

N12<519090987 021

N12<502037641 021



UB **ub**TÜBINGEN



19.80

Jahrbuch für evangelikale Theologie

6. Jahrgang

1992

Einleitung

Einleitung zur 6. Jahrgangsschriftausgabe
von Gerhard Maier

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT)
und des Arbeitskreises für eine biblisch erneuerte Theologie (AfebT)
von Helmut Burkhardt, Hans Hauzenberger,
Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion)
und Helge Stadelmann (Buchinformation)

Einleitung als theologisch-historische
Sachverständigenkommission (Klaus Watzel)

Documentation

Beitrag über die 9. Konferenz der Gemeinschaft evangelikaler
Theologen (GeT) 1991 in Wuppertal/W
109

Fachinformation

Altes Testament 112

Neues Testament 145

Systematische Theologie 180

Historische Theologie 195

Pastorale Theologie 225

Biblische Theologie 260

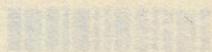


R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL UND ZÜRICH

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 7295-6

012<519090987 021



© 1992 R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26736-6

INHALT

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

Aufsätze

Überlegung zu einer geistlichen Schriftauslegung heute (Dr. Gerhard Maier)	7
---	---

Die Geschichte des Christentums (Lutz E. v. Padberg)	19
--	----

Das ewige Schicksal früh verstorbener Kinder (Franz Stuhlhofer)	33
---	----

Der brasilianische Arbeitskreis für evangelikale Theologie (Eberhard Hahn)	40
---	----

Kirchengeschichte als geistesgeschichtliche Auseinandersetzung (Klaus Wetzell)	83
---	----

Dokumentation

Bericht über die 9. Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) 1992 in Wölmersen/Ww	109
--	-----

Buchinformation

Altes Testament	112
---------------------------	-----

Neues Testament	145
---------------------------	-----

Systematische Theologie	187
-----------------------------------	-----

Historische Theologie	195
---------------------------------	-----

Praktische Theologie	237
--------------------------------	-----

Belletristik	267
------------------------	-----

Theologische Veröffentlichungen von AfeT-Mitgliedern 1991	274
---	-----

Autoren und Rezensenten	283
-----------------------------------	-----

Zur Einführung

Als 1987 der erste Jahrgang des "Jahrbuchs für evangelikale Theologie" erschien, begleiteten ihn überaus gemischte Gefühle und Erwartungen der Herausgeber, des Verlages und des hinter dem Jahrbuch stehenden "Arbeitskreises für evangelikale Theologie" (AfeT), einer Arbeitsgemeinschaft innerhalb der Deutschen Evangelischen Allianz: Würden Autoren bereit sein, niveauvolle Arbeiten unter diesem Etikett zu publizieren? Würde sich ein Leserkreis finden, der dem Projekt auf dem ohnehin überfüllten Buchmarkt eine Chance geben könnte? Würden evangelikale Theologen zu den Bänden greifen, sich von ihnen eine theologische Bereicherung versprechen? Würde gar verstohlen mancher Wissenschaftler, der sich nicht zum evangelikalen Spektrum rechnet, einen Blick in dieses Buch werfen - oder auch zwei?

Fünf Jahre später wird man diese Fragen unterschiedlich beantworten können, wird dem Projekt auch noch ein wenig Zeit einräumen müssen, damit es sich bewähren kann. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Beiträge in "JeT" durchaus unterschiedlicher Art sind, was ihre Gegenstände angeht. Der "rote Faden" besteht vor allem in bestimmten Anliegen evangelikaler Theologie, die immer wieder vorkommen: der behutsame, vertrauensvolle Umgang mit dem Wort Gottes, der Bibel; das Interesse an einer wissenschaftliche Akribie ausdrücklich einschließenden geistlichen Schriftauslegung; das missionarische Engagement; der Versuch, Antworten auf konkrete Lebensfragen zu geben; der weltweite Horizont u.a.m.

Eine gute Mischung verschiedenartiger Aufsätze finden sich auch im nun vorliegenden 6. Jahrgang. Gerhard Maier, Rektor des Tübinger Albrecht-Bengel-Hauses, hat seine "Überlegungen zu einer geistlichen Schriftauslegung heute" beigesteuert, einen Vortrag, den er anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 1991 an ihn gehalten hat. In sieben Thesen umreißt er, wie geistliche Schriftauslegung vor dem Hintergrund der aktuellen Debatte um die Hermeneutik aussehen sollte. Lutz von Padberg geht in seinen "Bemerkungen zur gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung" auf Grundfragen der Kirchenhistorie ein, Klaus Wetzel zeigt am Beispiel des Kirchenhistorikers Johann Wilhelm Zierold die Auseinandersetzung zwischen pietistischer Theologie und säkularer bzw. verkirchlichter Philosophie mit einer interessanten Einschätzung der damaligen Situation der Kirche. Seelsorgerliche Nöte mancher Gemeindeglieder nimmt der Beitrag von Franz Stuhlhofer über "das ewige Schicksal früh verstorbener Kinder" auf, und Eberhard Hahn, selbst

bis vor kurzem Leiter einer theologischen Ausbildungsstätte in Brasilien, weitet dem europäischen Leser den Horizont mit seinem auch Grundfragen lateinamerikanischer Theologie berührenden ausführlichen Bericht über die brasilianische Sektion der "Fraternidade Teologica Latino-Americana", einen dem AfeT vergleichbaren Zusammenschluß evangelikaler Theologen in diesem größten südamerikanischen Land.

Der Herausgeberkreis hofft, mit dem "Jahrbuch für evangelikale Theologie" ein Sprachrohr geschaffen zu haben, das sich Gehör zu verschaffen weiß und das dem wissenschaftlich wie dem in der Gemeinde arbeitenden Theologen als Orientierungshilfe dienen kann.

Dr. Heinz-Werner Neudorfer

Überlegungen zu einer geistlichen Schriftauslegung heute

„Wir befinden uns in einer Phase der Erschlaffung“, sagt Jean-Francois Lyotard in „Beantwortung der Frage: „Was ist postmodern?““, 1982 gerichtet an Thomas E. Carroll, und meint damit ganz allgemein „Tendenzen der Zeit“.¹ Ist eine solche „Erschlaffung“ daran schuld, daß die methodische Einzelarbeit gerade bei der Schriftauslegung in unserer Generation als unbefriedigend empfunden wird? Daß wir sprachliche Entdeckungen in einem bestimmten V.a. im Verhältnis zu V.b. derselben Schriftstelle nicht mehr so erregend finden? Daß wir bei der Prüfung unserer eigenen Predigten überrascht feststellen, wie wenig historische und philologische Abhandlungen oder sonstige spezifische theologische Einsichten hier etwas ausgetragen haben? Ist es eine solche „Erschlaffung“, die den Ruf nach einer geistlichen Schriftauslegung, nach etwas wirklich Lebensschaffendem erzeugt?

Vielleicht. Aber ob man nun diese Frage mit einem Ja oder mit einem Nein beantwortet – eines ist sicher: es regt sich eine neue und elementare Sehnsucht nach einem lebendigeren Umgang mit den biblischen Texten, und eine immer stärker werdende Einsicht, daß wir es bei der Schriftauslegung nicht nur – oder vielleicht nur zu einem geringeren Teil! – mit der Erklärung der Vergangenheit zu tun haben, sondern auch – und vielleicht sogar viel mehr! – mit der Erhellung der Zukunft. Die biblischen Aussagen sind in einem bestimmten Sinne samt und sonders *Zukunfts-aussagen*, und nicht müde machende, der Vergangenheit gewidmete Literaturprozesse. Um einen der hermeneutischen Grundsätze des NT zu zitieren: Das alles ist „uns aufgeschrieben, auf die das Ende der Zeiten gekommen ist“ (1 Kor 10,11). Wie tief das Unbehagen an immer spezialisierteren und damit immer sprachloseren Auslegungsmethoden geworden ist, sei kurz an einem Beitrag in der Theologischen Literaturzeitung von 1990 illustriert.

Es handelt sich um eine Besprechung des 1. Teilbandes des Lukaskommentars von Francois Bovon, der 1989 im Ev. Kath. Kommentar zum Neuen Testament erschienen ist. Die Besprechung stammt von Josef Ernst aus Paderborn und beginnt mit der provozierenden Frage:

1 Lyotard abgedruckt in Postmoderne und Dekonstruktion, Reclam Universal-Bibliothek Nr. 8668 [4], Stuttgart, 1990, S. 33.

„Lohnt es sich heute noch, Kommentare zu schreiben?“² Sie mündet in dieselbe grundsätzliche Überlegung:

„Ich möchte noch einmal auf das Grundsätzliche zu sprechen kommen: Lohnt es sich heute noch, Kommentare zu schreiben? Mit Recht ist gefragt worden, ob die herkömmlichen historisch-kritisch ausgerichteten Kommentare, die sich auf spitzfindige Quellenscheidungshypothesen kaprizieren und den Text bis in den letzten Winkel hinein wie mit einer 1000-Watt-Lampe ausleuchten, ihren Sinn noch erfüllen können. Ich habe den vorliegenden Kommentar vom Anfang bis zum Ende gelesen und mich zum Schluß gefragt: Wer außer einer Handvoll Spezialisten profitiert von diesem Sammelwerk mit historischen, religionsgeschichtlichen, sprachwissenschaftlichen Informationen und geistreichen Hypothesen über die Entstehungsgeschichte und die literarische Struktur usw.? Welchen geistlichen und theoretischen Gewinn wirft das alles ab? Damit sind wir beim Thema: Muß der Kommentar der Zukunft nicht ganz anders aussehen als die bisherigen, die mehr oder weniger nach dem gleichen 'Strickmuster' arbeiten? Für mein Empfinden müßte die geistliche Dimension des Wortes Gottes stärker herausgearbeitet werden. Literaturwissenschaftliche Feinarbeit ist gut und wichtig, aber sie ist nur Vorarbeit und Hinführung. Beispielhaft sind nach wie vor die großen Klassiker aus der Väterzeit oder die theologischen Kommentare eines Martin Luther und anderer Reformatoren, die man heute noch mit großem Gewinn liest. Man könnte hinzufügend hinweisen auf einige moderne Außenseiter, die erkannt haben, worauf es bei der Bibelexegese ankommt. Die tiefenpsychologischen Ansätze zeigen trotz der methodischen Mängel doch mit aller Deutlichkeit, daß mehr gefordert ist als nur das Seziermesser der historischen und literarischen Kritik. Wenn das Wort von Karl Rahner, der Christ der Zukunft müsse ein Mystiker sein, wenn anders er es noch sein wolle, so und in dieser Form richtig ist, dann müßte die hermeneutische Neubesinnung und damit auch die Kommentierung des Neuen Testaments in diese Richtung gehen.“³

Ohne auf alle Inhalte dieser Rezension einzugehen, sei nur ein Grundgedanke hervorgehoben: Die Weckung und Stärkung des geistlichen Lebens in der Gemeinde und beim Einzelnen ist leider dahintengeblieben. Sie muß jedoch in der wissenschaftlichen Arbeit berücksichtigt, im Auge

2 ThLZ, 115, 1990, Sp. 591.

3 A.a. O. Sp. 593.

behalten, den Absichten der biblischen Botschaft entsprechend auf den Leuchter gestellt – mit einem Wort: Sie muß gewollt werden.

Es ist die Absicht dieses Vortrages, in dieser Richtung einige Linien anzudeuten. Um den Überblick zu erleichtern, wähle ich die Thesenform.

1. Erste These: Geistliche Schriftauslegung ist nicht nur ein Projekt der Zukunft, sondern bereits weithin gegebene Tatsache

Es gibt wohl keine Predigt, die nicht auf Stärkung oder Veränderung des religiösen Lebens zielt. Insofern ist sie in einem weitesten Sinne „geistliche Schriftauslegung“. Es ist auch jedem Beobachter des kirchlichen Lebens klar, daß biblische Texte oft mit wilder Entschlossenheit, ja sogar ohne Rücksicht auf den Zusammenhang aktualisiert und dabei wiederum in einem bestimmten Sinne gegenüber der üblichen, schulmäßigen Auslegung „vergeistlicht“ werden – manchmal sogar gegen die Ergebnisse der Exegese. Ein bekanntes Beispiel ist die häufige Benutzung des Slogans „Schwerter zu Pflugscharen“ aus Jes 2,4. Hier wird öfters der Zusammenhang völlig vernachlässigt und eine politisch eingängige Parole vertreten, die von einer vorausgehenden Bekehrung und einer vorausgehenden Aufrichtung des messianischen Reiches nichts mehr wissen will. Um einen dritten Bereich anzusprechen: Kirche, Gemeinschaften und Kreise benutzen eine riesige erweckliche Literatur mit teilweise starker Prägekraft, die biblische Aussagen für die zukünftige Lebensgestaltung fruchtbar macht, und in diesem Sinne durchaus geistliche Schriftauslegung ist.

Aber – und das macht die Tatsache zum Problem – von den verschiedenen Bemühungen um eine geistliche Schriftauslegung führen keine oder nur wenige Brücken zur schulmäßig-wissenschaftlichen Auslegung mit ihren gewaltigen philologischen und historischen Apparaten. Es hat sich sozusagen ein „Zweiter exegetischer Markt“ etabliert. Die Berufung auf die wissenschaftliche Pflicht und Redlichkeit einerseits, und auf die geistliche Qualität andererseits, haben diesen Zweiten Markt gegen den Ersten und umgekehrt abgeschattet. Sollen wir es bei dieser Situation bewenden lassen?

2. Zweite These: Geistliche Schriftauslegung sucht das Wort des lebendigen Gottes für uns und für heute zu erfassen

Damit sind drei wesentliche Merkmale einer geistlichen Schriftauslegung angesprochen – drei Merkmale, die zusammen eine Definition der geistlichen Schriftauslegung ergeben.

Vorausgesetzt wird hier, daß *eine göttliche Person* die biblischen Texte gewissermaßen zu Transmissionsriemen ihres Willens macht. Die menschlichen Verfasser werden dadurch keineswegs unwichtig, aber doch sekundär. Primär geht es um die Erkenntnis: Es gibt einen lebendigen Gott. Das heißt: Gott spricht, und handelt gerade durch sein Sprechen. Um es mit Blaise Pascal in seinen *Pensées* (1657) zu formulieren: „Der Gott der Christen ist ein Gott der Liebe und des Trostes; es ist ein Gott, der sie tief innen ihr Elend und seine unendliche Barmherzigkeit empfinden läßt; der sich mit ihnen vereinigt im Grund ihrer Seele und sie mit Demut, Freude, Vertrauen, Liebe erfüllt, der sie eines andren Zieles als seiner selbst unfähig macht ... Das heißt Gott als Christ erkennen“.⁴ Wir versuchen hier ernst zu machen mit der Einsicht, daß die Bibel Medium der Begegnung, Mittel der Kommunikation ist, und nicht ein Nachschlagewerk menschlicher Glaubensvorstellungen.

Zweitens geht es um ein Wahrnehmen der Absicht der biblischen Botschaften, daß sie „für uns“ ergangen sind (vgl. wieder 1 Kor 10,11). Der Ausleger, der Hörer, die Gemeinde, die Kirche sollen in ihrem ganzheitlichen Verhalten beeinflußt, u.U. radikal verändert werden. Diese Botschaften wollen, man kann es nicht oft genug betonen, in erster Linie Zukunft schaffen und nicht nur Vorgänge der Vergangenheit verständlich machen. Kürzlich hat Eduard Lohse in einer Gedenkvorlesung für Hans Conzelmann über „Theologie als Schriftauslegung“ formuliert: „Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft ist es, mit den Mitteln und Methoden historischer Forschung das Neue Testament als Dokument der Geschichte zu erklären“.⁵ Diese Aussage greift viel zu kurz. Sie verengt die neutestamentliche Wissenschaft auf historische Forschung, sie zwingt sie nach rückwärts, um Vergangenes zu erklären, und sie versäumt den Begegnungscharakter der Bibel, mit der Gott weitere Begegnungen mit ihm – und nicht nur mit der Geschichte! – vorbereiten und mich *persönlich* anreden will. Wenn wir das Wort „für uns“ zu hören suchen, dann bewegen wir uns in dem Bereich, den man in einer biblisch-historischen Auslegung als dynamisches und ethisches Verständnis beschreiben würde.⁶

4 Zitiert nach Rinn, H., und Jüngst, J., Kirchengeschichtliches Lesebuch, 3. Aufl., Tübingen, 1915, S. 294.

5 In ThLZ, 115, 1990, Sp. 865.

6 Vgl. dazu meine *Biblische Hermeneutik* S. 60ff.

Drittens müssen wir uns darüber Klarheit verschaffen, daß die Bibel etwas anderes darstellt als, sagen wir, die Annalen eines orientalischen Volkes. Es ist ein im Ansatz falscher Versuch, wenn wir von unserem heutigen Standpunkt aus den „garstigen Graben“ der Geschichte zuschütten und uns mit den damaligen Menschen gleichzeitig machen wollen. Stattdessen sollten wir zur Kenntnis nehmen, daß die Texte von ihrem eigentlichen Autor her von vornherein dahin intendiert sind, „für heute“ zu reden und zu wirken. Daß die biblischen Botschaften zur „Schrift“ wurden, bedeutet, daß die Anrede Gottes immer eine gegenwärtige Anrede sein will.

Fassen wir zusammen: Von einer geistlichen Schriftauslegung kann man dort sprechen, wo die biblische Botschaft als die Stimme des lebendigen Gottes gehört wird, wo sie das Leben des Hörers verändert und wo sie auf Gegenwart und Zukunft bezogen wird.

3. Dritte These: Geistliche Schriftauslegung lebt davon, daß sie die im Text selbst enthaltenen Deutungen aufnimmt

Wir kommen hier an einen ganz entscheidenden Punkt. Zunächst ist eine negative Abgrenzung nötig. Ich halte es für falsch, die lange Diskussion um *sensus literalis* (Wortsinn) und *sensus spiritualis* (geistlicher Schriftsinn) hier fortzusetzen. Zwar bin ich überzeugt, daß es einen geistlichen Schriftsinn (*sensus spiritualis*) in Unterscheidung zum Wortsinn gibt.⁷ Aber ich möchte hier etwas ganz Anderes herausarbeiten. Das ist die Tatsache, daß die biblischen Texte strukturell auf zwei Grundpfeilern aufgebaut sind: Faktum und Deutung. Wer einen biblischen Text liest, liest eo ipso eine ganz bestimmte Deutung. Das hängt ganz einfach damit zusammen, daß die Bibel Geschichte erzählt. Es gibt nun keinen Geschichtsbericht, keine geschichtliche Erzählung, die nicht zugleich eine Deutung der darin enthaltenen Fakten anbietet. Um einen Extremfall zu nehmen: Stellen wir uns eine schlichte Tabelle vor, die nur die Kriege eines bestimmten Zeitalters aufzählt, mit Jahresdaten und Namen. Schon eine solche Tabelle enthält eine Botschaft, eine Deutung: nämlich die, daß Geschichtsschreibung wesentlich Kriegsgeschichtsschreibung bzw. Kriege ein wesentlicher Aspekt der Geschichte seien – eine höchst provozierende Deutung also. Man kann davon sprechen, daß Herodot, der „Vater der Geschichte“, die Auseinandersetzung des Men-

7 Vgl. meine Hermeneutik S. 70ff.

schentums mit den waltenden Mächten der Geschichte darstellen wollte⁸, oder daß Thukydides den Gesamtsinn des Geschehens erfassen wollte⁹, oder man kann bei Livius nachlesen, daß er das römische Volk durch vorbildhafte Beispiele an seinen geschichtlichen Auftrag erinnern wollte¹⁰ – immer ist mit der Geschichtsdarstellung eine Deutung verbunden.

Kehren wir zurück zu den biblischen Texten. Es geht bei der geistlichen Schriftauslegung um nichts anderes, als um ein Erfassen der Deutungen, die in den Texten enthalten sind. Insofern ist geistliche Schriftauslegung die Einladung, diesen Deutungen zuzustimmen. Insofern kommt auch und gerade die geistliche Schriftauslegung aus einem schlichten Hören. Sie bildet den Gegensatz zu jedem Vorgang, der der Bibel etwas aufstülpen oder überstülpen will. Man kann sie begreifen als eine ständige Wiederholung der Situation von Lk 19,48: „das Volk hing an seinen Lippen“.

4. Vierte These: Geistliche Schriftauslegung gedeiht nur dort, wo sie eine kontrollierte Auslegung bleibt

Abgesehen von der Gefährdung durch Philosophie und Politik (Kol 2,8) hat die Schriftauslegung nirgends mehr gelitten als durch falsche geistliche Schriftauslegung. Jeder von uns kennt die Neigung des Auslegers, immer wieder dieselben Gedanken in die Schrift hineinzulesen. Jeder weiß, in welchem Maße die abenteuerlichsten Theorien durch sog. geistliche Deutung bestätigt werden mußten. Viele assoziieren solche Stichworte wie „geistliche Auslegung“ und „*wilde Exegese*“. Was kann uns helfen eine solche „wilde Schriftauslegung“ zu verhindern?

Ganz allgemein könnte man antworten, daß ein genaues Hören und sorgfältiges Entdecken der Deutungen der biblischen Botschaft eine ausreichende Abhilfe schafft. Aber haben wir nicht die Erfahrung gemacht, daß fast jeder behauptet, besonders sorgfältig und demütig in seiner Auslegung zu sein? Deshalb empfiehlt es sich, nach einigen konkreten Orientierungspunkten Ausschau zu halten.

An erster Stelle nenne ich die philologische (sprachliche) Sorgfalt. Sowohl was die Fakten als auch was die Deutungen anbetrifft, muß man immer wieder exakt zurückfragen: Was steht denn da? Diese Frage er-

8 So W. F. Otto in seiner Einleitung zu Herodot, Historien, 4. Aufl., Stuttgart, 1971, S. XVII.

9 A. a. O. S. XXVI.

10 Ab urbe condita Praefatio.

weist sich nicht nur als hilfreich kritisch gegenüber der Bibelkritik, sondern auch gegenüber einer falschen Geistlichkeit in der Auslegung.

Sodann ist das geschichtliche Verständnis der Bibel zu nennen. Ich habe den Eindruck, daß die Absetzbewegung von der Geschichte voll im Gange ist, sowohl in der säkularen als auch in der christlichen Umwelt. Das krampfhaftes Festhalten am Historischen als dem alleinseigmachenden Element der theologisch-wissenschaftlichen Auslegung¹¹ kann diesen Ausstieg nur fördern, nicht verhindern. Nichtsdestoweniger muß jede geistliche Schriftdeutung mit einer historischen verbunden bleiben. Worauf ich hinaus will, läßt sich an einem Beispiel verdeutlichen, das Jean-Francois Lyotard in seinem „Memorandum über die Legitimität“ anführt. Die Volksgruppe der Cashinava hat ein bestimmtes Ritual, nach dem die Vergangenheit erzählt wird. Lyotard beschreibt es folgendermaßen: „Jeder Erzähler versichert, er hätte die Geschichte, die er erzählt, „immer gehört“. Er ist Zuhörer dieser Geschichte gewesen, und ihr Erzähler war zuvor seinerseits Zuhörer. ... Also müssen die Helden selbst ihre eigenen Erzähler gewesen sein. Die Zeit ..., in der die erzählte Handlung stattfindet, kommuniziert ohne Unterbrechung mit der Zeit der aktuellen Erzählung, die von dieser Handlung erzählt“.¹² Das heißt, der Unterschied von Vergangenheit und Gegenwart wird durch den Akt der Erzählung aufgehoben, das Einmalige wird zum Immerwiederkehrenden. Der heutige Erzähler war „damals“ selbst dabei, als dies oder jenes geschah. Genau das ist gegen den Sinn der Bibel! Die Bibel erzählt von einmaligen Taten Gottes, von konkreten Antworten ganz bestimmter Menschen, von unmeßbaren Geschehnissen einer anderen Zeit, die zwar heutige Geschichte konstituieren, aber nicht einfach darstellen. Jenes „immer gehört“ bedeutet eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit, die die Vergangenheit selbst aufhebt. Im Sinne der Bibel aber bleibt das einmalig-kontingente Faktum ein Faktum jenseits vom „heute“, während die Deutung dieses Faktums gerade für das „heute“ beabsichtigt ist. Die Bibel zwingt also zu einer Unterscheidung der Zeiten. Vielleicht ist es eine der größten modernen Häresien, daß wir die Unterscheidung der Zeiten aufgeben. Geschichtliche Erforschung der Bibel ist nötig, um ein wahres Verstehen der Bibel in der Unterscheidung der Zeiten zu gewährleisten, um die Tatsächlichkeit der in der Bibel erzählten einmaligen Geschichte herauszuarbeiten und damit gleichzeitig die geistliche Schrift-

11 Siehe das obige Zitat aus Lohse.

12 Lyotard, Memorandum über die Legitimität, a. a. O., S. 59.

auslegung vor ihrem Abgleiten ins Subjektiv – Willkürliche zu bewahren.

Eine dritte Art von Kontrolle besteht in der Glaubenslehre der Kirche. Ich denke, jeder Ausleger durchläuft eine Zeit, in der er gegen diese sog. analogia fidei allergisch ist. Eine besondere Berücksichtigung der Erkenntnisse früherer und zeitgenössischer Christen kann jedoch eine sehr gesunde, bewahrende Funktion haben – vor allem dann, wenn sich solche Erkenntnisse decken. Zwar gilt nach wie vor der Satz, daß Dogmen und Bekenntnisse von der Schrift her kritisierbar sind, während die Schrift ihrem Wesen nach nicht kritisierbar ist. Aber eine geistliche Schriftauslegung kann nur gesund bleiben, wenn sie eine rücksichtsvolle Schriftauslegung bleibt, d. h. wenn sie auf die Auslegung anderer Christen in früheren und modernen Zeiten Rücksicht nimmt.¹³ Sie soll ja Auslegung „zum Nutzen aller (1 Kor 12,7), oder, um mit Emmanuel Lévinas zu sprechen, eine Verantwortlichkeit „Für-den-Anderen“ sein.¹⁴ Das aber kann nicht ohne diesen „Anderen“ geschehen.

5. Fünfte These: Eine Schriftauslegung ist nur dann geistlich, wenn sie gegenüber den Zeittendenzen kritisch bleibt

Wir sprachen in der letzten These von Gefahren für die geistliche Schriftauslegung. Zu diesen Gefahren, die vor allem die geistliche Schriftauslegung bedrohen, gehört in erster Linie auch die Affinität zum Zeitgeist. Das ist ganz natürlich, möchte sie doch die Stimme Gottes für uns und für heute erfassen (2. These). Wer aber sich selbst und sein Heute im Blick hat, der sieht sich selbst nie abstrakt, sondern nur im Ensemble der Zeitumstände. Die Aufnahme des Zeitgeistes wird durch zwei Motive besonders nahegelegt. Da ist zum einen das missionarische Motiv, das den anderen dort abholen will, wo er steht, das ihn von seinem jetzigen Standpunkt her verständnisvoll zur Bibel führen will. Da ist zum anderen das Motiv, Gottes Willen in die eigene Zeit so hineinzusagen, daß Menschen in ihrer Zeit eine konkrete Zukunft bekommen und ihre Verantwortung wahrnehmen.

Einige Beispiele können die Gefahr, von der wir hier sprechen, leicht illustrieren. Günter Brakelmann hat gezeigt, in welcher Weise protestantische Predigten 1871 die Gründung des Deutschen Reiches als Gottes Geschichtswillen und später den Beginn des Ersten Weltkrieges als ei-

13 Näheres dazu in meiner Biblischen Hermeneutik S. 350ff.

14 E. Lévinas, Ethik und Unendliches, Graz/Wien, 1986, S. 73.

nen Feldzug darstellten, den der Gott der Heerscharen auf deutscher Seite zur Niederschlagung westlicher Laster führte.¹⁵ Als Hermann Dörries 1934 seine kleine Schrift über „Germanische Religion und Sachsenbekehrung“ verfaßte, die schon 1935 in 2. Aufl. erschien, und in der er in damals provozierender und mutiger Weise die These vertrat: „Die deutsche Geschichte ist die Geschichte Deutschlands mit dem Christentum“¹⁶, mußte der Einfluß der zeitgenössischen Situation auf die Wahl des Themas für niemand mehr erörtert werden. Und wenn heute in rascher Folge Bücher, Artikel und Predigten die Einzigartigkeit Jesu Christi zum Thema machen, dann weiß jedermann, daß daran der augenblicklich riesig anschwellende Synkretismus schuld ist. Paul Knitter hat dies in einem Beitrag in der Evangelischen Theologie 1989 offen ausgesprochen: „daß, wenn wir den nuklearen Holocaust vermeiden, die Bedingungen des Ungleichgewichtes und der Ungerechtigkeit, die zum Konflikt führen, beseitigen wollen, wir unsere Welt neu gestalten müssen“, daß die Religionen „verpflichtet (sind), wesentlich zum Überleben der Menschheit beizutragen“, und daß das Christentum schließlich seinen Absolutheitsanspruch aufgeben muß.¹⁷

Eine geistliche Schriftauslegung, was immer die historische Lage ist, setzt voraus, daß man die Einflüsse der jeweiligen Zeittendenzen zutreffend reflektiert. Sie setzt weiter voraus, daß man sie im Lichte der göttlichen Offenbarung kritisch prüft. Wo die Stimme des lebendigen Gottes etwas anderes sagt als eine Mehrheitsmeinung – oder auch Minderheitsmeinung! – unserer Zeit, da hat sie in echtem prophetischem Geist zum Widerstand zuzurüsten. Eine Schriftauslegung, die a) ihre Zeit nicht mehr richtig wahrnimmt, b) nicht mehr zur kritischen Prüfung imstande ist, und c) nicht gegebenenfalls zum geistlichen Widerstand zurüstet, kann sich auch nicht mehr mit dem Prädikat „geistlich“ schmücken.

6. Sechste These: Wer geistlich auslegen will, steht vor der Frage nach seiner Vollmacht

Wissenschaftliche Exegese, wie man sie üblicherweise versteht, kommt eigentlich ohne die Frage nach der Vollmacht des Exegeten (Auslegers)

15 In Sicherung des Friedens, 11, 1991, Nr. 6, S. 1f. Dort auch die Ankündigung seines Buches über „Krieg und Gewissen“.

16 A. a. O. S. 32.

17 P. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage, Ev. Theol., 49, 1989, S. 505-516, bes. S. 511f.

aus. Sie bewegt sich in den Codes „richtig“ und „falsch“.¹⁸ Ein völlig nichtchristlicher Exeget kann „richtig“, und ein sehr christlicher „falsch“ exegesieren.

Nun haben wir oben en passant vom „echten prophetischen Geist“ der geistlichen Schriftauslegung gesprochen. In der Tat berührt sich derjenige, der sich um geistliche Schriftauslegung bemüht, mit einem Propheten. Und zwar mindestens insoweit, als er wie ein Prophet auf göttliche Inspirationen angewiesen ist. Man wird deshalb ohne weiteres sagen können, daß eine geistliche Schriftauslegung den inspirierten Ausleger, d. h. auch: den wiedergeborenen Ausleger, voraussetzt.

Im allgemeinen Sprachgebrauch ist man geneigt, von da aus einen Schritt weiterzugehen und eine göttliche Vollmacht für geistliche Schriftauslegung in Anspruch zu nehmen. So weit möchte ich hier jedoch nicht gehen. Ich möchte nur betonen, daß derjenige Ausleger, der bewußt geistlich auslegen will, unweigerlich vor der Frage nach seiner Vollmacht steht. Wohlgermerkt: nicht vor einer abstrakten oder allgemein-kirchlichen Vollmachtsfrage. Sondern vor einer unbedingt-persönlichen.

In einer kleinen christlichen Zeitschrift las ich dieser Tage die Frage: „was hilft die beste, offiziell anerkannte Lehre, wenn sie sich als unwirksam zeigt, die Glieder dieser Kirche wirklich zu lebendigen Jüngern Jesu und zu einer wirklichen Gemeinschaft untereinander zu machen?“¹⁹ Das ist exakt unser Problem. Es genügt ja nicht, sich mit seiner Auslegung durchzusetzen, besser zu argumentieren als andere, dem Kontext und der Geschichte, der Redlichkeit und der Nachprüfbarkeit Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Nein, wenn die Auslegung „sich als unwirksam zeigt“, wenn sie als ein Tropfen im Strom der Zeit oder im Gegenstrom mitschwimmt, wenn sie weder ein unterschiedenes Ja noch ein unterschiedenes Nein auslöst, dann treibt es den Ausleger in die Frage hinein: Habe ich Vollmacht? Daß es ihn notwendig in diese Frage hineintreibt, charakterisiert seine Schriftauslegung als eine geistliche.

18 Zum Begriff der Codes vgl. Niklas Luhmann, *Ökologische Kommunikation*, 2. Aufl., Opladen, 1988, S. 89ff.

19 In *Lebendige Gemeinde*, Organ der Gott-hilft-Bibelheime, Mai 1991, 51. Jahrgang, Nr. 3, S. 2 (von G. Henny).

7. Siebte These: Geistliche Schriftauslegung vollendet sich in der Praxis des Gehorsams

Die heute übliche schulmäßige Auslegung will in erster Linie „erklären“.²⁰ Soziologisch gesprochen liefert sie „Informationen“. Biblisch formuliert haben wir es mit jener Eigenart des griechischen Denkens zu tun, die Paulus in 1 Kor 1,22 auf die Formel bringt: „die Griechen fragen nach Weisheit“.

Geistliche Schriftauslegung kann sich damit nicht begnügen. Und zwar aus zwei Gründen nicht: a) Das „Erklärungs“-Modell geht an dem heute neu entdeckten Kommunikations- (Begegnungs-) Geschehen der Bibel vorbei, b) es wird auch der auf Gehorsam zielenden Absicht der biblischen Botschaften nicht gerecht.

Denn daran kann kein Zweifel sein: Diese biblische Absicht zielt nicht nur auf eine Veränderung unseres Wissens, sondern auch und *hauptsächlich* auf eine Veränderung unserer Praxis. Eine Auslegung, die bei den Angesprochenen keine praktische Veränderung hervorruft, bleibt eine unvollendete Brücke, ein abgebrochener Prozeß. Das ist von Spener ebenso deutlich gesehen worden wie in der Gegenwart beispielsweise von Gustav Stählin oder Emmanuel Lévinas. Interessanterweise haben sowohl Spener als auch Stählin auf die Konsequenzen für die theologische Ausbildung Wert gelegt. So schrieb Gustav Stählin: „Alle ... Schulung und Erziehung aber muß eingebettet sein in ein ganz innerliches Wirken an der Seele des werdenden Christusboten. Denn selbst wenn dieser die ganze Welt für Christus gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele, so wäre es ihm nichts nütze. Darum ist das Herz einer theologischen Schule die Kapelle, die Stätte, wo die Studenten in täglichem Dienst zum Glauben, zur Anbetung und zu gemeinsamer Erbauung geführt werden“.²¹

Es ist mir wichtig, daß wir hier noch einmal den Bezug zum Ausleger selbst ins Auge fassen. Denn geistlich auslegen kann nur, wer selber gehorsam hört. Ohne seinen persönlichen Gehorsam wird seine Auslegung zur leeren Hülse, sie verliert die Kraft, zu einer Imitation dieses Gehorsams zu verführen (vgl. 2 Kor 5,11). Wenn der Soziologe Niklas Luhmann über die Theologie unserer Tage urteilt: „Sie hat, hart gesagt, keine Religion zu bieten“²², wenn er wenig später fragt: „käme es ... für die

20 Vgl. wieder Lohse ThLZ, 115, 1990, Sp. 865.

21 Zitiert nach ThB, 20, 1989, S. 101.

22 Luhmann a. a. O. S. 191.

christliche Religion nicht vor allem darauf an, an der durch Jesus gelebten und bezeugten Sicherheit des Begleitetseins durch Gott festzuhalten?²³, dann meldet sich m.E. in diesen Formulierungen und Fragen die Notwendigkeit, daß wir als Ausleger selbst von der Begegnung, ja sogar von der Gemeinschaft mit Gott berührt sind, und eine solche Berührung vermitteln. Diese Berührung, und erst recht die Gemeinschaft, kann nicht in Gefühlen aufgehen. Sie führt vielmehr, um dieses unzweideutige Wort noch einmal zu gebrauchen, zum Gehorsam. Nach Jesu Wort und Leben ist nur der Gehorsam in der Lage, das Recht einer Auslegung zu erkennen (Joh 7,17). Insofern könnte man sogar zugespitzt formulieren: Gehorsam ist die wahre Methode der geistlichen Schriftauslegung.

Immer wieder sind wir auf die kommunikative Grundstruktur einer biblisch-historischen Auslegung zurückgekommen. Der Ring schließt sich, wenn wir jetzt nocheinmal die Begegnung betonen, in deren Dienst die Bibel steht. Erst vom Charakter der Begegnung her ahnt man, was Emmanuel Lévinas zu dem Eingeständnis brachte: „Für mich zählt das Gesagte nicht so viel wie das Sagen selbst. Das Sagen ist für mich weniger aufgrund eines Inhalts an Informationen als aufgrund der Tatsache, daß es sich an einen Gesprächspartner richtet, von Bedeutung.“²⁴

Dr. Gerhard Maier

23 A. a. O. S. 192.

24 Lévinas a. a. O. S. 31.

'Die Geschichte des Christentums'. Bemerkungen zur gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung aus Anlaß einer Neuerscheinung¹

I. Zum Stand der Forschung

2000 Jahre Kirchengeschichte darzustellen ist eine schier unlösbare, aber notwendige Aufgabe, denn die Vergewisserung über den Weg des Christentums in der Vergangenheit hilft bei der Klärung des Standortes in der Gegenwart und vermittelt Gestaltungsperspektiven für die Zukunft. Die vielfältigen Gefahren, die bei der Bewältigung dieser Herausforderung zu meistern sind, zeigen sich, wenn man nur einen kurzen Blick auf manche durch perspektivische Verzerrungen entstandene Defizite der bisherigen Forschung wirft. So gibt es noch immer Arbeiten, die in positivistischer Weise die von den Quellen gebotenen Daten kritiklos zusammenstellen und Geschichtsbilder entwerfen, die gänzlich deren Deutungsmustern verhaftet bleiben. Ein anderes Extrem besteht, wenn Fragen an die Überlieferung herangetragen werden, die ihr nicht adäquat sind und von ihr daher auch nicht beantwortet werden können. Infolgedessen werden geistlich-kirchliche Phänomene lediglich politisch oder ideologisch interpretiert, was zwar in sich stimmig sein mag, deren aus einer bestimmten Wirklichkeitswahrnehmung entstandenen Weltansicht aber nicht entspricht. Auch eine konfessionell geprägte Sicht der Kirchengeschichte ist gelegentlich noch anzutreffen, sie sieht dann beispielsweise in dem frühmittelalterlichen Missionar und Kirchenreformer Bonifatius aus protestantischer Perspektive den Zerstörer des romfreien germanischen Christentums und aus katholischer das Urbild eines deutschen Christen.² Selbst

- 1 Zugleich Besprechung von *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Hg. Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky, Band 6: *Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449)*, Hg. Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez, deutsche Ausgabe bearbeitet und hg. von Bernhard Schimmelpfennig (Herder: Freiburg, Basel, Wien, 1991; zuerst Desclée/Librairie Arthème Fayard: Paris, 1990), XX, 912 Seiten, Farbtafeln, Schwarzweiß-Abbildungen, DM 198,- (Subskriptionspreis bis zum 31.12.1993, später ca. DM 248,-). Zitate aus diesem Band werden ohne weitere Angabe direkt im Text nachgewiesen.
- 2 Vgl. die Zusammenstellung der gegensätzlichen Positionen bei Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (Stuttgart, Berlin, Köln, 1990), S. 28f.

differenziert vorgehenden Spezialuntersuchungen zu einzelnen kirchengeschichtlichen Themen unterläuft es mitunter, aufgrund der eigenen Prägung durch den Religionsbegriff der Aufklärung unzulässige Wertungen in ihre Darstellungen zu mischen.

Hinzu kommt als grundsätzliche Problematik die Frage, was denn Kirchengeschichtsschreibung letztlich sei. Die Reflexion über die theoretische Grundlegung des Faches schwankt zwischen dem Verzicht auf entsprechende Erwägungen und einer programmatischen Überfrachtung, die wie eine Flucht vor solider historischer Arbeit anmuten kann und unwillkürlich an vergleichbare Unsicherheiten in anderen theologischen Disziplinen erinnert. Helmut Thielicke hat dies einmal treffend mit den folgenden Worten karikiert: „Die Methodenfragen drohen hier zu einer Intelligenzübung zu werden, die sich im Vorfeld ... abspielt, ohne daß der Raum des eigentlichen Geschehens betreten würde, oder daß man gar in ihm Aufenthalt nähme ... Methodenfragen sind jedenfalls ein Transportproblem. Transportfragen stellen sich aber erst, wenn die Ware da ist. Ohne Ware sind Transportüberlegungen absurd. In diesem eigentümlichen Stadium der Absurdität scheinen wir uns heute aber nicht selten zu befinden.“³ Die damit angedeuteten Schwierigkeiten, die hier nicht weiter erörtert werden können, verlangen nach Klärung, denn gerade der Kirchenhistoriker wird seine Aufgaben nur dann sachgemäß bewältigen, wenn er sich über die Tragweite seines Gegenstandes im klaren ist.⁴ Ganz konkret geht es dabei um die Frage nach dem Handeln Gottes in

3 Helmut Thielicke, *Der evangelische Glaube: Grundzüge der Dogmatik*, Band 1: *Prolegomena: Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit* (Tübingen, 1968), S. 270.

4 Hier wie im folgenden kann es nicht um vollständige, sondern lediglich um exemplarische Hinweise gehen. Genannt seien zu diesem Komplex daher nur Hubert Jedin, „Einleitung in die Kirchengeschichte“, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hg. Hubert Jedin, Band 1: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* (Freiburg, Basel, Wien, 1965; Nachdruck 1985), S. 1-55; Karin Bornkamm, „Kirchenbegriff und Kirchengeschichtsverständnis“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 75 (1978), S. 436-466; Rudolf v. Thadden, „Kirchengeschichte als Gesellschaftsgeschichte“, *Geschichte und Gesellschaft* 9 (1983), S. 598-614, Nachdruck: Ders., *Weltliche Kirchengeschichte: Ausgewählte Aufsätze* (Göttingen, 1989), S. 11-28 und 183-187; Eckehart Stöve, „Kirchengeschichtsschreibung“, *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. Gerhard Müller, Band 18 (Berlin, New York, 1989), S. 535-560; Bernd Jaspert, „Hermeneutik der Kirchengeschichte“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), S. 59-108 und Lutz E. v. Padberg, „Mediävistik und evangelikale Kirchengeschichtsschreibung: Bemerkungen zu einer Forschungsaufgabe“, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 5 (1991), S. 100-121, hier S. 104ff.

der Geschichte, was nicht als theoretisches Postulat zu formulieren, sondern nachvollziehbar zu erweisen ist.⁵

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß weithin der Mut zu Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte fehlt. Die infolge der internationalen und interdisziplinären Forschungsdiskussion nicht mehr zu überblickende Fülle der erscheinenden Literatur macht diese Aufgabe für einen einzelnen Historiker ohnehin praktisch unmöglich, und es bedarf schon phänomenaler Kapazitäten, um die in manchen Stellenausschreibungen für Professoren geforderte Abdeckung des Faches 'in seiner ganzen Breite' einlösen zu können. Sieht man von mehr erzählenden Arbeiten⁶, stets neu aufgelegten Handbüchern⁷ und knappen Überblicken⁸ einmal ab, so hat auf protestantischer Seite zuletzt Kurt Aland eine aus einschlägigen Vorlesungen erwachsene umfangreichere Kirchengeschichte vorgelegt⁹. Umfassende, den neuesten Forschungsstand repräsentierende Gesamtdarstellungen, die auch ein verlegerisches Wagnis sind, scheinen indes heute nur noch durch Bündnisse mehrerer Gelehrter möglich zu sein. Im deutschsprachigen Raum gelang das zuletzt mit dem katholischen *Handbuch der Kirchengeschichte*, für dessen Herausgabe Hubert Jedin verantwortlich zeichnete¹⁰, die weitaus knapper konzipierte Ökumenische Kirchengeschichte mußte schon aus Platzgründen dahinter zurückbleiben¹¹. Die protestantischen Gegenstücke *Die Kirche in ihrer Ge-*

- 5 Dazu zuletzt Klaus Wetzel, *Wie handelt Gott in der Geschichte?* (Gießen, Basel, 1984) und sein Beitrag in diesem Bande.
- 6 Etwa Albert Zeilinger, *Kirchengeschichte: Fakten und Zusammenhänge*, Band 1ff (Konstanz, 1990ff); dazu meine Rezension im *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 5 (1991), S. 214f und 228f; und Friedrich Hauss, *Väter der Christenheit*, neu hg. von Silvio Spahr (Wuppertal, Zürich, 1991), in dieser Neuausgabe sind etliche Artikel neu verfaßt, aber nicht namentlich gekennzeichnet worden.
- 7 Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 18. Auflage (Tübingen, 1991; Nachdruck der 13. Auflage von 1981; zuerst 1907-1909) und Kurt Dietrich Schmidt, *Grundriß der Kirchengeschichte*, 8., ergänzte Auflage (Göttingen, 1984; 1. Auflage 1949).
- 8 Bernd Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, 4., verbesserte Auflage, Uni-Taschenbücher 905 (Tübingen, 1987; 1. Auflage 1979) und Ekkehard Mühlberg, *Epochen der Kirchengeschichte*, Uni-Taschenbücher 1046 (Heidelberg, 1980).
- 9 Kurt Aland, *Geschichte der Christenheit*, 2 Bände, 2., durchgesehene Auflage (Gütersloh, 1991; 1. Auflage 1980 und 1982).
- 10 *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hg. Hubert Jedin, 7 Bände (Freiburg, Basel, Wien, 1962-1979; Sonderausgabe 1985).
- 11 *Ökumenische Kirchengeschichte*, Hg. Raymund Kottje und Bernd Moeller, 3 Bände, 4., durchgesehene Auflage (München, 1983; 1. Auflage 1970-1974).

schichte und das ehemals ostdeutsche Parallelunternehmen Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen haben zwar beachtliche Lieferungen hervorgebracht, sind aber nach jahrzehntelanger Arbeit noch immer nicht abgeschlossen, so daß man bereits jetzt mit der Neufassung der zuerst erschienenen Abschnitte beginnen mußte.¹² Verglichen damit kam das biographisch orientierte Unternehmen Gestalten der Kirchengeschichte schneller zum Ziel, ihm fehlt allerdings trotz der einfühlsamen Einleitungen des Herausgebers Martin Greschat aus einsichtigen Gründen die durchgehende Linie.¹³ In jüngster Zeit sind einige Projekte angekündigt und mit ersten Proben auf den Weg gebracht worden, sie drohen freilich zum Teil durch ausufernde Konzeption enzyklopädischen Umfang zu erreichen.¹⁴ Es steht zu befürchten, daß manche von ihnen bald, ebenso wie andere, verheißungsvoll begonnene Vorhaben, ins Stocken geraten werden.¹⁵

12 *Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*, begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, hg. von Bernd Moeller, 4 Bände in Einzellieferungen (Göttingen, 1961ff; zum Teil Neuauflagen, bisher 25 Lieferungen, und *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*, Hg. Gert Haendler, Kurt Meier und Joachim Rogge, 3 Teile in Einzelbänden (Berlin, 1978ff), bisher 12 Bände. Vgl. auch die annotierten Bibliographien *Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte*, Hg. Martin Brecht, *Verkündigung und Forschung* 25 (München, 1980) und Kurt-Victor Selge, „Die Kirchengeschichte in Sammelwerken und Gesamtdarstellungen“, *Theologische Rundschau* 53 (1988), S. 210-222.

13 *Gestalten der Kirchengeschichte*, Hg. Martin Greschat, 12 Bände in 14 Teilbänden (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1981-1986).

14 Vgl. *Zugänge zur Kirchengeschichte*, Hg. Manfred Jacobs, Kleine Vandenhoeck-Reihe, 10 Bände (Göttingen, 1987ff), bisher zwei Bände erschienen; in der vom Kohlhammer Verlag in rascher Folge hg. Reihe 'Studienbücher Theologie' sind fünf Bände zur Kirchengeschichte geplant, es liegt vor Ernst Dassmann, *Kirchengeschichte I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Studienbücher Theologie 10 (Stuttgart, Berlin, Köln, 1991), dazu die Rezension von Carsten Peter Thiede in diesem Bande. Zu den auch die Kirchengeschichte berührenden Großunternehmen gehört die vom Oldenbourg Verlag München geplante *Enzyklopädie deutscher Geschichte*, Hg. Lothar Gall, in rund 100 Bänden.

15 Hierzu zählt in der Reihe 'Theologische Wissenschaft' die *Geschichte des Christentums*, von der als Band 6 und 8 bislang erschienen sind Carl Andresen, *Von den Anfängen bis zur Hochscholastik* (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1975) und Hans-Walter Krumwiede, *Neuzeit: 17. bis 20. Jahrhundert* (ebd., 1977). Nicht voran kommt auch *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Hg. Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar, von der vorliegenden Band I: *Die alte Kirche*, Hg. Heinzgünter Frohnes und Uwe W. Knorr (München, 1974) und Band II/1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, Hg. Knut Schäferdiek (ebd., 1978); dazu Wolf-Dieter Hauschild, „Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. Überlegungen zu einem 'Programm' und seiner Realisierung“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 86 (1975), S. 367-381.

Nun nutzt das Klagen über diese Lage der Forschung wenig, hilfreich sind allein Ursachenanalyse sowie konzeptioneller und gestalterischer Mut, um die Situation zu ändern. Dabei kann der Blick über die nationalen Grenzen stimulierend wirken. Namentlich die französische Kirchengeschichtsschreibung vermag hier beachtliche Erfolge vorzuweisen, vor allem aufgrund ihres methodischen Neuansatzes, der sie von einer ereignisorientierten Geschichte der kirchlichen Institutionen zu einer die verschiedenen Mentalitäten beachtenden Geschichte der glaubenden Menschen gelangen ließ.¹⁶ Zu nennen sind hier vor allem die Werke *Histoire du Catholicisme en France*, *Histoire des Catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, *Histoire vécue du peuple chrétien* und *Histoire de la France religieuse*, die bereits in ihrer Titelformulierung den Unterschied zur herkömmlichen Kirchengeschichtsschreibung erkennen lassen.¹⁷ Der Schwerpunkt dieser Darstellungen liegt auf der Geschichte der religiösen Lebensformen im Kontext von Ideen-, Kultur-, Kunst- und Literaturgeschichte und insbesondere auf der Geschichte der einfachen Christen. Die französische Forschung hat sich damit abgegrenzt von der traditionellen Auffassung, „die die Kirche fast ausschließlich als hierarchisch gegliederte Institution versteht und sich für ihre Beziehungen zu den politisch Mächtigen interessiert“, und sich „zu einer Geschichte der Glaubenden und ihres Alltagslebens gewandelt“.¹⁸ Bei diesem von sozialgeschichtlichen Fragestellungen geprägten methodischen Vorgehen geht es unverkennbar um die Eingliederung der 'histoire religieuse' in die 'histoire sociale' (Ehlers 492), ein Ansatz, dem man in Deutschland noch immer mit Skepsis begegnet.¹⁹ Diese Distanzbereitschaft läßt sich unter ande-

16 Dazu eingehend Annette Rieks, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte: Ein Forschungsbericht*, Münsteraner Theologische Abhandlungen 2 (Altenberge, 1989).

17 André Latreille, Etienne Delaruelle und Jean-Rémi Palanque, *Histoire du Catholicisme en France*, 3 Bände (Paris, 1957; 1960; 1962); *Histoire des Catholiques en France du XV^e siècle à nos jours*, Hg. François Lebrun (Toulouse, 1980); *Histoire vécue du peuple chrétien*, Hg. Jean Delumeau, 2 Bände (Toulouse, 1979) und *Histoire de la France religieuse*, Band 1, Hg. Jacques Le Goff (Paris, 1988).

18 Annette Rieks, „Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1990), S. 58-79, Zitat S. 61. Dort und bei v. Padberg (wie Anm. 4), S. 112 Anm. 53 die einschlägige Literatur zu dieser Methode.

19 Vgl. Joachim Ehlers, „Zwanzig Jahre Mittelalterforschung in Frankreich (1969-1989). Bilanz und Perspektiven“, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 41 (1990), S. 489-498, hier S. 491f.

rem damit erklären, daß in der deutschen Tradition unter Kirchengeschichte oft genug allein Theologiegeschichte verstanden wird, wodurch freilich die Gefahr besteht, die Masse der einfachen Gläubigen aus der historischen Betrachtung auszublenden.²⁰ Der französische Ansatz hat demgegenüber den Vorzug, auch die Kirchengeschichte als Bestandteil der 'histoire des mentalités' zu betrachten, die wiederum als Bereich der 'histoire totale' zu verstehen ist. So kann dieses Konzept insgesamt definiert werden als „die sozialpsychologische Dimension des Versuchs, in aspektiver Forschung die ganze historische Wirklichkeit zu erfassen“.²¹ Aufgabe evangelikaler Historiker wäre es nun, diese methodischen Anregungen aufzugreifen und mit ihren spezifischen Fragestellungen zu verbinden. Damit könnte das erreicht werden, was Ernst Dassmann kürzlich zur Definition von Kirchengeschichte formuliert hat. Er versteht sie nämlich „als eine theologische Abhandlung ..., die Gottes Heil sich in der Geschichte verwirklichen sieht. Wenn Jesu Tod und Auferstehung Erlösung und Sündenvergebung gebracht haben, müssen sich ihre Folgen auch in der Geschichte aufweisen lassen. Selbstverständlich ist dieser Aufweis nicht objektivierbar; er ist auch nicht leicht. Aber wenn mit der Geschichte gegen die Kirche und mit dem real existierenden Christentum gegen die christliche Botschaft argumentiert wird, hat eine theologisch verstandene Kirchengeschichte mehr zu leisten als die Befriedigung historischer Neugier. Sie bekommt es mit dem Glauben selbst zu tun, weil dieser – zumindest subjektiv und für den einzelnen – von der Geschichte verunsichert oder gestärkt, keinesfalls aber in Ruhe gelassen wird.“²²

20 Das gilt etwa für die Überblicke von Moeller und Mühlenberg (wie Anm. 8); vgl. Ulrich Köpf, „Dogmengeschichte oder Theologiegeschichte?“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 85 (1988), S. 455-473, der die Theologiegeschichte aus der Kirchengeschichte herauslösen und ihr einen eigenständigen Rang geben möchte. Ferner 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); Nachdruck: 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; in Auseinandersetzung damit Friedrich de Boor, „Kirchengeschichte oder Auslegungsgeschichte?“, *Theologische Literaturzeitung* 97 (1972), Sp. 401-414 und Jaspert (wie Anm. 4), S. 76ff. Zuletzt nahm noch einmal Stellung Gerhard Ebeling, „Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87 (1990), S. 185-205.

21 Rieks (wie Anm. 18), S. 71.

22 Dassmann (wie Anm. 14), S. 5.

II. Zu einem neuen Großprojekt der Kirchengeschichtsschreibung

Es entspricht der geschilderten Situation des Forschungsstandes, daß das neueste Projekt zur Kirchengeschichtsschreibung aus Frankreich kommt. Es handelt sich um *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, herausgegeben von Charles Pietri (Alte Geschichte und Geistesgeschichte des antiken Christentums, Rom), André Vauchez (Mittelalterliche Geistes- und Mentalitätsgeschichte, Paris), Marc Venard (Geschichte der Neuzeit, Paris) und Jean-Marie Mayeur (Geschichte der Neuesten Zeit, Paris). Für die deutsche Ausgabe konnten ausgewiesene Gelehrte gewonnen werden, nämlich Norbert Brox (Alte Kirchengeschichte und Patrologie, Regensburg), Odilo Engels (Mittelalterliche Geschichte, Köln), Georg Kretschmar (Kirchengeschichte und Neues Testament, München), Kurt Meier (Neuere Kirchengeschichte, Leipzig) und Heribert Smolinsky (Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Freiburg). Darüber hinaus zeichnen für die einzelnen Bände Fachherausgeber verantwortlich. Das Gesamtwerk soll 13 Textbände und einen Registerband von jeweils ca. 1000 Seiten mit Farbtafeln und Schwarzweiß-Abbildungen umfassen.²³ Der Verlag Herder in Freiburg im Breisgau, der die deutsche Ausgabe besorgt, plant, jährlich voraussichtlich zwei Bände vorzulegen, so daß das Gesamtwerk Ende 1997 abgeschlossen wäre. Solche Ankündigungen sind freilich als vorläufig zu betrachten, es wäre schon ein Erfolg, wenn diese Kirchengeschichte vor der Jahrtausendwende zum Abschluß käme.

Die chronologische Aufteilung der Bände folgt teils traditionellen, teils unkonventionellen Grenzziehungen, die im einzelnen zu diskutieren sein werden. Für die Frühzeit sind vorgesehen die Bände *Das neue Volk Gottes (Ursprünge bis 250)*, *Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)* und *Der lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642)*. Auf das Mittelalter entfallen *Bischöfe, Mönche und Kaiser (642-1054)*, *Höhepunkte des Papsttums (1054-1274)* und *Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449)*. Der Schwerpunkt liegt, wie meist bei solchen Unternehmungen, in der Neuzeit und der Gegenwart, bestehend aus den Bänden *Von der Reform zur Reformation (1450-1530)*, *Das Zeitalter der Bekenntnisse (1530-1620/30)*, *Das Zeitalter des Rationalismus (1620/30-*

23 Siehe Anm. 1. Die folgenden Bände werden jeweils nach Erscheinen im Rezensionsteil von JET vorgestellt.

1750), *Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830), Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914), Erster und Zweiter Weltkrieg, Diktaturen und totalitäre Systeme (1914-1958) und Krisen und Erneuerung (1958 bis heute)*.

In einem knappen Vorwort zum Gesamtwerk bemerken die deutschen Herausgeber, die Geschichte des Christentums wolle keineswegs „nur den historischen Entwicklungsprozeß der römisch-katholischen Weltkirche“ behandeln. „Vielmehr wird hier das Christentum betont in universalgeschichtlicher Breite und in interkonfessionellem Rahmen sowie in seinen zeit- und geistesgeschichtlichen Verflechtungen gesehen.“ Zu diesem Anspruch heißt es ferner: „Dem Gesamtwerk eignet eine integrative Verknüpfung von Spiritualität und Lehre, von Institutionen- und Politikgeschichte, von kultur- und kunstgeschichtlichen Aspekten, von mentalitätsgeschichtlichen wie ethischen Problemen ... So bietet diese 'Geschichte des Christentums' ein Erlebnis lebendiger Anschauung von Weltgeschichte und ermöglicht darüber hinaus überraschende Einsichten für das Verständnis gegenwärtiger Zusammenhänge“ (S. V). Diese programmatischen Perspektiven zeigen eindeutig die Herkunft des Vorhabens aus der französischen Kirchengeschichtsschreibung, ihr Ertrag wird sich freilich erst nach Vorlage des Gesamtwerkes prüfen lassen. Über den methodischen Ansatz und das dem zugrundeliegende Verständnis von Kirchengeschichte hätte man gerne mehr gewußt, indes wurde aus nicht mitgeteilten Gründen auf eine chronologisch geordnete Vorlage der Bände verzichtet, und der bis jetzt (März 1992) vorliegende Band über das Spätmittelalter beginnt ohne eine theoretische Einleitung. Insgesamt gesehen ist das Vorhaben eindrucksvoll und verdient Beachtung. Ob es allerdings die hochgestimmten Worte des Werbeprospekts: „Ein Höhepunkt der Geschichtsschreibung für das 3. Jahrtausend; ein kulturelles Ereignis, für das es keine Entsprechung gibt“, einzulösen vermag, wird sich erst in einigen Jahren zeigen.

III. Zu Band 6 der 'Geschichte des Christentums'

Der von Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez edierte Band *Die Zeit der Zerreißproben (1274-1449)* hat jene Epoche zum Gegenstand, in der die Vereinigung der verschiedenen christlichen Kirchen zum letzten Mal vor der Gegenwart angestrebt wurde. Seine Eckdaten sind daher das Konzil von Lyon (1274) und das von Basel bzw. Ferrara/Florenz (1431-1449). Zu Recht betont Bernhard Schimmelpfennig als deutscher Herausgeber, daß hier zum ersten Mal versucht wurde, „alle Formen des Christseins für eine Epoche vorzustellen“ (S. IX). Die Gliederung, eine

erste große Herausforderung bei solch einem Werk, orientiert sich an der berühmten Bulle 'Unam sanctam catholicam' von Papst Bonifatius VIII. (1294-1303) aus dem Jahre 1302. Die Autoren bleiben allerdings nicht dessen Deutungsmustern verhaftet, sondern verändern die Thesen des Papstes in Fragen. Dementsprechend steht der erste Teil unter der Überschrift 'Eine Kirche?' (S. 17-346) und behandelt Aufbau und Institutionen der römischen wie der byzantinischen Kirche und der anderen orientalischen Kirchen, den Kirchenbegriff und seine Infragestellung durch Protest- und Häresiebewegungen. Bereits die Kapitelüberschriften zeigen, daß schon in dieser Zeit von der 'einen' Kirche nicht mehr die Rede sein konnte. Der zweite Teil 'Heilige Kirche?' (S. 349-564) wendet sich dem inneren Erscheinungsbild der Kirche zu und erörtert, immer getrennt nach römischer und byzantinischer Kirche, die Formen der Glaubensvermittlung, die Heilswege, sowie Sitten, Moral und Heiligung. Der dritte Teil 'Katholische Kirche' (S. 567-887) diskutiert zunächst allgemein das Verhältnis von Kirche und weltlicher Macht und skizziert dann in umfassender Weise die Lage der Kirche im französischen Königreich, auf den britischen Inseln, im Deutschen Reich, in den Mittelmeerländern sowie in Mittelost- und Nordeuropa. Darüber hinaus werden die Beziehungen zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens sowie das Verhältnis von Christen und Nichtchristen innerhalb (Araber in Spanien, Juden) und außerhalb der römischen Christenheit (Kreuzzüge, Missionsvorhaben) beschrieben. Der durchdachte Aufbau des Bandes ist ansprechend und überzeugend, wiewohl es bei dieser Methode thematischer Längsschnitte nicht ausbleiben konnte, daß manche Themen und Persönlichkeiten in sich überschneidender Weise mehrfach behandelt werden.²⁴

Formal und editorisch ist der Band überaus sorgfältig gearbeitet, was bei dem stattlichen Preis freilich auch erwartet werden darf. Der unterschiedliche Stil der elf Autoren, die meist mehrere Abschnitte beigesteuert haben, erleichtert dem Leser die Lektüre des umfangreichen Bandes. Manche schreiben geradezu spannend, so etwa André Vauchez, andere nüchtern bilanzierend und wieder andere recht knapp, dabei aber stets den Quellen unmittelbar folgend. Mit einem Übermaß an Gliederungsabschnitten (teilweise nur 2-3 Zeilen, z. B. S. 499, 502) sind die Beiträge von Marie-Hélène Congourdeau versehen, die den gesamten Bereich der byzantinischen Kirche übernommen hat.²⁵ Mit einer Ausnahme (Jerzy

24 Vgl. etwa zu den Konzilien S. 90ff, 284ff, 693ff und 836ff; zu Wyclif S. 91ff, 279ff, 338ff und 672ff.

Kloczowski aus Lublin) lehren alle Autoren an französischen Hochschulen, wodurch sich natürlich eine gewisse Gewichtung auch bei den Literaturangaben ergibt. Dabei darf nicht vergessen werden, daß es sich eben um eine Übersetzung eines zuerst 1990 in Paris erschienenen Buches handelt. Der deutsche Herausgeber hat nach eigenem Bekunden nur gelegentlich in den Text eingegriffen, hingegen die Anmerkungen häufiger bearbeitet. Das ist dem Band, obschon nicht in allen Teilen in gleicher Intensität, sehr zugute gekommen und erleichtert zumal dem deutschen Benutzer die Weiterarbeit. Anmerkungen und Literaturverzeichnisse (meist am Ende der insgesamt 60 Abschnitte) sind informativ, aber unterschiedlich benutzerfreundlich redigiert.²⁶ Eine eigentlich erreichbare Ikonographie der Kirche fehlt, obwohl dies durchaus zum Konzept der französischen Mentalitätsgeschichte gehört. Der Band ist zwar mit einer Reihe guter Farbtafeln, Schwarzweiß-Abbildungen und Karten ausgestattet, die indes fast nie dem Text zugeordnet werden.²⁷ In den Folgebänden müßte daher unbedingt auf eine Verzahnung von Text und Bild geachtet werden, ergibt sich doch erst aus der Kombination eine historische Quelle von unschätzbarem Wert.

Umfang und Stofffülle des Bandes machen es schwer, den Inhalt auf knappem Raum zu diskutieren. Fast immer gelingt es den Autoren, den Leser in die damalige Situation hineinzusetzen und so ein lebendiges Bild der Vergangenheit entstehen zu lassen. Ausgesprochen anregend und teilweise geradezu spannend ist etwa die Lektüre der Abschnitte über die Päpste und ihre Wähler (S. 31ff) sowie über die Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel (S. 90ff, 107ff). André Vauchez gelingt eine hervorragende Kurzdarstellung der spätmittelalterlichen Konzeptionen von Kirche mit treffenden Porträts von Wyclif und Hus (S. 264ff). Zu den Höhe-

25 Unnötig erscheint die Wiederholung der Zitierweisen zu Beginn ihrer Beiträge S. 132, 294, 393, 444, 496, 545, 610 und 812.

26 Abkürzungen werden oft nicht aufgelöst, so zum Beispiel S. 8 Anm. 19: COD und S. 330 Anm. 49: BISIME. Zeitschriftenaufsätze werden in den Literaturlisten teils mit, teils ohne Seitenangaben zitiert. Die hilfreichen Literaturverzeichnisse sind unterschiedlich gesetzt; vgl. S. 72 mit S. 131; und im Umfang ungleichgewichtig; vgl. S. 389ff mit S. 444. Hier wären in den folgenden Bänden noch Verbesserungen möglich.

27 Symptomatisch dafür ist der Verweis S. 413 und 428 auf Farbtafel 30, obwohl diese nicht durchnummeriert sind, gemeint ist wohl für S. 413 die Tafel gegenüber von S. 769 oben. Spekulativ ist die Bildunterschrift S. 290 und eigentlich unnötig die Abbildung der nach 962 entstandenen Kaiserkrone bei S. 417. Auch die Karten sind nicht optimal in den Text integriert. Ansätze zu einer Ikonographie werden S. 808 und 864 diskutiert.

punkten des Bandes gehört von dem gleichen Autor das Kapitel über Protest- und Häresiebewegungen (S. 315ff), das in der Schilderung des Umganges der Kirche mit Andersdenkenden von geradezu beklemmender Aktualität ist. Dabei werden auch methodische Anregungen vermittelt, so unter dem Stichwort der 'Inquisitionshäresien': In dem Bemühen, abweichende Glaubenshaltungen zu klassifizieren, wurden von der Inquisition manche Häresien im Grunde erst geschaffen (S. 316). Bestimmte Quellen sind vor diesem Hintergrund neu zu lesen, und es fragt sich, ob dieses quellenkritische Modell auf andere Epochen übertragbar ist. Eschatologische Strömungen, religiöse Volksbewegungen und mystisches Streben werden hier einfühlsam diskutiert, Frömmigkeitsformen also, die noch heute begegnen und zu Irritationen Anlaß geben. Wiederum von Vauchez stammt die überaus gelungene, konzise Darstellung der Heilswege in der römischen Kirche (S. 412ff). Heiligenverehrung, Einschätzung der Sakramente und Stellung zum Tod erhellen den Glauben der damaligen Menschen und zeigen darüber hinaus, wie austauschbar manche Strukturen selbst zwischen Mittelalter und Gegenwart sind. Das gilt ebenso für den gelungenen Abschnitt über die großen Prediger der Zeit (S. 538ff).

Diese Reihe ließe sich fortsetzen, wobei man gewiß auch manche Abschnitte kontrovers diskutieren könnte, einigen eine Straffung, anderen eine Erweiterung gut getan hätte.²⁸ Fragt man nach dem Ertrag des Bandes, so kann man sich getrost dem mit knappen Strichen das Wesentliche zusammenfassenden Rückblick des Herausgebers Mollat du Jourdin anvertrauen (S. 888-895). Er weist zunächst auf die schlichte, aber für alle Epochen gültige Tatsache hin, daß Kirche eben auch von Menschen geformt wird: „Da die Kirche ihre geistlichen Diener aus dem weltlichen Stand der Laien rekrutieren muß – wie Soldaten aus dem Zivilstand –, verdankt sie ihre schlimmsten Seiten ebenso wie ihre besten diesen weltlichen Christen. Gegensätze kennzeichnen daher diese zwar religiös ausgerichtete, aber von den Einflüssen des sozialen Milieus allenthalben durchtränkte Gesellschaft.“²⁹ Hier muß die Kritik ansetzen, auch die am Papsttum, das gerade in jener Epoche „die Tatsache der Unvereinbarkeit von Evangelium und dem Anspruch Cäsars“ vergaß (S. 888). Die Men-

28 S. 523ff wird die *devotio moderna* recht knapp behandelt; dazu jetzt Nikolaus Staubach, „Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der *Devotio moderna*“, *Frühmittelalterliche Studien* 25 (1991), S. 418-461; S. 567ff dagegen ist etwas ausführlich geraten.

29 S. 888; gerade hier zeigt sich die Berechtigung des Ansatzes der Mentalitätsgeschichte.

schen des Spätmittelalters wußten dabei durchaus zu differenzieren, wie die namentlich in England und in Deutschland schon länger virulenten antirömischen Einstellungen konkretisieren, aus denen dann die Nationalkirchen erwachsen. Damit zeigt sich auch die Berechtigung der Fragezeichen bei den Überschriften der drei Buchteile, denn von der Realität der einen Christenheit unter der unanfechtbaren und unangefochtenen Autorität des Papstes kann für das Spätmittelalter nicht mehr die Rede sein. Entscheidend dazu beigetragen haben tiefgreifende Mißverständnisse und Uneinigkeiten über die Frage nach dem Wesen der Kirche und der Einfluß rationalistischer Strömungen, wie er bei Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham festzustellen ist. Von daher nimmt es nicht wunder, daß auch die Christen der Zeit 'zerrissen' waren. „Ein außerordentlich feines Gespür für die Strömungen der Zeit kontrastierte mit einer außerordentlich großen Unstetigkeit der Stimmungen“ (S. 890). Die Gläubigen wurden dabei kaum von den Fragen bewegt, die in traditionellen Darstellungen der Epoche im Vordergrund stehen. „Ob der Papst in Avignon gewählt worden war, in Rom oder in Pisa, belastete das Gewissen eines bretonischen Fischers oder eines bayerischen Ackerbauern herzlich wenig“ (ebd.). Bei ihnen „schwankte das Sündenverständnis zwischen der Nichteinhaltung vorgeschriebener Regeln einerseits und dem Bewußtsein einer persönlichen, ganz konkret begangenen Schuld andererseits“ (S. 891). In geradezu modern anmutender Weise wollten die einfachen Christen in ihrer Hinwendung zu Gott selbst entscheiden unter den ihnen zugänglichen Formen der Frömmigkeit, weshalb der mittelalterliche Antiklerikalismus auch nicht antireligiös war. Die herkömmlichen Forschungsmeinungen der Trennung von Elite- und Volksreligion und von der vorherrschenden Sünden- und Todesangst des Spätmittelalters bedürfen vor diesem Hintergrund einer Revision. „Ist“ es, so fragt Mollat du Jourdin berechtigterweise, „nicht sinnvoller, zwischen den volkstümlichen Formen der Frömmigkeit einerseits und ihren verfeinerten Formen andererseits zu unterscheiden, die allen zugänglich und über alle gesellschaftlichen Unterschiede hinweg verbreitet waren und nicht der sozialen Schicht, sondern dem persönlichen geistlichen Niveau und Bedürfnis entsprachen?“ (S. 892) Gegen die These von der Todesangst, die seit Johan Huizingas Forschungen³⁰ für Generationen das Bild dieser

30 Johan Huizinga, *Herbst des Mittelalters: Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden* (Stuttgart, 1975; zuerst 1919; seitdem zahlreiche Auflagen).

Epoche geprägt hat, spricht die nachweisbare, „von überschäumender Vitalität begleitete Hoffnung“ (ebd.), die auf dem ungebrochenen Glauben an die Übertragbarkeit und Teilhabe an den Verdiensten des Erlösers und der Heiligen basiert.

Aus seinen Möglichkeiten heraus verstanden, war das Spätmittelalter also durchaus 'normal', auch in der gewiß nur schemenhaft erkennbaren Anfrage der Laien nach Übereinstimmung der kirchlichen Lehre mit den Ursprüngen des Glaubens. Ihr Drang nach Zugang zu dem biblischen Text, der noch immer den Geistlichen vorbehalten blieb, obwohl doch immer mehr Leute lesen konnten und sich die neue Technik des Buchdrucks abzeichnete, und nach der Kommunion in beiderlei Gestalt, von den Hussiten mit Macht vorgebracht, zeigte freilich schon das Kommen einer neuen Epoche. Für das Spätmittelalter aber gilt zusammenfassend, was man so auch über andere Epochen sagen könnte: Es „liegen in diesem zerrissenen, sich nach Einheit sehrenden Zeitalter die Gegensätze eng beieinander. Aus völlig entgegengesetzten Schlüssen ergibt sich für uns ein Bild der westlichen Gesellschaft als ... eines einzigartigen Nebeneinanders von 'diabolischem Fieber' und einem unlöschbaren 'Durst nach dem Göttlichen'“ (S. 894).

IV. Zum Nutzen des Werkes für Evangelikale

Nun könnte gewiß der eine oder andere fragen, was denn ein solches Werk mit evangelikaler Theologie zu tun habe. Ganz abgesehen davon, daß schon eine solche Frage ein merkwürdiges Verständnis von wissenschaftlicher Arbeit offenbart, an der doch zunächst einmal grundsätzlich alle beteiligt sein sollten, lassen sich durchaus eine Reihe von Gründen geltend machen, von denen abschließend einige kurz genannt seien.

Erstens ist die Kirchengeschichte wie die Profangeschichte unteilbar, sie verlangt daher in ihrer Gesamtheit die Aufmerksamkeit des Forschers. Natürlich hat jeder sein Spezialgebiet, er kann es aber nur dann sachgemäß vertreten, wenn er es in den Ablauf der Geschichte einzuordnen versteht. Selbstverständlich werden sich Evangelikale Bereichen wie Pietismus und Erweckungsbewegung besonders zuwenden, aber diese sind trotz ihrer Bedeutung nur Ausschnitte. In noch viel stärkerem Maße als bisher müßte gerade mit den Methoden der Mentalitätsgeschichte erforscht werden, wie sie sozial- und frömmigkeitsgeschichtlich mit ihrer Zeit verflochten sind und auf welchen Fundamenten sie basieren.

Zweitens sind auch Evangelikale nicht frei von paradigmatischen Vorentscheidungen bis hin zur Instrumentalisierung von bestimmten Geschichtsbildern. Die Beschäftigung mit einem Werk wie dem hier vorge-

stellten verhilft zu Kenntnissen, die noch immer den Erkenntnissen vor-
ausgehen sollten, und zur Überwindung von Vorurteilen über frühere
Epochen der Kirchengeschichte. Sie kann nicht zuletzt wegen anderer,
nicht so vertrauter Methoden und Perspektiven vor affirmativer Ge-
schichtsbetrachtung bewahren.

Drittens gehört es schlicht zur wissenschaftlichen Redlichkeit, in dem
jeweiligen Fachgebiet möglichst alle – zumindest tendenziell, faktisch ist
das heute kaum mehr erreichbar – Publikationen zu registrieren, egal aus
welchem Lager sie kommen. Berechtigterweise werfen Evangelikale den
Universitätstheologen vor, daß diese im Gegensatz etwa zu ihren angel-
sächsischen Kollegen die evangelikale Literatur weithin ignorieren. Ein
solches Vorgehen ist in höchstem Maße unwissenschaftlich und fällt auf
seine Anwender zurück. Evangelikale sollten sich solche Berührungsäng-
ste versagen.

Viertens kann die Geschichte des Christentums Anlaß zur kritischen
Überprüfung der eigenen Arbeit geben. Ist es übertrieben zu sagen, daß
die Evangelikalen gerade auf dem Gebiet der Kirchengeschichte noch
wissenschaftlichen Nachholbedarf haben? Sicherlich liegen ihre Arbeits-
schwerpunkte aus verständlichen Gründen auf anderen Feldern, das ent-
hebt sie aber nicht der Pflicht, auch hier tätig zu werden. Die Anglei-
chung der Kirchen- an die Profangeschichte und das Ausblenden der
geistlichen Perspektive wird zu Recht beklagt. Aber die Markierung eines
Forschungsdefizits ist eine Sache, die Schaffung einer Alternative
eine andere.

Lutz E. v. Padberg

Das ewige Schicksal früh verstorbenen Kinder

Was geschieht mit Kleinkindern, wenn sie sterben? Mit Kindern, die abgetrieben werden, mit Kindern, die tot zur Welt kommen, mit Kindern, die während der ersten Lebensjahre sterben? Wartet der Himmel auf diese Kinder, oder die Hölle?

Es handelt sich dabei nicht um eine trockene Frage, die bloß Gegenstand theoretischer Spekulationen einiger Theologen ist. Viele gläubige Eltern bewegt diese Frage. Müssen sie ständig zittern, daß eines ihrer geliebten Kinder stirbt, bevor es eine Entscheidung für Jesus getroffen hat und dann verlorengelht? Und, als Reaktion auf diese Befürchtung: Sollen die Eltern auf eine möglichst frühe Entscheidung hinarbeiten? (Dieses „Hinarbeiten“ kann dann leicht zu einem Drängen werden.)

Es handelt sich hierbei – wie wir noch sehen werden – auch um ein quantitativ erstrangiges Problem. Im allgemeinen wird es ja eher als Ausnahme, als „Sonderfall“ betrachtet, den man beim Thema der Errettung entweder bloß nebenbei streift oder überhaupt ignoriert.

Ich möchte hier alle möglichen Antworten durchgehen. Jede der möglichen Alternativen hat ihre Probleme, die sich bei sorgfältigem Durchdenken zum Teil sogar als sehr groß erweisen.

Wenn ich hier den Begriff „Kleinkinder“ gebrauche, meine ich durchwegs Kinder vor Erreichen jener Alters- oder Reifegrenze, bis zu der man sich die Kinder als persönlich unschuldig vorstellt – ohne daß es nötig ist, diese Grenze jetzt genauer festzulegen.

1. Alle Kleinkinder werden gerettet

Dafür spricht, daß sie ohne Tatschuld sind. – Man könnte hier auch auf Jesu äußerst positive Haltung gegenüber den Kindern hinweisen (Mt 19,14 und 18,2-4). Oft wird Davids Erwartung, dereinst zu seinem verstorbenen Sohn zu gehen, zitiert (2. Sam 12,23). Hier beschreibt David aber vermutlich bloß die 'Einbahn' unseres Erfahrungshorizontes: Lebende werden zu Toten, aber nicht umgekehrt.

Gegen die automatische Rettung aller Kleinkinder spricht: Es ist ja nicht so, daß der neugeborene (genauer: neugezeugte) Mensch in enger Gemeinschaft mit Gott lebt bis zu jenem Zeitpunkt, wo er erstmals bewußt sündigt, sondern er wird bereits in die Trennung von Gott hineingeboren. Psalm 51,7 weist in diese Richtung. (Allerdings gibt es auch die Ansicht, daß man den geistlichen Zustand Neugeborener als „geistlich neutral“ ansehen sollte – erst im Laufe der Jahre entwickelt sich das Kind aufgrund eigener Entscheidungen in eine bestimmte Richtung).

Dagegen spricht aber auch die riesige Zahl dieser Kleinkinder. Schon Hermann CREMER schrieb im Kapitel *Über das Kindersterben*: „ist es nicht vielleicht die Hälfte der Menschheit, die zu Grabe getragen wird, ehe sie weiß, was leben heißt?“¹

Rechnen wir einmal ganz grob: In medizinisch gut versorgten Ländern ist die Abtreibungsrate sehr hoch – manche Schätzungen gehen bis zu einer Abtreibung pro Geburt. In unterentwickelten Ländern (der Vergangenheit und Gegenwart) gibt es zwar kaum Abtreibungen, aber eine hohe Kindersterblichkeit. Daneben gibt es überall einen Anteil von Fehlgeburten. Zumindest in früheren Zeiten wurden viele neugeborene Kinder getötet, vor allem Mädchen. Auch religiöse Kinderopfer gab es. Alles in allem kann als grobe Schätzung gelten, daß die Hälfte aller gezeugten Menschen nie in ein Alter persönlicher geistlicher Entscheidungsfähigkeit kam. Diese wären dann alle automatisch im Himmel.

Nun betrachten wir die andere Hälfte, also jene Menschen, die ein gewisses Alter erreichten. Die Spitzenwerte für den Anteil wiedergeborener Christen in der Bevölkerung eines größeren Landes liegen etwa bei 5%. Der Normalfall ist aber wesentlich geringer. Rechnen wir einmal im Durchschnitt mit 1%. Also 1% von der Hälfte aller Menschen, das sind 0.5% der gesamten Menschheit. Die menschliche Bevölkerung des Himmels würde demnach aus den 50% Kleinkindern plus 0.5% Wiedergeborenen bestehen. (Die Frage, was mit denen ist, die nie vom Evangelium gehört haben, einmal ausgeklammert. Eine andere Gruppe, die gläubigen Juden zur Zeit des AT, fällt zahlenmäßig nicht ins Gewicht.) 99% der menschlichen Himmelsbewohner wären also Kleinkinder, die nie eine – positive oder negative – Entscheidung für Jesus getroffen haben. Bilder vom zukünftigen Himmel – wie etwa in der Johannes-Offenbarung geliefert – müßten demnach vor allem diese Kleinkinder erwähnen (welche Gestalt auch immer sie dann im Himmel haben werden, so sind es jedenfalls Menschen, die nie eine geistliche Entscheidung getroffen haben). Die winzige Minderheit wiedergeborener Christen, die daneben auch im Himmel sind, ist demgegenüber vernachlässigbar. Sie könnte vielleicht in einer Nebenbemerkung erwähnt werden: 'und dann sah ich in einer kleinen Ecke auch noch ein paar Christen ...'

Dagegen spricht schließlich auch, wie schwerwiegend demnach das Erreichen einer bestimmten Alters- oder Reifegrenze wäre. Hier kommt

1 In seinem Buch *Jenseits des Grabes. Vom Leben nach dem Tode*. 1923, Nachdruck Gießen 1987, S. 83

es zu einem totalen Umschwung: Denn bis dahin ist der Mensch automatisch gerettet, und ab da ist seine Rettungswahrscheinlichkeit äußerst gering.² Jedenfalls gilt das, wenn die Heilsnotwendigkeit der Wiedergeburt vertreten wird. Wenn nicht, kann die Rettungswahrscheinlichkeit auch durchaus größer sein.

Diese gewichtigen Einwände werden weithin nicht bedacht, und so erfreut sich die Annahme der Errettung aller Kleinkinder großer Beliebtheit unter den Christen. Sie wurde von dem oben erwähnten Hermann CREMER (S. 86) vertreten, aber wohl auch von J. Oswald SANDERS. Sanders sieht in seinem Buch *Und die Menschen ohne Evangelium?* für diese nicht evangelisierten Menschen wenig Rettungs-Chancen, sagt aber daneben doch auch, „daß die landläufige evangelische Überzeugung dahin geht, Kinder für gerettet zu halten“³, und läßt diese Überzeugung stehen. Im Hinblick auf Kinder, die zu früh gestorben sind, auf Abgetriebene und auf Geisteskranke meint Werner GITT: „So dürfen wir gewiß sein, daß die vorgenannten Personen nicht der Verdammnis verfallen.“⁴ Wer diese Ansicht vertritt, muß aber auch darauf achten, daß er dabei konsequent ist. Kann er dann gleichzeitig noch behaupten: „In Gottes Himmel gibt es einmal nur Freiwillige und keine Zwangseinquartierten?“⁵ Wenn Menschen, die zu früh gestorben sind, um eine eigene Entscheidung treffen zu können, automatisch im Himmel landen, kann man nicht sagen, daß sie „freiwillig“ dort sind – außer man rechnet mit der Möglichkeit, daß sie *nach dem Tod* noch eine Entscheidung treffen können. Diese Möglichkeit schließt Gitt aber in seinem Buch *Schuf Gott durch Evolution?* ausdrücklich aus, indem er dort über die Wiedergeburt sagt: „Dieser Vorgang im irdischen Leben eines Menschen ist notwendig, um das Heil zu erlangen.“⁶ Gitts Einzelbehauptungen lassen sich also kaum zu einem widerspruchsfreien System zusammenfügen.

2 Egal, ob man die Grenze jetzt z. B. bei 1 Jahr, bei 3, 5 oder 7 Jahren ansetzt: Wie wenige aller 7jährigen der ganzen Erde sind wohl wiedergeborene Christen! Das gilt auch für die Kinder von Christen.

3 Gießen 1968, S. 37

4 In seinem Buch *Fragen – die immer wieder gestellt werden*, Bielefeld ⁷1990, S. 71-73

5 ebd. S. 65

6 Neuhausen-Stuttgart ²1990, S. 55; ausführlicher S. 43- 47

2. Alle Kleinkinder gehen verloren

Dafür spricht die schon unter 1 erwähnte Trennung des Menschen von Gott bereits ab der Zeugung.

Dagegen spricht das damit verbundene Gottesbild: es handelt sich um einen ziemlich gleichgültigen Gott, der eine riesige Zahl von Menschen verlorengehen läßt (ohne daß diese sich so entschieden hätten oder die Möglichkeit gehabt hätten, ihr Schicksal zu wenden). Dieses Gottesbild widerspricht nicht nur unserem Wunschdenken, sondern auch der biblischen Geschichte, wo Gott zeigt, daß er bis zum Äußersten geht, um möglichst viele Menschen zu retten.

Diese Position wird kaum ausdrücklich vertreten, aber die Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Wiedergeburt beinhaltet in Verbindung mit der Annahme, daß es nach dem irdischen Tod keine Entscheidungsmöglichkeit mehr gibt, zwangsläufig diese Position.

3. Die Kleinkinder von Christen werden gerettet

Dafür könnte 1. Kor 7,14 angeführt werden: Die Kinder eines Gläubigen sind heilig. Doch auch der ungläubige Ehepartner ist durch den gläubigen Partner *geheiligt*, ohne deswegen *gerettet* zu sein.

Dagegen spricht: Das Heil ist kein Erbgut, das genetisch, gleichsam beim Zeugungsvorgang, weitergegeben wird.

Mitunter werden auch für die vor der Christwerdung der Eltern gestorbenen Kinder Rettungs-Wege ausgedacht: Diese Kinder werden im Gebet rückwirkend Gott übereignet. (Diese Praxis erinnert an die Mormonen, die intensive Ahnenforschung betreiben, um sich dann stellvertretend für möglichst viele Vorfahren taufen zu lassen.) Wenn ein solches stellvertretendes Übereignen möglich ist: Warum dann nur für die Kinder von Gläubigen? Warum tun wir es dann nicht auch für alle anderen (früh verstorbenen) Kinder? Oder geht es bloß um die seelische Beruhigung der gläubigen Eltern? Überhaupt habe ich den Verdacht, daß diese Alternative dem Wunschdenken derer entspringt, die prinzipiell die Argumentation für Alternative 2 richtig finden, aber nun die für gläubige Eltern unangenehmen Konsequenzen abmildern wollen (Hauptsache, *unsere* Kinder sind gerettet, die anderen sind uns nicht so wichtig ...). Nebenbei bemerkt, beruht diese Praxis auf der Vorstellung von einem „stellvertretenden Glauben“, den wir ansonsten ja scharf ablehnen – etwa bei der Taufwiedergeburtstheorie, oder beim für Tote dargebrachten röm.-kath. Meßopfer.

4. Die zum Heil prädestinierten Kleinkinder werden gerettet

Mit „Prädestination“ (= Vorherbestimmung) ist gemeint: Gott hat einige Menschen aufgrund seiner eigenen, völlig freien Entscheidung, unabhängig vom Wollen oder Handeln der betreffenden Menschen, zum Heil prädestiniert, darunter auch Kleinkinder. Diese Vorherbestimmten werden gerettet, alle anderen nicht.

Dagegen spricht alles, was gegen die Lehre von der Prädestination spricht. Im Hinblick auf die Kleinkinder tritt dieser Lehre in völliger Ungeschütztheit entgegen: Wir sehen einen Gott, der ganz willkürlich, ohne daß irgendein Unterschied zwischen den Handlungen/Entscheidungen der Menschen vorliegen würde, die einen für den Himmel und die anderen für die Hölle bestimmt. (Als biblischer Hauptbeleg für die Prädestination gilt Römer 9.)

5. Jene, die sich beim Älterwerden für Jesus entschieden hätten, werden gerettet

Die Überlegung dabei ist, daß Gott ja weiß, wie sich die Menschen, wären sie größer geworden, einmal entschieden *hätten*. Dementsprechend ergibt sich ihr ewiges Schicksal. Als biblische Begründung könnte auf Mt 11,21-24 verwiesen werden, wo Jesus sagt, daß die Bewohner von Tyrus, Sidon und Sodom umgekehrt wären, hätten sie Jesu Wunder erlebt.

Dagegen spricht, daß dabei wesentliche Entscheidungen in einer Scheinwelt fallen. (Und zwar etwa genauso viele wie in der wirklichen Welt!) Gottes Urteile auf der Grundlage dessen, was geschehen wäre, könnten in ihrer Berechtigung leicht angefochten werden. - Diese Möglichkeit wird von Andreas SYMANK erwogen.⁷

6. Jene Kleinkinder, bei denen Gott eine spätere Entscheidung für ihn vorhersieht, bewahrt er, so daß sie das nötige Alter erreichen

Alle jene, die zu früh sterben, sind demnach solche, die sich auch nicht für Gott entschieden hätten, wenn sie größer geworden wären (sie gehen also verloren).

⁷ Werden alle Menschen gerettet? Überlegungen zur Allversöhnung, Genf 1982, S. 93f

Dagegen spricht: Diese zu früh gestorbenen Menschen könnten es als ungerecht ansehen, daß sie (in Adam) verurteilt wurden, ohne individuell schuldig geworden zu sein, und – im Unterschied zu vielen anderen Menschen – auch keine Chance zur Rettung hatten.

7. Zwischen Gott und dem Kleinkind gibt es eine für Außenstehende unbeobachtbare Kommunikation

Kann Gott nur über den Verstand des Menschen mit diesem kommunizieren? Falls Gott über den Verstand hinausgehende Möglichkeiten hat, dann hat er auch Zugang zu verstandesmäßig noch wenig entwickelten Menschen wie Kleinkindern. Wenngleich deren Verstand noch nicht so weit entwickelt ist, können demnach Kleinkinder doch auf Gott reagieren. Entsprechend ihrer Reaktion entscheidet sich ihr ewiges Schicksal. Zwar ist von einer Beziehung zu Gott bei einem Kleinkind wenig sichtbar, dennoch ist zu bedenken: Auch beim wiedergeborenen Christen wird Gottes Wirken erst nach und nach auch für Außenstehende erkennbar, und die Reaktionsmöglichkeiten für Kleinkinder sind eben stärker eingeschränkt.⁸

8. Es gibt noch Entscheidungsmöglichkeiten nach dem Tod

Dafür spricht: Denken wir daran, wie wichtig die Jahre des Christseins für uns waren, welche Reifung sie bewirkt haben. Das macht uns bewußt, wie wesentlich solche Reifeprozesse sind. Sollte man annehmen, daß im Himmel jene Menschen, die sich erst kurz vor ihrem Tod entschieden haben, ohne jede solche Reifung verbleiben? Wenn man aber prinzipiell zugesteht, daß es auch nach dem Tod Entscheidungen und Reifeprozesse gibt, ist man von der Möglichkeit einer Entscheidung für Jesus nicht mehr so weit entfernt. (Dieses Problem haben auch jene, die mit der automatischen Errettung einiger oder aller Kleinkinder rechnen: Machen diese dann nach ihrem Tod doch noch Reifeprozesse durch, oder bleiben sie ewig in ihrem seelisch und geistlich unreifen Zustand?)

Als biblische Begründung dieser Alternative wird 1. Petr 3,19 (Jesus predigte den Geistern im Gefängnis) und 4,6 (den Toten wurde das Evangelium verkündet) genannt. Die Bedeutung dieser Stellen ist allerdings unklar.

8 Auf diese Alternative wies mich Ulrike Leichte hin.

Sollte diese Alternative stimmen, ergäben sich auch entsprechende Konsequenzen für jene Menschen, die nie von Jesus gehört haben.

Dagegen können einige Bibelstellen angeführt werden: Luk 16,26 (der reiche Mann und der arme Lazarus) oder Hebr 9,27 (nach dem Sterben kommt das Gericht).

Unangenehm an dieser Alternative ist auch, daß bisher völlig klar ersichene Abgrenzungen schwieriger werden: Vor allem gegenüber der röm.-kath. Lehre vom Fegefeuer. Dann vielleicht auch gegenüber esoterischen Vorstellungen von einer Reinkarnation, vom Astralleib und dem Durchwandern mehrerer Sphären, und auch gegenüber der Allversöhnung.

Mit der Möglichkeit von Entscheidungen nach dem Tod rechnen etwa Hermann CREMER (S. 78-82), Gerhard BERGMANN⁹ oder Arthur E. WILDER SMITH¹⁰.

Eine besondere, gegenwärtig vor allem von den Zeugen Jehovas vertretene Variante sieht so aus, daß viele ungläubig verstorbene Menschen während des 1000jährigen Reiches zum Leben erweckt werden und dann die Chance haben, zum Glauben zu kommen.

Gegen die meisten Alternativen kann man einwenden, daß sie sich biblisch und/oder erfahrungsmäßig kaum begründen lassen, also spekulativ sind.

Noch eine weitere Position ist sehr verbreitet: „Wir wissen die Antwort nicht, aber wir vertrauen darauf, daß Gott gerecht ist.“ Ich respektiere diese Position. Wer sie vertritt, sollte sie aber auch konsequent vertreten. Und das bedeutet, daß er auch die im Umfeld liegenden Fragen offenlassen muß. Denn aus der Beantwortung der Frage nach dem ewigen Schicksal früh verstorbener Kinder können sich auch Konsequenzen im Hinblick etwa auf die Menschen ohne Evangelium oder auf Entscheidungsmöglichkeiten nach dem Tod ergeben. Wer die eine Frage offenlassen will, sollte dann auch die anderen Fragen offenlassen.

Franz Stuhlhofer

9 *Leben nach dem Tode?* Gladbeck 1960, S. 28-31

10 *Allversöhnung: Ausweg oder Irrweg?* [= Prodromus-Serie Nr. 5], 2.Aufl.1985, S. 61 u. 67.

„Fraternidade Teológica Latino-Americana,
Seção Brasil“ - der brasilianische
„Arbeitskreis für evangelikale Theologie“.

Eine Einladung zum Gespräch.

Einführung

Distanz bewirken nicht nur der Atlantik und die portugiesische Sprache; die Christenheit (und in ihr die evangelikalen Gruppen) Brasiliens (wie auch Lateinamerikas insgesamt) zeigt sich ihrer eigenständigen Situation und Aufgabe innerhalb des Ganzen des universalen Leibes Jesu Christi zunehmend bewußt. Und doch: Unterschiedliche Akzente müssen dann nicht bereits als solche trennen, sondern können befruchtend wirken, wenn sie miteinander in Verbindung gebracht werden, wenn gegenseitiges Hören geübt wird.

Vieles geschieht in den Kirchen dieses großen Landes, was „drüben“ einfach deshalb nicht verstanden (und häufig auch nicht zur Kenntnis genommen) wird, weil die Sprachbarriere unüberwindlich ist. Die vorliegende Untersuchung will daher in erster Linie Übersetzungshilfe sein, die zum daran anschließenden Austausch und zur gemeinsamen Arbeit anregen möchte. Daher berichtet sie zunächst von der Entstehung, sowie von der vorgenommenen Standortbestimmung der „Fraternidade“ und erörtert dann anhand einiger zentraler Themenbereiche, wie die theologische Arbeit in der Bruderschaft konkret wahrgenommen wird.

Als Basis für diese Informationen dienen die seit 1983 erschienenen (und bis einschließlich 1990 berücksichtigten) Ausgaben des „Boletim Teológico“ (abgk. BT); dieses stellt das theologische Sprachrohr der „Fraternidade Teológica Latino-Americana, Seção Brasil“ („Lateinamerikanische theologische Bruderschaft, Sektion Brasilien“; abgk. FTL-B) dar.

Am Schluß treten wir anhand von Beobachtungen und Anfragen selbst in das Gespräch ein, um dabei einige Schwerpunkte der theologischen Verantwortung, wie sie von der Christenheit *weltweit* gefordert wird, anzuzeigen.

1. Wesen und Werden der „Fraternidade Teológica Latino-Americana, Seção Brasil“

1.1 Zur Geschichte der FTL-B

Der 1966 in Berlin veranstaltete Weltevangelisationskongreß führte 1969 zum I. Lateinamerikanischen Evangelisationskongreß (CLADE I) in Bogotá. Dort wurde die „Fraternidade Teológica Latino-Americana“ gegründet. In ihr begegnet „die visionäre Kraft einer Gruppe von evangelischen Denkern, die der biblischen Botschaft treu sein und mit ihr die Bedürfnisse des Kontinents in den Blick nehmen wollen.“¹ Die theologische Arbeit manifestiert sich vor allem in nationalen bzw. kontinentalen Konsultationen und Kongressen², sowie in Publikationen, die häufig den Ertrag dieser Tagungen zum Inhalt haben.³

Bereits das Emblem der „Fraternidade“ umschreibt die Aufgabenfelder, in die sie sich gestellt sieht. Es wird in folgender Weise gedeutet: Das Symbol „repräsentiert die Bedürfnisse des Menschen innerhalb seines konkreten Kontextes: den Olivenzweig (= der Friede), die Waage (= die Gerechtigkeit), die Brote und Fische (= den täglichen Unterhalt) und Alpha und Omega (= das Wort), jeweils im Licht des Kreuzes.“⁴

Schwerpunktmäßig konzentriert sich die theologische Arbeit auf Biblische Theologie, Ethik, Geschichte und Struktur der Kirche, Glaube und Kultur, christliche und theologische Ausbildung, Pastoraltheologie, Mission und Evangelisation.⁵ Dabei verfolgt sie insbesondere drei Zielsetzungen:

„a) Förderung der Reflexion im Bereich des Evangeliums und seiner Bedeutung für den Menschen und die Gesellschaft in Brasilien. Damit wird sie die Entwicklung eines evangelischen Denkens fördern, das sowohl dem Wort Gottes, als auch den durch das Leben und die brasilianische Welt gestellten Fragen Aufmerksamkeit schenkt. Für die Reflexion

1 R. Gutiérrez Cortéz, „A proposta teológica da FTL“ (Der theologische Ansatz der FTL), in: BT 9, São Leopoldo 1989, 58.

2 Vgl. den Tätigkeitsbericht des Generalsekretärs der FTL, C. René Padilla, „Relatório do Secretário Geral à V Assembléia Geral da FTL, 1984 – 1988“, in: BT 9, a. a. O., 67-74.

3 Als Themen begegnen vor allem die Bereiche Biblische Theologie (Hermeneutik), Sozialethik (Die Evangelikalen und die politische Macht; Armut), Kirche und Mission (Mission in der Großstadt), theologische Ausbildung.

4 BT 1, São Leopoldo 1983, 4. Umschlagseite.

5 Vgl. Artikel 3 der Statuten der FTL, in: BT 1, a. a. O., 10f.

wird der normative Charakter der Bibel als geschriebenem Wort Gottes anerkannt, in dem unter der Leitung des Geistes die biblische Botschaft in ihrer Beziehung zu den Bedingtheiten (*relatividades*) der konkreten historischen Situation gehört wird.

b) Die Errichtung einer Gesprächsbasis zwischen Denkern, die Jesus Christus als Erretter und Herrn bezeugen, und die bereit sind, ihre Reflektionsarbeit im Licht der Bibel zu vollziehen, um das Evangelium innerhalb der lateinamerikanischen Kulturen bekanntzumachen.

c) Leistung eines Beitrags zum Leben und zur Mission der evangelischen Kirchen in Brasilien und Lateinamerika, ohne in ihrem jeweiligen Namen sprechen zu wollen, noch die Stellung eines Pressesprechers in Brasilien einzunehmen.⁶

In dem theologischen Prozeß, der durch die Pole „Bibel“ und „Kontext“ in Gang gehalten wird, kommt dem Begriff „Reich (Gottes)“ mehr und mehr die hermeneutische Schlüsselstellung zu: Die biblische Botschaft bestimmt die Richtung, die Gegebenheiten des Kontextes umreißen die Herausforderung, die „integrale Mission“ zielt „auf die Verwandlung der ganzen Gesellschaft und der ganzen Schöpfung, aber weiß, daß diese Verwandlung mit dem Volk Gottes beginnt.“⁷ Dies wird später im einzelnen zu zeigen sein.

1.2 Zur Bestimmung des theologischen Standortes der FTL-B.

In Heft 5 finden sich zwei größere Arbeiten, in denen die Auseinandersetzung mit „westlicher“ (d. h. europäischer und nordamerikanischer), sowie lateinamerikanischer Theologie geführt und dabei eine gewisse Standortbestimmung vorgenommen wird.

1.2.1 Zunächst unternimmt Ismael E. Amaya „Eine Kritik der westlichen theologischen Strömungen“.⁸

Kennzeichen der „traditionellen westlichen Theologie“ ist die systematische/dogmatische Vorgehensweise. Dabei kommen eher philosophische

6 Aus dem 4. Artikel der Statuten der FTL-B, in: BT 5, São Leopoldo 1985, 111. Die Statuten der brasilianischen FTL lehnen sich in ihren Zielen eng an die der „Mutter“-FTL an, ersetzen jedoch in der Regel „Lateinamerika“ durch „Brasilien“.

7 Cortéz, a. a. O., 65.

8 „Uma crítica das correntes teológicas ocidentais“, in: BT 5, a. a. O., 5-25.

als biblische Kriterien zur Anwendung. Bibelzitate belegen lediglich den durch die kirchliche Tradition bereits vorgeprägten Inhalt von Glaubensaussagen. „Die Quelle der dogmatischen Theologie ist nicht die Bibel allein, sondern die durch die Tradition der Kirche ausgelegte Bibel.“⁹ Vom Mittelalter bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts wird die Theologie weitgehend von diesem Verfahren bestimmt. Das reformatorische „sola scriptura“ bildet darin lediglich eine bald vergessene Episode.

Im 20. Jahrhundert lassen sich vier Grundformen unterscheiden, in denen im Westen versucht wird, auf die „wissenschaftliche Revolution“ theologisch zu reagieren: Der „wissenschaftliche Modernismus“, der „evangelische Liberalismus“, der „Fundamentalismus“ und die „Neo-Orthodoxie“ (lutherischer oder calvinistischer Prägung).

Die „Schwächen der westlichen Theologie“ sind mit den Faktoren „Ideologie“ und „Technologie“ verknüpft:

a) Nach dem Soziologen Alexis de Tocqueville ist jede Religion mit einer ihr entsprechenden politischen Anschauung verbunden.¹⁰ So verstehen sich etwa die Vereinigten Staaten in Analogie zu Befreiung und Exodus des Volkes Israel als das „neue Israel“: „Die Motivation für die kolossale Anstrengung, ein gigantisches Missionsunternehmen rund um die Welt zu unterhalten, ist zum großen Teil in der Überzeugung begründet, daß Gott Amerika, besonders das angelsächsische Amerika, zum *Gefäß der Erlösung* der Welt gemacht habe.“¹¹

Weil die westliche Theologie innerhalb demokratischer Systeme entwickelt wurde, war (bzw. ist) sie unfähig, die damit verbundenen Übel zu entdecken und prophetisch anzuprangern. Reichtum, Überfluß, Verschwendung, Genußsucht werden als Beispiele für dieses Schweigen genannt.

b) Die technologische Explosion ist mit einer ungeheueren Zunahme von Information und damit einhergehender Spezialisierung verbunden. Der Theologe wird in diesem Zusammenhang zum isolierten Fachgelehrten im Elfenbeinturm, der den Kontakt zur Realität verloren hat. So nimmt etwa die nordamerikanische Theologie folgende Probleme weitgehend nicht wahr: Ökologie, soziale Fragen (Ehescheidung, Drogen, Unmoral), Bürgerrechte.

Amaya fordert abschließend, daß Theologie sich nicht auf die Analyse und Systematisierung biblischer Inhalte beschränken dürfe; sie muß in

9 Ebd. 6.

10 Vgl. ebd. 12.

11 Ebd. 15f.

die heutige Situation hineinsprechen: „Unsere Aufgabe ist es, die Wahrheiten, die sie (sc. Jesus, Paulus, Johannes, Petrus) zum Ausdruck gebracht haben, so darzulegen, daß sie für unsere Zeit und Situation relevant und angemessen sind. Die unwandelbaren Elemente des Evangeliums müssen in die Sprache jedes Landes hineinvermittelt und für jede Generation relevant gemacht werden. Unsere Aufgabe ist es daher, die uns in der Bibel gegebenen Wahrheiten zu entziffern und ihre Bedeutung für unsere Zeit zu interpretieren. Das ist das zentrale Problem in theologischen Kreisen: Wie können die Lehren der Bibel in jeder Generation, besonders in der unseren, interpretiert und angewandt werden?“¹²

1.2.2 „Eine lateinamerikanische Analyse der lateinamerikanischen Theologie“¹³ markiert zunächst den besonderen Kontext der theologischen Arbeit auf diesem Kontinent: Dieser ist einmal durch die katholisch geprägte Kolonisierung (Stichworte: mittelalterliche Scholastik; Ideologie der Eroberung und damit verbundene Vertröstung der Kolonisierten auf das Jenseits; Antiprotestantismus), zum andern durch die im 19. Jahrhundert einsetzende protestantische Mission (Merkmale: befreiende Rolle der Bibel, kämpferische Glaubenshaltung, täuferische Grundausrichtung gegenüber Gesellschaft und Kirche) bestimmt. Seit dem II. Weltkrieg bildet die Zuwendung zur sozialen Frage (Theologien der Befreiung) ein zentrales Element der „Fermentierung“ innerhalb der christlichen Kirchen, daneben sind eine neuerliche „Missionswelle“, besonders aus den USA, und vor allem die erstarkende Pfingstbewegung als wichtige Faktoren zu nennen.

Im 2. Teil der Untersuchung werden auf dem Hintergrund einer Analyse des Ansatzes der Befreiungstheologie die zentralen Aufgaben einer lateinamerikanischen evangelikalischen theologischen Arbeit angezeigt:

Die Theologie der Befreiung setzt mit der „Praxis“ ein, untersucht diese anhand eines marxistischen Instrumentariums, kommt somit zu einer kritischen Prüfung bzw. Erneuerung des historischen Bewußtseins und befragt von hier aus die Bibel. Zwangsläufig führt dieses Verfahren zu der hermeneutischen Erkenntnis, daß „unsere Art, die Bibel zu lesen, wegen unserer Praxis (oder wegen ihres Fehlens), wegen unserer Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Klasse nie neutral ist; sobald wir

12 Ebd. 25.

13 S.Escobar, P.Arana, V.Steuernagel, R.Zapata, „Uma análise latino-americana da teologia latino-americana“, in: BT 5, a. a. O., 26-46.

an die Schrift herantreten, bringen wir immer schon ein Vorverständnis des Textes mit.“¹⁴

Die evangelikale Beurteilung dieses Ansatzes geht

a) von der Vorrangstellung des Wortes Gottes aus: „Alles wird von Gottes Wort erhellt und von ihm gerichtet.“¹⁵ Allerdings wird angemerkt, daß viele (evangelikale) Christen ihre Praxis diesem Wort nicht unterwerfen, sondern unreflektiert ihre eigene Kultur als Ausprägung eines christlichen Lebensstils mißverstehen und damit dem Säkularismus zu verfallen drohen. Biblisch betrachtet hängt demgegenüber Erkenntnis mit dem Tun des Gotteswillens zusammen, findet die Liebe ihren Ausdruck im Gehorsam.

b) Aus diesem Grund muß Theologie kontextbezogen sein, „denn der Gehorsam hat seinen Ort im Hier und Jetzt.“¹⁶ Während der Marxismus als eine mit dem Atheismus verbundene Ideologie verworfen wird, ist die Alternative eines atheistischen und nihilistischen Materialismus ebenso abzulehnen. An dieser Stelle wird die Bedeutung des „Reiches Gottes“ als „Schlüssel für das Verständnis des Handelns Gottes und unserer Mission“¹⁷ erkennbar.

c) Statt mit den Nordamerikanern über Formen biblischer Inspiration zu streiten, stellt sich die Formulierung einer „evangelischen Hermeneutik“ als „dringende Notwendigkeit“ dar: „Wir werden ungeduldig mit einem hermeneutischen Vorgehen, das das AT ausschließt, das NT spiritualisiert und das Evangelium von Jesus Christus in einen ananstößigen und unauffälligen Theologieprofessor verwandelt.“¹⁸

d) Diese Theologie strebt (ebenfalls) ein erneuertes historisches Bewußtsein an, das nicht einfach alle Übel dem amerikanischen Imperialismus anrechnet, sondern die jahrhundertelange katholische Herrschaft und Indoktrination mit ihren Folgen in den gegenwärtigen Strukturen verschiedenster Art berücksichtigt. In dem Maße, in dem auch evangelikale Christen in (politische) Machtpositionen aufrücken, bedürfen sie einer theologischen Begleitung, die den „Konstantinismus“ und die mit der Machtausübung verbundenen Versuchungen und Vorteile aufdeckt.¹⁹

14 Ebd. 40.

15 Ebd. 41.

16 Ebd. 42.

17 Ebd. 44.

18 Ebd.

19 Vgl. ebd. 46.

e) Schließlich wird diese Theologie eine Theologie des Geistes sein müssen, die etwa folgende Fragen zu beantworten hat: „Wie weht der Geist heute? Reichen die traditionellen theologischen Kategorien aus, um die gegenwärtigen Zeiten zu beurteilen?“²⁰

1.2.3 Pedro Savage beschäftigt sich mit dem Thema „**Die theologische Arbeit in einem lateinamerikanischen Kontext**“²¹. Danach ist Theologie Studium des Wortes Gottes unter Anleitung des Heiligen Geistes zum Zweck der vollmächtigen Erhellung einer gegenwärtigen Situation: Theologie wird im Gottesdienst geboren und sie hat missionarisch zu wirken, kann dies aber nur aufgrund einer umfassenden Kenntnis der sie umgebenden Welt. Theologie hat ihren konkreten historischen Ort: Der Theologe „wird sich bewußt werden müssen, daß seine Darlegung einerseits durch den konkreten Kontext einen spezifisch historischen Charakter erhalten wird, und daß er andererseits als Glied des Leibes Christi zur Auferbauung dieses Leibes aufgrund des Ortes, an dem dieser sich befindet, beitragen wird.“²²

Im Falle Lateinamerikas hat die Theologie insbesondere drei verschiedene soziale Grundgruppen (indianische Bevölkerung, Mestizen, Einwanderer), die Urbanisierung mit allen damit verbundenen Problemen, die Industrialisierung und wirtschaftliche Internationalisierung, wie vor allem das Phänomen der Volksfrömmigkeit (*religiosidade popular*) zu berücksichtigen.

Welche Punkte sieht Savage auf der theologischen Tagesordnung Lateinamerikas?

Vornean steht erneut die Forderung nach einer angemessenen Hermeneutik²³. Diese bedarf einer doppelten Form der Exegese: Einmal müssen „die historischen Bindeglieder des Kontextes, in dem die Kirche verwurzelt ist“, identifiziert, benannt und erklärt werden; zum andern muß „die Bedeutung der Botschaft Gottes innerhalb eines sozialen Kontextes von vor 2000 Jahren, wie er im biblischen Text beschrieben ist,“ entdeckt werden.²⁴ Auch diese exegetische Arbeit ist auf die Leitung des

20 Ebd.

21 „O labor teológico num contexto latino-americano“, in: BT 2, São Leopoldo 1984, 53-81.

22 Ebd. 59.

23 Sie wird in ihrem Wesen beschrieben als Vorgang, in dem erhoben wird, „wer Gott ist und was er von seinem Volk in der heutigen Welt will.“ Ebd. 63.

24 Ebd. 64.

Geistes angewiesen. Der Theologe seinerseits erkennt demütig seine eigene kulturelle und ideologische Konditionierung an; diese Grundhaltung des „Verdachts“ erleichtert es ihm, sich je neu dem Urteil des Wortes zu unterwerfen.

An zweiter Stelle findet sich das Thema „Gott, sein Reich und die Geschichte“. Der Umstand, daß der lateinamerikanische Protestantismus weitgehend Frucht westlicher Missionsbemühungen ist, bringt es mit sich, daß einerseits die spanische Reformation, die Bedeutung des Trienter Konzils und der Gegenreformation, sowie die bereits bestehende Kultur außer acht gelassen wurden, andererseits eine „privatisierte Religiosität“, die sich nur um das persönliche Heil bemüht und den Herrn über Natur und Geschichte unberücksichtigt läßt, vermittelt wurde. Daher ist zu fragen: „Wo können wir das Reich des Herrn in unseren Kontexten sehen? Welches sind die Hinweise und Kennzeichen seines Reiches außerhalb des direkten Einflusses kirchlicher Strukturen? Kann Gott (auch) durch die Bindeglieder der Geschichte handeln, oder ist er lediglich Zuschauer, der am Rande des 'Sportplatzes' sitzt und über die idiotischen Spielchen der Menschheit lacht? In welcher Form beeinflußt Satan und sein Reich die Bildung eines Anti-Reiches? Welches sind die Kennzeichen und Hinweise dieses Anti-Reiches?“²⁵

Weitere Punkte auf der theologischen Tagesordnung sind der Arme, die Sünde, Befreiung/Erlösung (wovon und wofür?), der neue Mensch und die neue Menschheit, die Frage nach Jesus Christus, das Wesen der Kirche, das Verhältnis von Kirche und Staat und schließlich die Unabhängigkeit und Zusammengehörigkeit des Volkes Gottes in weltweitem Ausmaß.²⁶

25 Vgl. ebd. 66. Im Blick auf dieses Thema stellt Savage der Errichtung der katholischen Kirche durch die Gewalt des Schwertes die massive Unterstützung der evangelischen Kirchen durch die Macht des Dollars gegenüber, sieht in den überkirchlichen Missionsbewegungen den Einfluß „transnationaler“ Strukturen und fragt, wann die Kirche der Dritten Welt „die Erfahrung von Apostelgeschichte 15“ mache, und der Heilige Geist die Kirche frei von bevormundender Herrschaft nach seinem Willen leiten könne. Gleichzeitig hofft er auf ein Verhältnis gegenseitiger Verantwortung von gleichgestellten Partnern, in dem sich nicht nur Christen der Dritten Welt ihre Fehler (Synkretismus, Nationalismus) vorbehalten lassen müssen, sondern mit ihren Anfragen an die Brüder der Ersten Welt (Vernachlässigung der missionarischen Aufgabe auf dem eigenen Kontinent, verschiedene Formen der Anpassung, Konsumgesellschaft und Ausprägungen von Synkretismus) gleichermaßen gehört werden.

26 Ebd. 66ff.

2. Der Themenbereich „Hermeneutik“

2.1 Die 3. Nummer des „Boletim“ beschäftigt sich umfassend mit der Frage der Hermeneutik. Dabei spricht **Valdir Steuernagel** bereits im „Editorial“²⁷ die wesentlichen Punkte an, die in den nachfolgenden Aufsätzen erläutert werden:

- Der Text hat eine „Reise“ hinter sich und kann daher nicht „automatisch“ verstanden werden.

- Die Hermeneutik muß sich mit der Beobachtung und Interpretation der Realität beschäftigen, die nie neutral, sondern stets von Ideologien beeinflusst ist. Dazu gehört die Kenntnis „der Lebenswelt (*universo*) und der Verpflichtungen (*compromissos*), in die der Interpret eingebunden ist.“²⁸

- War die Hermeneutik früher vor allem von der Philosophie beeinflusst, so ist sie heute von der Soziologie. Einerseits kann die Theologie auf andere Disziplinen nicht verzichten, andererseits hat sie „auch ein orientierendes Wort für den Menschen und die Gesellschaft.“²⁹

- Das Verhältnis von Hermeneutik und Leib Christi wird folgendermaßen bestimmt: „Hermeneut ist das Volk Gottes in (seiner) inkarnierten Mission (*em missão encarnada*), als Antwort auf den Willen Gottes und die Bedürfnisse unserer Menschen. ... Die Hermeneutik muß den Geruch von Volk und Brot haben.“³⁰

- Die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Auslegung ist derart zentral, daß von der Notwendigkeit einer „charismatischen Hermeneutik“ gesprochen wird. Dabei ist zu beachten: „Jede biblische Hermeneutik muß dem Wort unterworfen, dem Geist gehorsam und unseren Leuten und unserem Ort gegenüber verpflichtet sein.“³¹

2.2 **Enio R. Mueller** referiert in seinem Vortrag „**Evangelisation und Hermeneutik**“³² verschiedene Modelle von Hermeneutik und kommt schließlich auf „die Notwendigkeit einer kontextuellen Hermeneutik innerhalb der brasilianischen Wirklichkeit“ zu sprechen.³³ Dabei handelt

27 BT 3, São Leopoldo 1984, 5-8

28 Ebd. 6.

29 Ebd. 7.

30 Ebd.

31 Ebd.

32 „*Evangelização e Hermenêutica*“, gehalten auf dem Brasilianischen Evangelisationskongreß 1983 in Belo Horizonte, BT 3, a. a. O., 9-24.

33 Ebd. 16ff.

es sich darum, beim biblischen Wort zwischen „kulturellem Gewand“ und „Botschaft im eigentlichen Sinn“ zu unterscheiden, sowie diese mit dem (gereinigten) Gewand „unserer eigenen Kultur“ neu zu bekleiden.³⁴ Dieses Programm beinhaltet folgende Aspekte:

- Zunächst ist das Selbstverständnis der biblischen Schriften zu erheben; dabei gebührt ihnen (angesichts ihrer Einheit, Autorität und Inspiration) ein umfassender Vertrauensvorschuß.

- Die Suche nach einem hermeneutischen Schlüssel trägt die Gefahr in sich, durch vorgegebene Fragestellungen die Interpretation der Bibel zu präjudizieren. Dennoch formuliert Mueller: „Wir schlagen vor ..., daß die Perspektive des Reiches Gottes und seiner Erfüllung zentral ist für das biblische Selbstverständnis; mit diesem Schlüssel können die Texte sowohl im Licht des Ganzen, als auch die Beziehung zwischen den verschiedenen Texten gesehen werden; er ist das Antriebselement, das diese einzigartige Geschichte, die die Schrift erzählt, voranbringt.“³⁵

- Als Missionskirche hat die brasilianische Kirche die christliche Botschaft im kulturellen Gewand der jeweiligen Missionare erhalten. Notwendig ist daher „die Suche nach einer Lektüre der Bibel, die von der Wirklichkeit und den Bedürfnissen und Problemen des brasilianischen Volkes ausgeht.“³⁶

- Hinsichtlich des „hermeneutischen Zirkels“ ist eine Fusion des biblischen mit dem heutigen Horizont anzustreben.

- Dabei kommt dem Heiligen Geist die Funktion „einer Art von Katalysator“ zu, der diese Fusion erleichtert; denn er ist derselbe im biblischen Wort und im Ausleger.

Mueller faßt die hermeneutische Aufgabe so zusammen: Die „zeitlose (*atemporal*) biblische Botschaft, Offenbarung Gottes, von der gesagt wird, daß Himmel und Erde vergehen, sie selbst aber nicht vergehen wird, die den Charakter Jesu Christi trägt, und also gestern, heute und morgen dieselbe ist“ soll vollständig aus dem biblischen Horizont, mit seinem besonderen kulturellen Ausdruck, in den Horizont des Auslegers, der ebenfalls seine eigene kulturelle Ausprägung besitzt, überführt werden. Betont wird, daß der gesamte „Ratschluß Gottes“ Gegenstand der Auslegung zu sein hat, die Konzentration auf einen „Kanon im Kanon“ demnach abzulehnen ist.³⁷ Mueller schließt mit einem Wunsch:

34 Ebd. 16.

35 Ebd. 18.

36 Ebd.

„Möge der Herr seinem Volk Hirten, Propheten und Lehrer schenken, die spüren, leben und nachdenken über die Wirklichkeit des brasilianischen Volkes, möge er ihm Seminare und theologische Fakultäten geben, in denen die Studenten nicht gezwungen werden, Antworten auf Fragen zu suchen, die nicht die unseren sind, Probleme zu lösen, die ihnen vielleicht niemals durch den Kopf gegangen wären, wenn sie nicht von außen hereingebracht worden wären, die wertvolle Zeit und Energie verbrauchen in einer Welt, in der jede Minute Menschen sterben, ohne das Evangelium von Christus zu kennen, und wodurch unsere Gedanken von dem abgelenkt werden, was sie in Wirklichkeit beschäftigen müßte. Wir sind aufgerufen, eine evangelistische Hermeneutik zu entwickeln, ein Studium des Wortes, das motiviert und ausgerichtet ist auf die konkreten Wirklichkeiten unseres eigenen Volkes, und das darauf abzielt, ebendiese Wirklichkeit zu verändern, indem in ihr Zeichen des kommenden Reiches aufgerichtet werden.“³⁸

2.3 Die Bedeutung des Reiches als hermeneutischem Schlüssel für das Verständnis der Bibel stellt **Guillermo Cook** in seinem Beitrag über „**Bibel, Heilsgeschichte und Vollendung des Reiches**“³⁹ heraus.

Einleitend beschreibt er die Aufgabe der „Kontextualisierung der biblischen Botschaft“ so: Sie hat dazu beizutragen, „daß die Geschichte der Bibel sich in der Geschichte der Kirche und in der unserer lateinamerikanischen Völker inkarniert.“⁴⁰

Seine Ausführungen leiten ihn u.a. zu folgenden Ergebnissen:

Eschatologische Hoffnung meint nicht Passivität, sondern bedeutet: „An die Möglichkeiten von Veränderungen zu glauben, nicht nur im Leben von Sündern ohne Christus und ohne Hoffnung, sondern auch im sozialen status quo – aufgrund der Aktion Gottes in der Kirche. Es heißt, tief an der Geschichte unserer lateinamerikanischen Völker teilzunehmen (*comprometer-se*), wenn auch nicht sich mit ihr zu verwechseln.“⁴¹

Auch Cook hebt die zentrale Funktion des Reiches hervor: „Das Reich Gottes ist das Verbindungsglied (Paradigma der Heilsgeschichte), das die ganze Bibel durchzieht und dadurch all dem, was sie sagt, einen zusammenhängenden Sinn (*coerência*) gibt.“⁴² Bei der Charakterisierung

37 Vgl. ebd. 20.

38 Ebd. 23.

39 „A Bíblia, a história da salvação e a consumação do Reino“, BT 3, a.a.O., 45-91.

40 Ebd. 45.

41 Ebd. 66.

des jetzt schon gegenwärtigen Reiches nimmt er M.Arias auf, wenn er sagt: „Nach Jesus hat das Reich Gottes mit der Totalität der Erfüllung des Gotteswillens für die Schöpfung und das Menschengeschlecht, mit der völligen Befriedigung der tiefsten Sehnsüchte der Armen, der Hungernden, der Leidenden zu tun, d. h., es ist ein Reich 'absoluter Gerechtigkeit, furchtloser Liebe, universaler Versöhnung, ewigen Friedens.'“⁴³ Jetzt schon gilt: „Das Reich ist Pro-Leben und Anti-Tod, ist gute Botschaft für die Amen, ist Verfügbarkeit der Sündenvergebung und Gegenwart des Geistes in der Kirche.“⁴⁴ Beinhaltet die Fülle des Reiches die totale Errichtung der Gottesherrschaft über die Erde, „so muß die Antezipation dieses Reiches ebenfalls Zeichen von Gerechtigkeit, Frieden und Liebe einschließen.“⁴⁵

Dies schlägt sich im Verhalten der Kirche nieder: „Die Antwort der Kirche auf die Herausforderung der kritischen Tage, in denen wir leben, ihre Antwort gegenüber denen, die leiden, die ohne Christus und ohne Hoffnung sterben, ist ein Zeichen des Reiches. Ihre Beteiligung an Projekten von solchen, die ihre Brüder und ihren Nächsten entmenschlichen und eliminieren, ist ein Zeichen des Anti-Reiches.“⁴⁶

2.4 Juan Stam stellt seinem Aufsatz „Die Bibel, der Leser und sein historischer Kontext“⁴⁷ folgendes Zitat von R.Padilla voran: „Die Herausforderung der Hermeneutik besteht darin, die Botschaft aus ihrem originalen Kontext in den Kontext der gegenwärtigen Leser zu transportieren, um in ihnen denselben Eindruck (*impacto*) hervorzurufen, den sie auf die ursprünglichen Hörer oder Leser gemacht hat.“ Bei der Kennzeichnung der hermeneutischen Aufgabe kommt er zu bereits bekannten Gesichtspunkten:

Bibelauslegung kann nur kontextbezogen sein. Dabei müssen Faktoren, die aus der europäischen bzw. nordamerikanischen Missionsbewegung stammen und die biblische Botschaft theologisch, kulturell und sozial verfremdet haben, ausgeschieden werden, damit es zur direkten Konfrontation zwischen dem biblischen und dem gegenwärtigen lateinamerikanischen Kontext kommen kann.⁴⁸

42 Ebd.

43 Ebd. 67f. (mit einer Formulierung von M.Arias, der wiederum H.Küng zitiert).

44 Ebd. 69.

45 Ebd. 70.

46 Ebd. 74, mit Verweis auf M.Arias.

47 „A Bíblia, o leitor e seu contexto histórico“, BT 3, a. a. O., 92-136.

Während das biblische Wort grundsätzlich Wort in Raum und Zeit, also „historisches“ ist, zeichnet sich der Umgang mit der Bibel innerhalb der evangelikalen Bewegung in Lateinamerika geradezu durch eine „Flucht vor jeglicher historischen Wirklichkeit“⁴⁹ aus. Als Charakteristika derartiger „fundamentalistischer“ Bibellektüre nennt Stam: Geschichtslosigkeit, allegorische Auslegungsmethode, Individualisierung, Spiritualisierung, Reduktionismus und Dichotomie (Leib – Seele, Individuum – Gemeinde, Geschichte – Ewigkeit, Engagement – Spiritualität)⁵⁰.

Biblische Hermeneutik hat demgegenüber folgenden Punkten Rechnung zu tragen: Sie ist historisch in Analogie zur Inkarnation zu verstehen und verbindet Bibelwort und heutigen Kontext. Sie zielt nicht nur auf Kenntnis, sondern auf Gehorsam. Sie ist radikal missionarisch: „Angesichts des Wortes sind wir dazu gerufen, seinen (sc. Gottes) Weisungen und Beispielen gegenüber treu zu sein, aber auch treu gegenüber der Geschichte, gegenüber Lateinamerika, gegenüber dem Herrn der Geschichte.“⁵¹

In Analogie zur reformatorischen Bestimmung der Kirche als „semper reformanda“ wird Theologie als „kontextualisierte Theologie, die sich stets kontextualisiert“⁵² bezeichnet. Der Sinn eines Textes ist – in Anlehnung an Ausführungen von P.Ricoeur⁵³ – nicht in erster Linie bei seinem Autor, sondern in seiner jeweiligen Gegenwart zu suchen. Entscheidend ist bei aller hermeneutischen Aufgabe die Gegenwart des Heiligen Geistes bei der Gemeinde, die das Wort hört. „Die Notwendigkeit einer Lektüre des Evangeliums, ausgehend von jeder besonderen historischen Situation, und dies unter der Leitung des Heiligen Geistes, ist dringend. ... Nur wenn das Wort Gottes im Volk Gottes 'Fleisch' wird, nimmt das Evangelium in der Geschichte Form an.“⁵⁴

48 Vgl. ebd. 94.

49 Ebd. 98.

50 Vgl. 99ff. Stam versteht dies als „westliches kulturelles Erbe von Renaissance, Aufklärung, bürgerlichem Kapitalismus, Pietismus und, so unglaublich es auch scheinen mag, des liberalen Modernismus, der von Schleiermacher inspiriert wurde.“ (Ebd. 102).

51 Ebd. 109.

52 Zitat von S.Coe, „Contextualizing Theology“ (in: Missions Trends 3, Grand Rapids 1976), ebd. 114.

53 Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning, Fort Worth 1976, 87f. 92.

54 Zitat von R.Padilla, ebd. 124.

2.5 Marlon R. Fluck illustriert in seinem Aufsatz „**Hermeneutik bei Luther**“⁵⁵ anhand einer Analyse der Adelschrift den Vorgang der Hermeneutik. Dabei unterscheidet er zwischen „Kontext des Interpretieren“ (= Luther), „Kontext der Schrift“ und „Kontext der damaligen Christenheit“, die sich gegenseitig beeinflussen. Dieses „Kontext-Gefüge“ ist über den „Kontext der Kommunikation“ mit dem „Kontext des heutigen Lesers“ zu verknüpfen. Fluck leitet daraus folgende Thesen für eine „lateinamerikanische Hermeneutik“ ab:

1. Als Kind seiner Zeit vermag Luther nicht notwendigerweise unsere heutigen Probleme zu lösen.

2. Die Schriftauslegung der Reformation kann uns jedoch Vorbild sein, da auch Luther auf der Basis einer genauen Exegese seine Lebenswirklichkeit interpretiert und damit „Theologien, Ideologien und Systeme entgöttert hat“.⁵⁶

3. Eine kontextualisierte Hermeneutik bedarf einer umfassenden Untersuchung der geistig-geistlichen Gegenwartssituation des brasilianischen Volkes. Dies schließt Aspekte wie die Form der Machtausübung, das juristische System, die wirtschaftliche Lage, das Schulsystem, die internationalen Verflechtungen, das Selbstverständnis des Volkes im Spiegel seiner Ethik ein.⁵⁷ Mit Luther ist jedoch festzuhalten, daß es nicht nur um das Hören auf die Situation, sondern vor allem um das Hören auf Gott zu gehen hat, dessen Evangelium sich kraft des Heiligen Geistes kontextualisiert.⁵⁸

3. Der Themenbereich „Exegese“

Das Arbeitsfeld „Exegese“ soll anhand von drei Aufsätzen von **Júlio P.T. Zabatiero**, der bis 1989 Generalsekretär der brasilianischen „Fraternidade“ war, dargestellt werden.

3.1 In der Arbeit „Amos und die Mission der brasilianischen Kirche in der Gegenwart“⁵⁹ beschäftigt sich Zabatiero mit den Begriffen, die Amos für die Unterdrückten verwendet, mit den Mißständen in Israel und schließlich mit der Zukunftshoffnung („Utopie“) des Propheten.

55 „Hermenêutica em Lutero“, BT 6, São Leopoldo 1986, 44-76.

56 Ebd. 75, mit Zitat aus dem „Dokument von Porto Alegre“, ebd. 43.

57 Vgl. ebd. 75.

58 Vgl. ebd. 76.

59 „Amós e a missão da igreja brasileira na atualidade“, BT 5, São Leopoldo 1985, 47-108.

Letztere verfolgt er anhand von Apg 15 und Röm 9-11 ins NT hinein und fragt am Schluß nach den Möglichkeiten einer Aktualisierung der Botschaft dieses Buches. Die exegetische Arbeit (im ständigen Gespräch mit der angelsächsischen – W.Kaiser, Ladd, Bright u.a. – und deutschen – v.Rad, H.W.Wolff u.a. – Forschung) betont vielfach den Zusammenhang zwischen Prophetie und Gesetz: Die Propheten sind Tora-Ausleger⁶⁰; die Sünde ist in ihrem Wesen Bundesbruch⁶¹; der Tag Jahwes wird von Dtn 31 her als Gerichtstag verständlich⁶².

Welches ist der hermeneutische Rahmen, in den diese solide exegetische Arbeit gestellt wird?

Ziel der Untersuchung ist es, dadurch einen „Beitrag zur Reflexion und Praxis der Mission der Kirche“⁶³ zu leisten. Dabei legt sich Amos nahe, da die wirtschaftliche, soziale und religiöse Situation im damaligen Israel und heutigen Brasilien sehr ähnlich ist. Als Wort Gottes redet diese Botschaft uns heute an. Allerdings sind sowohl die „spiritualistische Leere“, als auch die – durchweg ideologisch besetzten – politischen, sozialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen „Vermittlungen“ dieser Botschaft zu vermeiden. Daher gilt es, ausgehend vom „soliden Fundament im Wort Gottes und in der Unterscheidung der Geister“ eine Option zu treffen.⁶⁴ Die „Neu-Ankündigung (*re-anúncio*) der Prophetie“ aktualisiert die Botschaft des Amos in drei grundsätzlichen Aspekten:

1. Neu-Konstruktion (re-construindo) der Theologie.

Gegenüber einer „Theologie der Ersten Welt“⁶⁵, wie auch der „Theologie der Befreiung“⁶⁶ hat Theologie – in Aufnahme der „Theologie des Amos“ – beim Gotteswort, wie es sich konkret im Bund offenbart hat,

60 Vgl. ebd. 57.

61 Vgl. ebd. 74.

62 Vgl. ebd. 79.

63 Ebd. 47.

64 Ebd. 47f.

65 die sich ihrer Ideologieabhängigkeit nicht bewußt ist, weitgehend Anleihen bei philosophischen Systemen macht und dadurch die Bibelauslegung verfremdet, aufgrund ihrer akademisch-intellektuellen Ausrichtung wesentliche Bereiche wie Spiritismus, Dämonen, aber auch die Macht des Heiligen Geistes in der theologischen Arbeit außer acht läßt, den kritischen Dialog mit der sie umgebenden Wirklichkeit versäumt und vom Leben der Gemeinden getrennt ist: Vgl. ebd. 92.

66 bei der die Theologie hinter dem Bemühen um Weltverantwortung zurücktritt, von der „Lektüre der Wirklichkeit“ präjudiziert und damit von der soziologischen Analyse abhängig wird: Vgl. ebd. 93f.

als der *Quelle* einzusetzen, als *Ansatzpunkt* die historische Wirklichkeit (nicht aber ein philosophisches System) zu wählen, als *Ort* ihrer Arbeit den Ort des Amens aufzusuchen, in kritischem Dialog mit der Volksreligion, -sprache etc. zu erfolgen, in der Kraft des Heiligen Geistes, d. h. im Zeichen von Kreuz und Auferstehung (nicht aber im Gefolge von menschlicher Macht, Ideologie oder Utopie) zu geschehen. „Wir befinden uns in einem entscheidenden Moment der Theologiegeschichte, und uns fällt die Verantwortung zu, an der neuen historischen Synthese (sc. im Sinne einer positiven Aufnahme der positiven Aspekte verschiedener Positionen der Vergangenheit) Anteil zu nehmen (*participar*), die Gott als das Subjekt der Geschichte verwirklicht. ... Wir haben das Vorrecht und die Verantwortung, Orthodoxie zusammen mit Orthopraxie zu glauben und zu verwirklichen.“⁶⁷

2. Neu-Beurteilung (*re-avaliando*) unserer kirchlichen Praxis.

a) Das Verhältnis zu „denen von draußen“: Ausgehend vom „Rest Israels“, der überlebt, betont Zabatiello die dialektische Existenz der Gemeinde: Sie kann sich weder – als Elite – von der Welt isolieren, noch in ihr aufgehen; sie hat „zu lieben und zu dienen, zu hassen und zu verändern.“⁶⁸

b) Christliche Anbetung angesichts von sozialer Ungerechtigkeit: Christlicher Gottesdienst darf weder zur Individualisierung noch zur Säkularisierung (wenn etwa kirchliche Musik zum reinen Protest gegen Unterdrückung verkommt) oder Emotionalisierung der Gemeinde führen. Anbetung ehrt Gott auf der Grundlage des Bundes; sie ist an der „Utopie Gottes“ beteiligt.⁶⁹

c) Christliche Praxis dient dem Staat nicht: Christliche Kritik am Staat kann sich nicht auf die Individualmoral beschränken. Mit der Theologie der Befreiung ist die Verkörperung der Sünde in den Sozialstrukturen zu kritisieren, wenn auch deren Lösungsansatz zu verwerfen. Christliche Praxis sollte „frei vom Staat“ sein, sich „gegen die Legitimierung von Unrecht“ (auch von strukturellem) wenden und „sich der menschlichen Ideologien und Utopien bewußt sein, ohne sich auch nur einer zu unterwerfen.“⁷⁰

67 Ebd. 96.

68 Ebd. 98.

69 „Sie muß dem Volk Gottes die geistlichen Kräfte geben, um seinen Kampf aufzufechten und es zu einem Teilhaber am Subjekt der Geschichte zu machen.“
Ebd. 100.

70 Ebd. 101.

3. Die Kirche: Prophetische Gemeinschaft

a) Kirche ist der Topos der U-topie: „Utopie ist ... die ideale Gesellschaft, die noch nicht existiert, nach der man sich aber sehnt und für die man kämpft. Amos hatte seine Utopie – die sich nicht wörtlich verwirklichte, die aber von den Autoren des NT neu erfunden (*reinventada*) wurde; diese (wiederum) haben sie von Jesus Christus gelernt.“⁷¹ „Der Rest ist das Volk, das den Bund leben kann. Da es das Volk des Reiches darstellt, ist dies der privilegierte Ort der Verwirklichung des Reiches. Gewiß kann die Kirche als solche nur das 'schon jetzt' der Utopie verwirklichen; das 'noch nicht' ist ihr gegenwärtig noch fremd. In jedem Fall wird das Vermögen, das 'schon jetzt' zu verwirklichen, zum Imperativ der prophetischen Gemeinde.“ Dies heißt nicht, daß die Kirche das Reich offenbar machen würde; „weil jedoch das Reich schon gekommen ist, stellt die Kirche das Zeichen dafür dar, ist sie sein Agent.“⁷² In Aufnahme einer Arbeit von H.Snyder⁷³ wird Kirche folgendermaßen definiert: Sie erkennt die kosmische Dimension des Evangeliums, das aller Welt gilt, an; sie entdeckt neu die Macht und Dynamik des göttlichen Wortes; sie gewinnt die Bedeutung der Geschichte zurück; sie betont die Ethik des Reiches als Ethik des Kreuzes; sie entwickelt eine christliche Vision von Kultur. „Es ist an der Zeit, daß sich die Kirche in der brasilianischen Kultur inkarniert und die volle Ausstrahlung (*radiância*) des Evangeliums in den irdenen Gefäßen unseres Landes zeigt.“⁷⁴

b) Prophetische Gemeinde im Dialog mit den Utopien: Die Kirche hat die Ideologien, von denen die sie umgebenden Utopien bestimmt sind, kritisch zu sichten. Dann aber hat sie sich „für diejenige einzusetzen, die angesichts des Reiches die angemessenste ist. Da die christliche Utopie weder politische Macht hat noch ist, wird sie sich während des Wartens auf die Vollendung des Reiches nichtchristlicher Utopien bedienen. In diesem Sinn unterwirft sich (*se resigna*) die Kirche den Widersprüchen des historischen Werdens und riskiert zu irren. Aber es ist besser, bei dem Versuch, das Ziel zu erreichen, zu irren, als passiv zu irren.“⁷⁵ Die Kirche wird sich daher durch ihre vom Heiligen Geist begabten Glieder „mit der Bemühung um Gerechtigkeit und Frieden verbinden, ist so Salz

71 Ebd.

72 Ebd. 102.

73 The Community of the King, IVP 1978, hier 29f.

74 Zabatiero, ebd. 103.

75 Ebd. 104.

der Erde und Licht der Welt, und engagiert sich konkret und konstruktiv in der historischen Aktion (*na ação histórica*).“⁷⁶

c) Die Verkündigerin der Guten Nachricht des Reiches: Die vorrangige Mission der Kirche ist die Evangeliumsverkündigung und der Gemeindeaufbau. Nur durch das Evangelium kann die Kirche das Reich zu allen Völkern ausbreiten. „Weil die Kirche bereits im Reich ist, engagiert sie sich in der Welt“⁷⁷ mit dem Ziel der Bekehrung aller Völker zu Jesus Christus.

Zabatiero schließt: „Mögen die Prophetien des Amos uns dazu stimulieren, in unserem Land die Utopie des Messias zu verwirklichen, der gekommen ist und kommen wird.“⁷⁸

3.2 Sieben neutestamentliche Bilder (*imagens*), die zur Kennzeichnung des Heilsgeschehens Verwendung finden, untersucht Zabatiero in der Arbeit „Der Heilscharakter von Christi Tod“⁷⁹ und setzt sich dabei insbesondere mit L.Boff⁸⁰ auseinander. Dabei benutzt er die Einleitung zu einigen hermeneutischen und persönlichen Bemerkungen:

Ausgangspunkt für seine Untersuchung ist die Geschichte (d. h. Präexistenz, Leben, Leiden, Auferweckung, Himmelfahrt) des Gottmenschen Jesus, „der am Ende der Geschichte wiederkommen wird, um die Errichtung des Reiches Gottes auf der Erde zu vollenden, des Reiches, das er während seiner Mission auf Erden begonnen (*inaugurado*) hat, dessen Volk und Agent die Kirche, der Leib Christi, ist; dies geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes für alle Völker während der Geschichte.“⁸¹

Zur persönlichen Lage⁸² wird ausgeführt: Die soziale Situation ist anhand des marxistischen Schemas als Zusammenspiel von Unterdrückung

76 Ebd.

77 Ebd. 105.

78 Ebd.

79 „O caráter salvífico da morte de Cristo“, BT 7, São Leopoldo o.J., 19-32.

80 anhand seines Werkes „Paixão de Cristo, paixão do mundo“, Petrópolis 1978 (deutsch: Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986, 219-363).

81 Ebd. 19.

82 Bei lateinamerikanischen Theologen läßt sich immer wieder beobachten, wie theologische Erörterungen von solchen persönlichen Vorbemerkungen eingeleitet werden. Dadurch soll der hermeneutischen Einsicht Rechnung getragen werden, daß die theologische Arbeit nicht darauf verzichten kann, den Standpunkt des Interpreten, der in jedem Fall diese Arbeit mitbestimmt, möglichst umfassend transparent zu machen. Vgl. auch das Beispiel von C.Mesters, zitiert in meinem Aufsatz „Anmerkungen zur Lektüre der Heiligen Schrift in Brasilien“, KuD 36 (1990), 111-155; hier 113.

und Herrschaft zu kennzeichnen. Die theologische Situation ist geprägt vom Zwang zur Adaption der Brasilianer an die Kultur der Missionare (im Sinne einer umgekehrten Kontextualisierung), vom Konflikt mit dem Katholizismus und von einer baptistischen Identität, die sich durch Opposition zu anderen religiösen Gruppen auszeichnet. Der lebensverändernde Kontakt mit Christus und seinem Wort (inklusive des Studiums der Theologie der Befreiung) führten zur Option für die Unterdrückten. So wurde die Geschichte von *Jesus* „zum Ausgangspunkt und zur Norm der Theologie, und nicht einfach nur der Christus.“⁸³ Im Gegensatz zu den Theologen der Befreiung (wie auch zu denen einer historisch-kritischen Exegese, denen er ideologische Verfälschung der Fakten vorwirft) geht Zabatiere von der Vertrauenswürdigkeit der historischen Tatsachen aus, die die Evangelisten in ihrer theologischen Arbeit verwertet haben.

1. Der Tod Jesu, Träger des Reiches Gottes: „Die hauptsächliche Konsequenz des Todes Jesu war die endgültige Demonstration des Sachverhaltes, wie das Reich Gottes während des Interregnums zwischen den beiden 'Ankünften' des Messias gegenwärtig sein würde.“⁸⁴

- Die Form der Macht dieses Reiches ist die Macht der Liebe in der bedingungslosen Hingabe an die Unterdrückten; sie bricht jegliche menschliche Unterdrückung; das Ziel der Inkarnation des Menschensohns ist der Tod für die Notleidenden und gegen die Mächte der Unterdrückung.

- Die Angehörigen dieses Reiches sind leidende Knechte, „die – in der Identifikation mit den Besitzlosen der Erde – liebevoll für die Freiheit kämpfen.“⁸⁵

- Das Reich ist gegenwärtig, aber noch nicht vollendet. Am Jüngsten Tag, an dem es sich sichtbar durchsetzt, „wird der Tod besiegt, und die Utopie des Reiches wird ihren definitiven 'Topos' finden und damit den Platz des z.Zt. noch vorläufigen 'Topos' einnehmen.“⁸⁶

- Der Mensch hat sich gegenüber dem Reich zu entscheiden, zu bekehren. Verlangt ist ein verbindliches Verhältnis zum Gekreuzigten und dem von ihm auf der Erde begonnenen Reich.

2. Der Tod Jesu, Sühnopfer „für uns“: Gegen Boff betont Zabatiere den göttlichen Zorn als Folge seiner Gerechtigkeit, sowie den Tod

83 Ebd. 20.

84 Ebd. 22.

85 Ebd.

86 Ebd.

als Folge der Sünde, nicht aber der Struktur des menschlichen Lebens. Gegen ein rein individualistisches Verständnis hält er fest: Die Verbindung mit dem Versöhner „konkretisiert sich historisch in der menschlichen Gemeinschaft, die unter der Königsherrschaft Gottes lebt. ... Die Identität der Kirche Christi zeigt sich (*é encontrada*) in den Kleinen der Erde und nicht in der religiösen Selbstgenügsamkeit, die auf einer vermeintlichen, isolierenden Erwählung beruht.“⁸⁷

3. Der Tod Jesu, stellvertretende Erlösung der Sklaven: Befreiung ist mehr als lediglich Erkenntnis der Versklavung (so Boff). Die Menschheit, die unter dem Fluch Gottes steht, befindet sich in der Sklaverei von Teufel und Sünde und wird durch Christus real davon befreit. Die Erlösung „kehrt die durch den Fall verursachte Situation um.“ Sie stellt in den Dienst, denn sie ist „der Anfang eines neuen Lebens, nicht das ganze Leben.“⁸⁸

4. Der Tod Jesu, Sieg über die Kräfte des Bösen: Da sich das Böse auch auf die Strukturen, auf den Staat etc. bezieht, „ist der Sieg des Christus der Keim der Eliminierung der sozialen, rassischen, kulturellen und wirtschaftlichen Barrieren. Indem Christus am Kreuz siegt, öffnet er seinem Volk den Weg, um die Systeme der Unterdrückung, wie auch alle Formen der Sünde in der Welt zu besiegen.“ Die subjektive Aneignung des Sieges Christi durch den Glauben (1. Joh 5,4-5) ist „die Quelle der engagierten Aktion des Volkes des Reiches in der Unterwerfung (*derrota*) des Bösen.“⁸⁹

5. Der Tod Jesu, historische Befreiung und kosmische Versöhnung: Unter diesem Punkt äußert sich Zabatiéro anhand von 1. Petr 2,13-17 zum Verhältnis zum Staat. Die kosmische Versöhnung durch Christus ist das in Gottes Handeln festgelegte Kriterium und hat daher den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit zu bestimmen. Da der Staat Gerechtigkeit zu üben hat, gilt: „Allein des Gehorsams würdig ist die gerechte Regierung. Eine ungerechte Regierung ist zu ehren, nicht aber ihr zu gehorchen.“⁹⁰ (mit Verweis auf das Verhalten Jesu und der Apostel). Im heutigen Lateinamerika wird die Aufforderung, „alle zu ehren“, demnach dadurch wahrgenommen, daß ein „Prozeß der Befreiung“, d. h., „ein Prozeß der Eliminierung der vielfältigen Formen von (religiöser, kultureller, politischer, ökonomischer, psychologischer etc.) Unterdrückung“ in Gang gesetzt wird.⁹¹

87 Ebd. 24f.

88 Ebd. 26.

89 Ebd. 27.

90 Ebd. 28.

6. Der Tod Jesu, unsere Rechtfertigung und Heiligung: Rechtfertigung darf nicht auf die Bekehrung im Sinne der Annahme einiger Heilstatsachen reduziert, noch von der Heiligung als dem „Lebensstil des Reiches Gottes“⁹² isoliert werden. Rechtfertigung ist mit einem Leben für die Gerechtigkeit verbunden, hat mit dem Zerbruch menschlicher Trennungen zu tun (vgl. Röm 9; Gal 3), sieht die Schöpfung des „neuen Menschen der Utopie“ vor. „Der Tod Christi bringt dem Menschen die Rechtfertigung und konfrontiert ihn mit der Heiligung als der Norm des Lebens. Eine ist die Eingangstür zum Reich Gottes, die andere ist der Ausdruck der gerechten Herrschaft des Königs über das menschliche Leben, in all seinen historischen Dimensionen.“⁹³

7. Der Tod Jesu, solidarische Identifikation mit den Sündern: Die Tiefe der Identifikation Jesu mit den Menschen und die daraus resultierende Gottverlassenheit übersteigt menschliches Begreifen: „Das Kreuz ist nicht dazu da, begriffen zu werden. Es ist dazu da, um getragen zu werden; wir sollen den Weg des Menschensohnes gehen, der das Kreuz trug und uns dadurch erlöste.“⁹⁴

3.3 Der Vortrag „Heilsgeschichte und universale politische Geschichte in der Theologie des AT“⁹⁵ bemüht sich um die biblische Basis für die politische Reflexion.

Er geht von zwei Grundfragen aus: „Hat der alttestamentliche Glaube politische Implikationen, oder ist er ein politischer Glaube?“ und: „Hat unsere Theologie politische Implikationen, oder ist sie unabdingbar politische Theologie?“⁹⁶

Die Antwort auf diese Fragen wird in der Bearbeitung von drei Komplexen gesucht: 1. Wer ist der Gott des AT? 2. Wer ist das Volk Gottes im AT? 3. Was ist das Projekt Gottes und seines Volkes im AT?

1. Wer ist der Gott des AT?

a) Jahwe, der Herr des Lebens. „Leben“ ist nach alttestamentlichem Verständnis umfassende Bezeichnung für alle damit verbundenen Bereiche. Kanaan ist „Land des Lebens“ im Gegensatz zu Ägypten als dem

91 Ebd.

92 Ebd. 30.

93 Ebd. 31.

94 Ebd. 32 (Zitat von L. Boff, Jesus Christus der Befreier, a. a. O., 338).

95 „História da salvação e história política universal na teologia do Antigo Testamento“, BT 8, São Leopoldo 1989, 5-28.

96 Ebd. 5.

„Land des Todes“. Während die Schöpfungserzählungen der Nachbarvölker die Herrschaft der Götter und Könige über die Menschen begründen, ist Jahwe Schöpfer des Lebens. Indem er seinem Volk Leben gibt, „verlangt er jedoch von diesem Volk, daß es auch seinen Gliedern Leben gewährt.“⁹⁷

b) Jahwe, der Befreier-Gott. Jahwe optiert für die von Pharao unterdrückte Sklavengruppe. Er empfindet den Schmerz der Leidenden (vgl.: Von Jesus heißt es, daß er weinte). Daneben erweist er aber auch seine Wundermacht. „Dem Allmächtigen ist alles möglich, wenn er für die Leidenden, die in dieser Welt Unterdrückten, eintritt. ... Dies ist die Macht der Freiheit, zu der Christus uns befreit hat.“⁹⁸ Dieser Gott macht mit seinen Befreiten Geschichte: Sie ziehen nicht nur aus, sondern kommen in das „Land des Lebens“ hinein. „Das Leben muß in würdiger Form geführt werden können. Das Volk muß die Bedingungen in die Hände bekommen, um dieses göttliche Geschenk des Lebens zu reproduzieren.“⁹⁹

In diesem Zusammenhang weist Zabatiro auf den mit Gewalt verbundenen Beginn der Urbanisierung durch Kain hin (Gen 4,17). Die Linie wird fortgeführt durch die kanaanäischen Stadtstaaten als Orte der Unterdrückung. „In dieser Zeit war die Stadt die Quelle des Bösen (*do mal*), der Unterdrückung des Menschen durch den Menschen und durch die Götter; die Quelle des Todes: Zufluchtsort der Könige und ihrer Heere, der Priester; Ort, an dem weder gepflanzt noch geerntet wurde; Ort, der abgeschlossen und mit Mauern umgeben war, Hort (*estigma*) der Gewalttätigkeit und des Ur-Mordes.“¹⁰⁰

2. Wer ist das Volk des AT?

a) Jahwe ist der Gott der Unterdrückten, der „Hapiru/Chabiru“, nicht zunächst der einer bestimmten ethnischen Gruppe. Als „Gott der Hebräer“ ist er „potentiell der Gott aller Sklaven“.¹⁰¹ Gen 12,1ff. spricht vom Segen Jahwes für alle Geschlechter der Erde. Von Gen 18,18; 22,18; 26,4 her werden diese als „Nationen“ gedeutet. Zabatiro meint, daß dies redaktionelle Korrektur sei, während in Gen 12,3 die ursprüngliche Formulierung erhalten geblieben und daher mit „ackerbautreibenden Sip-

97 Ebd. 9.

98 Ebd. 11.

99 Ebd.

100 Ebd. 12.

101 Ebd. 14 (Zitat von M.Schwantes, Theologie des AT, Bd. 1, 33).

pen“ (clãs agrárias) zu übersetzen sei: „Ursprünglich wäre dies dann ein Heilsprojekt (*projeto salvífico*) für die Randgruppen, für die Hebräer in Kanaan, für die 'Klassen des Volkes' und nicht für die 'Staaten' oder Nationen im Sinne von ganz umfassenden Einheiten der zivilen und militärischen Gesellschaft.“¹⁰² „Ein Segen zu sein“ heißt daher: „Instrument zur Abschaffung der Unterdrückung des Volkes durch die herrschenden Schichten der Nationen zu sein. ... Partner Gottes in der Übermittlung des Lebens zu sein.“¹⁰³

b) Israel und die Nationen. Gegenüber einem im Erwählungsgedanken verankerten Partikularismus stellt Zabatiro zur Völkertafel in Gen 10 (die ihre endgültige Form wohl erst im Exil fand) fest: „Israel verliert sein Land immer dann, wenn es aufhört, ein Segen für die Völker zu sein – wegen eines unbegründeten theologischen Exklusivismus“, und weil es sich in einen Unterdrückungsstaat, in einen Förderer des Todes verwandelt hat. ... Israel ist nur dann das Segens-Instrument Jahwes für alle Völker, wenn es Nation der Freiheit und des Lebens ist.“¹⁰⁴

Die Propheten lassen dieselben Linien erkennen. Zu Jes 45,20-25 wird vermerkt: „Die universale politische Geschichte ist das Vehikel, das Jahwe gebraucht, um die 'Heilsgeschichte' zu verwirklichen.“¹⁰⁵ Das Ziel Jahwes ist die Durchsetzung seines befreienden Heils in universalem Ausmaß. In den Worten von G.Gutierrez: „Die Heilsgeschichte ist das eigentliche Innere der Menschheitsgeschichte.“¹⁰⁶

3. Was ist das Projekt Gottes und seines Volkes im AT?

a) Es ist ein historisch-politisches Projekt, das religiös befreit. Jahwe ist der eine Gott. Die Götter sind demgegenüber Gebilde menschlicher Selbstsublimation und begründen Unterdrückung. Die Befreiung von den Göttern ist Befreiung zur Zuwendung zum Nächsten.

b) Es ist ein historisch-politisches Projekt, das menschlich befreit. Die Menschheit ist nach Gen 1,26 Repräsentant Gottes in der Welt. Damit gibt es keinen Anlaß dafür, daß Menschen über andere Menschen herrschen. Dies gilt auch für das Verhältnis von Mann und Frau: „Es war die Sünde (vgl. Gen 3), die die Unterordnung der Frau unter ihren Mann in

102 Ebd. 15.

103 Ebd. 17.

104 Ebd. 17f.

105 Ebd. 18.

106 *Teologia da Libertação*, Petrópolis 1975, 129 (zit. ebd. 19).

einem Unterdrückungsverhältnis verursachte; dies war nie die Intention des Schöpfers gewesen.“¹⁰⁷

Jahwe will für seine Geschöpfe das Leben, „überfließendes Leben auf dieser Welt.“ Im NT äußert sich dies in der Rede von der Auferweckung des Leibes: „Der Leib ist Leben, und das Leben ist der Leib.“¹⁰⁸

c) Es ist ein historisches Projekt, das politisch befreit. Die politischen Programme Israels waren entweder auf Befreiung ausgerichtet, oder aber sie standen unter dem Gericht Jahwes. Dies zeigt sich etwa an der Diskussion um die Einführung des Königtums. Samuel vertritt die theologische Basis des Stämmeverbandes. „Ein König würde das Prinzip der Freiheit und Gleichheit unter den Sippen verletzen und Unterdrückung bringen.“¹⁰⁹ Esra und Nehemia orientieren sich an der Verfassung des Stämmeverbandes, schaffen Unterdrückung ab und stiften eine befreiende soziale Organisation (vgl. Neh 5,12). Die Propheten markieren im Götzendienst und in der sozialen Ungerechtigkeit die beiden Hauptursachen für das Gericht des Exils.

Das „politische Projekt“ Israels war „ein befreiendes Projekt, das das Leben wertachtete, auf der Versorgung mit dem für den Menschen Lebensnotwendigen basierte, ökologisch engagiert war und im Licht des Glaubens an Jahwe entworfen (*imaginado*) wurde.“ Freilich schränkt Zabatiero ein: „Natürlich waren die Formen, die zur Erreichung (*atendimento*) dieser Werte geschaffen wurden, auf die materiellen und historischen Bedingungen der alttestamentlichen Periode beschränkt und sind nicht normativ für das christliche Denken.“¹¹⁰

Zusammenfassung:

Alttestamentlicher Glaube ist also wesentlich politischer Glaube und zwar in folgender Hinsicht:

- Er ist „Quelle für die Werte und die Motivation für die Verwirklichung eines historischen Projektes für das Leben eines Volkes in einer Gesellschaft.“

- Er „liefert die Orientierungsbasis für die Praxis eines unterdrückten Volkes und ... verwirklicht die Befreiung in der Macht Gottes.“

107 Zabatiero, a. a. O. 22.

108 Ebd. 23.

109 Ebd. 25.

110 Ebd. 26.

- Er „befreit das Volk zur Schaffung seiner eigenen Organisationsformen innerhalb seiner historischen Bedingungen.“

- Da im hebräischen Weltbild das menschliche Leben immer in seiner Ganzheit gesehen wird, „ist das Politische eine der Dimensionen des menschlichen Lebens und deshalb eine Dimension des Glaubens – ja sogar das eigentliche Wesen des Glaubens.“ Dieser Glaube ist „humaner und humanisierender Glaube.“¹¹¹

Für die Frage nach dem Glauben des Christen bedeutet dies: „Die unvermeidliche Antwort ist die, daß unsere Theologie politisch ist, insofern nämlich der Glaube, den sie zum Ausdruck bringt, politisch ist; insofern das menschliche Leben politisch ist, und die Theologie die Aufgabe des Humanen ist (*a teologia é a tarefa do humano*).“¹¹²

In der Formulierung einer politischen Theologie hat das AT eine normative Funktion. Die Theologie der Israeliten war nach vorne offen. Diese Offenheit gilt es heute neu zu gewinnen: „Machen wir uns auf den historischen Weg, machen wir eine politische, humane, befreiende, christliche Theologie!“ Zabatiero schließt mit einem Zitat aus Jes 66,18 und einer Strophe von I.Lins und V.Martins: „Auf der Fahne steht geschrieben, daß er von neuem kommt, und der König wird gesegnet sein, er wird aus dem Volk geboren werden.“¹¹³

4. Der Themenbereich „Heiliger Geist“

Angesichts des enormen Wachstums pfingstlerischer und charismatischer Gruppen und Kirchen, sowie des beherrschenden Einflusses von Bewegungen wie Spiritismus, Umbanda, aber auch asiatischer Religionen, die je auf ihre Weise Geistwirkungen zu vermitteln verheißen, kommt die theologische Arbeit in Lateinamerika nicht umhin, Person und Aufgabe des Heiligen Geistes vor diesem Hintergrund zu beschreiben. Von den bereits zurückgelegten Schritten in dieser Richtung wird im Folgenden zu berichten sein.

4.1 Dabei ist zunächst das **Dokument** zu erwähnen, das das Ergebnis der zweiten Konferenz von Missionstheologen aus der Zwei-Drittel-Welt unter dem Thema „**Das Leben im Heiligen Geist**“ (1984 in Mexiko) bildet.¹¹⁴ In einem ersten Hauptteil („Definition“) ist von den Schau-

111 Ebd. 27.

112 Edd.

113 Ebd. 28.

plätzen die Rede, an denen von den Autoren das Werk des Heiligen Geistes wahrgenommen (*discernir/identificar/ver*) wird. Der Heilige Geist ist „Gott in Mission“; er „bezeugt sich kontinuierlich in der Schöpfung und Geschichte und bezeugt sich in erlösender Form im Versöhnungswerk Jesu Christi in der Welt.“¹¹⁵

Demnach ist das Geisteswirken in allen Lebensbereichen sichtbar: z. B. dort, wo Sensibilität gegenüber Notleidenden herrscht; Befähigung zu freierem, völligerem Leben; Opferbereitschaft für das Gemeinwohl, für die Erhaltung der Schöpfung; in der Option für Arme und Randgruppen; „alles, was Beziehungen der Liebe schafft und was Institutionen in Übereinstimmung mit den Werten des Reiches Gottes neu aufbaut. All dies sind 'Sakramente des Lebens', die Gott verherrlichen. Und diese können nur durch die Kraft des Heiligen Geistes geschehen.“¹¹⁶

Der Geist ist zu identifizieren in den Zeugen Christi und ihrem Dienst am Wort, am Nächsten, in der Versöhnung, im Dialog mit anderen religiösen Traditionen etc. Wer aus dem Geist geboren ist, hat in seinem Leben als Frucht des Geistes Liebe, Friede, Freiheit und Gerechtigkeit des Reiches Gottes auszuweisen.

Der Abschnitt „Der heilige Geist und die Kirche“ bezeichnet die Kirche als das „Zentrum der Erlösungsabsicht Gottes mit der Welt“¹¹⁷. Daher muß bei den christlichen Gemeinden die Liebe Gottes von den Nachbarn zu erkennen und zu identifizieren sein. Es gilt, „in sichtbarer Weise unsere Einheit in der Vielfalt zu fördern.“¹¹⁸

Unter dem Thema „Der Heilige Geist und andere religiöse Traditionen“ wird ausgeführt: Andere Religionen haben zwar nicht die vom Geist offenbarte Wahrheit, aber „keine Religion ist des Zeugnisses des Geistes vollständig beraubt“, sondern enthält „in unterschiedlichem Maße die Vorbereitung des Geistes für die Pflanzung des Evangeliums. ... Durch das Evangelium werden Menschen durch den Geist befähigt, Jesus Christus als endgültige und einzigartige Verwirklichung anzurufen, die in allen 'Religiositäten' fehlt.“¹¹⁹

114 „A vida no Espírito Santo“, BT 4, São Leopoldo 1984, 60-66.

115 Ebd. 61. Die hier anklingende Unterscheidung zwischen Manifestation des Geistes als solcher und einem Wirken mit erlösender bzw. neuschaffender Bedeutung taucht in der Arbeit von Zabatiello wieder auf: vgl. unten 18, A. 146.

116 Ebd. 61.

117 Ebd. 63.

118 Ebd.

119 Ebd. 63f.

Der Abschnitt „Der Heilige Geist und die Bewegungen sozialer Umwandlung“ betont die Wirkung des Geistes in allen Bemühungen um Hilfe und Gerechtigkeit für die Armen. „Mit der Hilfe des Geistes suchen wir seine Weisung zu entdecken, um mit Bewegungen und Gruppen, die säkular oder sonstwie orientiert sind, zusammenzuarbeiten. Derartige christliches Engagement ist, allein um seiner selbst willen (*por si só*), Zeugnis der Guten Nachricht.“¹²⁰ Der Geist „will die Demokratisierung, die Sozialisierung der Macht und die gerechte Verteilung des Reichtums verwirklichen.“¹²¹

Die Frage nach der „Unterscheidung der Geister“ (z. B. angesichts der katholischen Volksfrömmigkeit, aber auch gegenüber Zungenrede, Prophetie etc.) wurde nicht endgültig geklärt. Kriterium dafür ist jedoch in jedem Fall die Stellung hinsichtlich der Herrschaft Jesu (1. Kor 12,3) und die Rolle der Liebe als der Frucht des Geistes (Gal 5,22).

Abschließend wird erklärt: „Wenn wir auch noch nicht die Grenzen der Gegenwart und Wirkung des Heiligen Geistes in der Welt definieren können, so kennen wir doch das Zentrum: Der sichtbare Erweis des neuen Lebens im Geist unter der Herrschaft Jesu Christi in der Kirche, dem Leib Christi.“¹²²

4.2 Arzemiro Hoffmann untersucht in seinem Beitrag „**Entfremdete oder engagierte Spiritualität**“¹²³ das Verhältnis von Geist und Spiritualität. Ausgehend von Röm 8,1-17 kommt er zu folgender Alternative: Alles, was den Tod fördert, ist Wirkung des Fleisches; alles, was das Leben fördert, ist Wirkung des Geistes. „Den Geist Christi zu haben heißt: den Geist zu haben, der Sünde, Fleisch und Tod besiegt, der uns zum völligen Leben, einschließlich dem jenseits des Todes führt.“¹²⁴

Spiritualität ist entfremdet, wenn sie sich von der historischen Wirklichkeit löst, wenn sie nicht konkret Leben und Freiheit in der neuen Gemeinschaft fördert, wenn sie sich auf einen sakralen Bereich des Gottesdienstes beschränkt, wenn sie lediglich auf die Unterscheidung zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ bedacht ist. „Der Glaube, der nicht wahrnimmt, daß Mission im heutigen Brasilien auch eine andere Dimen-

120 Ebd. 65.

121 Ebd.

122 Ebd. 66.

123 „Espiritualidade alienante ou comprometida. Uma reflexão crítica da espiritualidade dos evangélicos“, BT 9, São Leopoldo 1989, 23-28.

124 Ebd. 24 (Zitat von J. Comblin).

sion hat, ist entbehrlich. Welches ist diese andere Dimension? Die hauptsächliche Herausforderung der Evangelisation heute ist die Tatsache, daß Millionen von 'Brasilianern und Brasilianerinnen'¹²⁵ keinen Zugang zu einem würdigen und menschlichen Leben haben. Diesen Menschen wird das Recht, in würdiger Form Menschen zu sein, nicht gegeben.¹²⁶

Engagierte (*comprometida*) Spiritualität dagegen „erwächst aus einer tiefen Begegnung mit Christus, lebt in intensivem Gebet und aus einer tiefen Identifikation mit der Sache Christi. Und die Sache Christi ist das Reich Gottes. Das Herz des Reiches ist der Sieg des Lebens über die Mächte des Todes. Sich auf die Seite des Lebens des Reiches zu stellen heißt, sich auf die Seite derer zu stellen, die nach Leben schreien.“¹²⁷

Hier ruft Hoffmann die Kirchen zur Umkehr: „Denn die Mehrheit (sc. der Kirchen) verehrt einen gewaltigen, aber ohnmächtigen 'Christus'; einen großartigen, aber distanzierten 'Gott'; einen 'Herrn' der Welt, der zugleich von der Geschichte dieser Welt distanziert ist: eine Spiritualität, die singt und lobt, aber nicht gelebt und bezeugt wird; ein Evangelium, das keine Gute Nachricht für die ist, die nach Leben schreien, weil es keine Macht hat, den Tod in seinen historischen Manifestationen zu exorzieren.“¹²⁸

Hat echte, d. h. biblische, Spiritualität, mit der Auseinandersetzung zwischen Leben und Tod zu tun, so bedarf es eines umfassenden analytischen Instrumentariums, „um die historischen Kräfte, die den Tod, und die historischen Kräfte, die das Leben fördern, zu identifizieren.“¹²⁹

Dadurch wird etwa deutlich, daß das Kapital, unterstützt durch die Regierung, die Verarmung der Arbeiter, die zunehmende Bedeutungslosigkeit von gewerkschaftlichen und politischen Organisationen plant. Dies ist eine „Macht, die den Tod fördert. Diese Macht ist die wahrhaftige institutionalisierte Gewalttätigkeit. ... Sie ist die Ursache aller anderen Gewalttätigkeiten. Es handelt sich um die Macht des Tieres in der Apokalypse.“¹³⁰

Ausgehend von diesen Zusammenhängen muß die Kirche den Begriff der Sünde neu bedenken. Dabei können etwa folgende Aussagen helfen: „Alles, was tötet, ist Sünde; und nur das ist Sünde, was tötet.“ Oder:

125 Dies ist ironische Anspielung auf den brasilianischen Präsidenten José Sarney (1985-1990), der auf diese Weise seine Reden an die Nation einzuleiten pflegte.

126 Ebd. 25.

127 Ebd.

128 Ebd. 26.

129 Ebd.

130 Ebd. 26f.

„Erlösung ist Leben im Überfluß; sie befreit von den Mächten des Todes.“¹³¹

4.3 Die Aufsätze des Heftes 10¹³² haben durchgängig den Heiligen Geist zum Thema. Daraus soll ein Vortrag, der 1989 auf einer Konsultation der brasilianischen „Fraternidade“ über „Heiliger Geist und Mission“ gehalten wurde, hier referiert werden.

Julio P.T. Zabatiero beschäftigt sich in seinem Beitrag „**Der Heilige Geist und die Erneuerung der Menschheit**“¹³³ mit der biblischen Basis für die Wirkung des Heiligen Geistes.

Im alttestamentlichen Teil konzentriert sich der Autor neben Jes 42/44 und Ez auf Joel 3,1-5. Voraussetzung für die Geistausgießung (vgl. 3,1: „darnach“) ist die „Wiederherstellung des alltäglichen Lebens“¹³⁴. Die Geistbegabung als solche hat zur Folge „die Schaffung einer neuen Gemeinschaft, die auf den Prinzipien der sozialen Gerechtigkeit und der Treue gegenüber dem Willen Jahwes beruht. Die sozialen Barrieren werden zerbrochen, und die neue Gemeinschaft wird eine gleichheitliche sozio-politische Struktur haben.“¹³⁵ Damit wird der Gotteswille, der sich in Exodus und Bund manifestiert, verwirklicht.

Neben Röm 10,13 wird dieser Joel-Text in Apg 2,17-21 aufgenommen. Gegen eine Reduktion auf ein rein persönliches Erlebnis hebt Zabatiero als Hauptcharakteristikum des Textes hervor: „Die Errichtung der Kirche als dem neuen Israel Gottes, der neuen prophetischen Gemeinschaft der letzten Tage.“¹³⁶ Mission bezieht sich daher nicht nur auf die zahlenmäßige Zunahme von Christen und Gemeindegründungen. Vielmehr gilt: „Das Ziel der Geistverleihung ist nicht die Kirche, sondern die Menschheit. Die Kirche ist nur Instrument zur Erlangung dieses Zieles; sie kann also nicht mit der Vollendung des Heilshandelns des dreieinigen Gottes identifiziert werden.“¹³⁷ Die Kirche existiert um der ihr von Gott aufgetragenen Mission willen: „Die Kirche existiert um des Reiches Gottes willen.“¹³⁸

131 Ebd. 27.

132 São Leopoldo 1989.

133 „O Espírito Santo e a renovação da humanidade“, a. a. O., 21-38.

134 Ebd. 24.

135 Ebd. 25.

136 Ebd. 26.

137 Ebd. 27.

138 Ebd. 28.

Wie ist die Aufgabe des Heiligen Geistes in der Erneuerung der Menschheit heute zu sehen? Von Kol 3,9b-11 her ist darauf zu antworten: Basis der Erneuerung ist die neue Gemeinschaft mit Gott. Dadurch wird beim einzelnen ein Erneuerungsprozeß auf die volle Gotteskennntnis hin in Gang gesetzt; dabei wird das Bild des Schöpfers in der Menschheit wiederhergestellt, menschliche Unterschiede zugunsten eines umfassenden Ökumenismus aufgehoben. „Das Wesen (*essência*) dieser neuen Menschheit verwirklicht sich durch die Totalisierung Christi in allen menschlichen Wesen – eine Art von 'Christifizierung' des alten Humanum, um schließlich das Humanum in ein neues, im Geist erneuertes zu verwandeln.“¹³⁹

Zabatiero macht hier eine gewichtige Einschränkung: Das Erneuerungshandeln des Geistes wird durch die Vergänglichkeit (*transitoriedade*) begrenzt. Das durch den Geist eingeläutete neue Zeitalter der Menschheit steht in der Spannung zwischen der Möglichkeit seiner Verwirklichung und der unvermeidbaren Unfähigkeit zur Veränderung. Hier hat die christliche Hoffnung auf das vollendende Tun Gottes ihren Ort.¹⁴⁰

Im Folgenden werden fünf Bereiche angeführt, in denen sich das Erneuerungshandeln des Geistes bemerkbar macht:

a) Die *Kirche* ist Missionsinstrument des Geistes (nicht bereits Ziel der Heilsgeschichte); sie ist nicht institutionell, sondern charismatisch konstituiert; sie ist wesentlich durch die gemeinschaftliche Aktion geprägt; sie begegnet ihrem Herrn unter den Schwachen und wird von der bürgerlichen Ideologie befreit. Wo sich jedoch Kirche in „Christenheit“ verwandelt – verführt durch die Macht –, hört sie auf, Kirche zu sein.

b) Die vom Heiligen Geist erneuerte *Gesellschaft* hat in der „Bildung der Kirche als dem Prototyp der idealen menschlichen Gesellschaft, die nicht mehr in Klassen und Rassen zerstückelt, sondern in der Kraft des Geistes vereint und solidarisch ist“, ihren Anhaltspunkt. Daher ist von der Gegenwart des Geistes überall dort zu reden, wo für soziale Gerechtigkeit, Gleichheit, Beseitigung der Gegensätze von Klasse, Rasse oder Geschlecht gekämpft wird – dies gilt allerdings nur dort, wo die Armen Subjekt sind und ihre Gefangenschaft dadurch verändern.

Die Armen als kollektives Subjekt der gesellschaftserneuernden Aktion des Geistes zu sehen, offenbart jedoch zugleich die Brüchigkeit dieser

139 Ebd. 30.

140 Vgl. ebd. 31.

Aktion. „Und genau dies ist es, was uns unter der Leitung des Geistes die verändernde Gegenwart des Heiligen Geistes in den Bewegungen des Volkes (*movimentos populares*) entdecken läßt. Denn die Schwachheit und Wirkungslosigkeit der Armen liegt auf einer Linie mit der Schwachheit und Wirkungslosigkeit des Erdenwirkens von Jesus Christus.“¹⁴¹ Wie Jesus am Kreuz, im Moment höchster Schwachheit, als Sieger hervorging, so sind auch diese schwachen Bewegungen besonders empfänglich für die Energie des Geistes.

c) Die *Kultur* wird neu, wo das individuelle Gewinnstreben um jeden Preis, aber auch die Gewalt des sozialistischen Staates eliminiert werden; wo die Lösung der Probleme nicht mehr durch die Allmacht von Wissenschaft und Technik erwartet wird; wo die Arbeit nicht mehr als Mühsal, sondern als „Teilnahme an der Schöpfungsaktion Gottes im Geist“¹⁴² verstanden wird. „Wo und wann Anstrengungen zur Eliminierung dieser Wunden der Modernität unternommen werden, dort ist der Geist gegenwärtig in seinem Handeln zur Erneuerung der Menschheit.“¹⁴³

d) Die *menschliche Person* wird durch den Geist erneuert und zeigt dies durch die Früchte des Geistes (vgl. Gal 5,13-26). Der Arme kämpft für seine Rechte; die Frau kämpft um ihre Würde; den Randgruppen wird die Wiedereingliederung in die Gesellschaft ermöglicht; die Reichen werden von der Versklavung an das Geld befreit; Unterdrückter werden in Altruisten verwandelt; Wissenschaftler arbeiten für Menschen und nicht für das Kapital oder den Staat. Der Geist bewirkt „die Humanisierung der Mächtigen, so daß sie zu Dienern des Lebens, nicht aber des Todes werden.“¹⁴⁴

e) Das *Wort* als Wort Christi ist das Instrument der Geisterneuerung. „Nur wenn dieses Wort die Basis für die menschliche Aktion bildet, können wir die Gegenwart des Geistes in dieser Aktion entdecken. D.h.: es ist nur dann angemessen, von der erneuernden Aktion des Geistes zu sprechen, wenn wir in diesen Aktionen die Gegenwart des Wortes Christi erkennen können.“¹⁴⁵ Andernfalls droht die Verwechslung zwischen Aktion des Geistes und wie auch immer gearteter Aktion des Menschen. „Wenn wir also einerseits sagen können, daß der Geist in jeder mensch-

141 Ebd. 33.

142 Ebd. 35.

143 Ebd.

144 Ebd. 36.

145 Ebd. 37.

lichen Aktion *gegenwärtig* ist, da er ja der Geist des Lebens, die Quelle jeder menschlichen Energie ist, so müssen wir andererseits diese Gegenwart als nicht-erneuernd bezeichnen. Die *erneuernde* Aktion des Geistes ist unlösbar an das Werk Christi und an das Wort Christi gebunden; daher geschieht die *erneuernde* Aktion des Geistes in der Geschichte notwendigerweise durch die Kirche, da die Kirche die Gemeinschaft des Wortes ist – gezeugt, ernährt und bevollmächtigt durch dieses Wort.“¹⁴⁶

Zabatiero überträgt ein Zitat von K.Barth¹⁴⁷ auf diesen Sachverhalt, wenn er sagt: „Das Wort Christi ist die Niederlage allen entmenschlichten menschlichen Tuns, das von der Sünde bestimmt und gekennzeichnet ist. Denn das Wort Christi ist der Sieg Christi über die Sünde, der Sieg Christi über den Tod und unsere (menschliche) Beteiligung an seinem Sieg!“¹⁴⁸

5. Schwerpunkte auf der theologischen Tagesordnung der FTL – B.

Sucht man aus den referierten Arbeiten die zentralen theologischen Anliegen herauszuhören, so treten folgende Aspekte in besonderer Weise hervor:

5.1 Theologische Arbeit vor dem Hintergrund der eigenen (Missions-) Geschichte.

Art und Inhalt der von evangelikalen Theologen geleisteten Arbeit wird nicht angemessen gewürdigt werden können, wenn die dabei stattfindende explizite oder implizite Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte außer acht bleibt. Diese Geschichte ist zunächst durch das Stichwort „Kolonisation“ gekennzeichnet: Die Abhängigkeiten (von der Krone), das gewaltsame Vorgehen gegen die einheimische Bevölkerung, das Ausgeliefertsein an und Ausgebeutetwerden durch ausländische (europäische) Mächte – all dies charakterisiert nicht nur eine längst vergangene Epoche, sondern wird auf verschiedenen Ebenen als gegenwärtige Wirklichkeit erfahren.

146 Ebd. Hervorhebung E.H.

147 „Und eben so genau ist zu bedenken, daß es mit unsrer Aufgabe so steht, daß von Gott nur Gott *selber* reden kann. Die Aufgabe der Theologie ist das Wort Gottes. Das bedeutet die sichere *Niederlage aller* Theologie und *aller* Theologen.“: „Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“, in: J.Moltmann (Hrsg.) Anfänge der dialektischen Theologie I, ThB 17, München 1974, 217.

148 Ebd. 37.

Mit der Kolonisierung ist die Katholisierung verbunden. Ergebnis dieses Prozesses ist eine dünne katholisch-christliche Außenhaut, die die dahinterliegende bunte Mischung eines vielschichtigen Synkretismus nur unzulänglich verbergen kann. Markantester Ausdruck davon ist die „Volksfrömmigkeit“ (*religiosidade popular*), die unbekümmert christliche und heidnische Gestalten, Riten, Lebensweisen miteinander verbindet. So ist Brasilien ein Land, dessen christliche Prägung auf Schritt und Tritt massiv ins Blickfeld tritt¹⁴⁹, und das doch gerade dadurch von dem Christus getrennt ist.

Zu dieser Geschichte gehört sodann die vielfältige Bewegung der Einwanderer; durch die Minderheitensituation kommt es zu einem intensiven Ringen um die eigene Identität, das bis heute spürbar ist.

Ein weiterer wesentlicher Faktor ist die protestantische Missionsarbeit, die insbesondere von Nordamerika, aber auch von Europa ausgeht. Es ist ohne weiteres deutlich, daß in einer derart geprägten Situation die Frage unvermeidlich ist, inwieweit amerikanische Missionare ihren „way of life“ mit seiner dezidiert kapitalistischen Tendenz im Windschatten des Evangeliums mitvermittelt, inwieweit lutherische Pfarrer aus Deutschland die akademisch-intellektuelle Ausrichtung von Theologie und Frömmigkeit als wie selbstverständlich zum Kirche- und Christsein gehörend eingeführt haben. Ein eigenes Kapitel bildet der Einfluß der Pfingst- und charismatischen Bewegung, bis hin zu den besonderen Blüten der (evangelikal genannten!) Fernsehevangelisten und ihrer phantasiereichen Art, das Evangelium publizistisch zu vermarkten.

Mit wachsendem (nationalem, aber auch theologischem) Selbstbewußtsein wird diese Geschichte als Folge von Bevormundungen ver-

149 Dies zeigt sich etwa bei Städten und Bundesländern, die sehr häufig nach Heiligen benannt sind oder biblische Namen tragen: Eine Landkarte weist beispielsweise im Index rund 450 (!) Städte auf, die mit „São“, „Santo/a“ beginnen; daneben finden sich „Dreieinigkei“ (*Trindade*), „Guter Jesus“ (*Bom Jesus*), „Empfängnis“ (*Conceição*), „Weihnachten“ (*Natal*), „Bethlehem“ (*Belém*), „Nazareth“ (*Nazaré*); aus Paraguay ist „Inkarnation“ (*Encarnación*) und „Himmelfahrt“ (*Assunción*) zu ergänzen. Ein brasilianischer Bundesstaat nennt sich „Heiliger Geist“ (*Espírito Santo*). Die Christusstatue in Rio de Janeiro oder die Vielzahl der Marienwallfahrten (gewöhnlich an einen Ort, an dem einer Marienerscheinung gedacht wird: *aparecida*), der segnende und schützende Christus an der Windschutzscheibe vieler Lastwagen oder die Zentrale der katholischen Bank „Bradesco“, die ihren Sitz im Stadtteil „Gottesstadt“ (*Cidade de Deus*) in São Paulo hat und auf jedem Kontoauszug kundtut: „Wir vertrauen auf Gott“ – all dies spiegelt diese Geschichte wider.

schiedenster Art empfunden. Es regt sich Widerstand, der mitunter heftig wirkt, vor dem skizzierten Hintergrund jedoch verständlich wird.

Da zugleich jedoch die finanzielle Förderung aus dem Westen weitergeführt wird, Promotionsstudien z.Zt. immer noch im Ausland angestrebt werden, der evangelische erbauliche und theologische Buchmarkt weiterhin darauf angewiesen ist, englische und (in deutlich geringerem Maße) deutsche Werke ins Portugiesische zu übersetzen, läßt sich die Zwiespältigkeit des daraus erwachsenden Verhältnisses begreifen.

Wir werden in Teil 6 auf den Sachverhalt eingehen, daß eine derartige Beziehung innerhalb des Leibes Christi nicht von vornherein gemeinsame Arbeit unmöglich macht, sondern als fruchtbare Spannung angenommen werden kann.

5.2 Theologische Arbeit vor dem Hintergrund des brasilianischen (bzw. lateinamerikanischen) Kontextes.

Die besondere Situation von Armut, Hunger, Leiden und Tod konfrontiert jeden Christen, der Augen hat zu sehen, aufs heftigste mit dem aktuellen Kontext. Er wird notwendigerweise zu fragen haben, ob ein rein spiritualistisch und individualistisch verstandenes Christenleben tatsächlich „Leben aus dem Glauben“ genannt zu werden verdient. Für jeden, der die ihn umgebende Welt nicht heidnisch als *Fatum* begreifen will, sondern die universale Herrschaft seines Herrn preist, wird die Frage akut: „Was sollen wir tun?“. Dabei handelt es sich um eine massive Anfechtung des Glaubens an die *providentia Dei*. Daher will diese Anfrage angefochtener Christen als solche ernstgenommen und nicht kurzerhand abgetan werden.

Bei der Suche nach einer Antwort bedient sich auch die evangelikale Theologie des Alten Testaments, verwirft eine spiritualistische Reduktion und bemüht sich um Kriterien für das politische und soziale Handeln. Zwangsläufig rückt die Hermeneutik ins Zentrum des Interesses. Dabei mag etwa folgende Überlegung leitend sein: Wenn die uns (von den westlichen Missionen) überlieferte Form der Schriftauslegung angesichts der bedrängenden gegenwärtigen Probleme stumm bleibt, so muß die Frage gestellt werden, ob der christliche Glaube auf diese nichts zu sagen hat, oder ob die praktizierte Form untauglich ist und einer Neufassung bedarf. Dieser Umstand erklärt es, warum gerade die hermeneutischen Abhandlungen stets auch Kritik an der „westlichen“ Christenheit und Theologie enthalten.

Mit der hermeneutischen Frage stellt sich zwangsläufig auch die andere nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium in zugespitzter Wei-

se. Daneben ist von hier das Verständnis von „Reich Gottes“, von Wesen und Aufgabe der Kirche als Leib Christi, die Beziehung von Kirche und Staat, sowie die ganze Breite sozialetischer Fragestellungen¹⁵⁰ zu bedenken.

5.3 Theologische Arbeit vor dem Hintergrund des Missionsbefehls.

Dieser Aspekt ist unmittelbar mit dem Vorhergehenden verbunden, richtet sich doch das Evangelium an Menschen, die in der genannten Wirklichkeit leben. Evangelisation wird, in der Vollmacht des Heiligen Geistes, in besonders markanter Weise „holistisch“ zu erfolgen haben.

6. Zum theologischen Gespräch mit der FTL – B.

6.1 Vorbemerkung.

Soll es abschließend darum gehen, in das konkrete Gespräch mit theologischen Positionen einzutreten, wie sie uns im Darstellungsteil begegnet sind, so ist zunächst eine Vorbemerkung einzuschleiben.

Eine sachgemäße Würdigung hat theologische von nichttheologischen Aspekten zu unterscheiden und zu trennen. Dazu gehören etwa die Anfragen, ob und inwiefern nicht kulturelle, ideologische und politische Faktoren die Botschaft der Missionsorganisationen verändert oder entstellt, inwieweit materialistische und kapitalistische Prägungen – ggf. unbewußt – den Gemeindeaufbau mitbestimmen haben. Anstatt derartige Kritik vorschnell als „linksgerichtet“ abzuwerten, könnte sie vielmehr Anlaß zu ernsthafter Selbstbesinnung werden. Wer etwa die Kritik an einer rein akademisch ausgerichteten „Theologie im Elfenbeinturm“ mit den Forderungen nach einer Reform der theologischen Ausbildung, wie sie innerhalb der deutschen kirchlichen Landschaft vorgetragen werden, vergleicht, wird dabei wesentliche Gemeinsamkeiten entdecken.

Grundsätzlich nicht strittig dürften des weiteren diejenigen Anfragen der brasilianischen Theologen sein, die den Lebensstil und das Selbstverständnis von Christen im Westen betreffen¹⁵¹: Welcher Umgang wird mit den materiellen Gütern gepflegt? Wie sieht es darin mit Anpassung bzw. Veränderung (vgl. Röm 12,1f.) aus? Wird der Missionsbefehl auch

150 Ohne an dieser Stelle näher darauf eingehen zu können, sei auf die letzten Nummern des „Boletim“ verwiesen, die sich mit dem Weltevangelskongreß in Manila (Nr. 12), mit Armut, wirtschaftlicher Abhängigkeit und politischem Totalitarismus (Nr. 13), sowie Theologie und Leben in Lateinamerika (Nr. 14) befassen.

151 Vgl. oben 47, A. 25.

vor der eigenen Tür ernstgenommen? Wird das Verhalten von Christen der Ersten Welt gegenüber Brüdern und Schwestern aus der Dritten Welt dem Wort Jesu gerecht, das besagt, daß *einer* Meister ist, *alle* anderen aber Brüder? Derartige brüderliche Anfrage und Ermahnung gehört zu den zentralen Lebensäußerungen innerhalb des Leibes Christi und hat daher zu demütiger Rückfrage nach dem eigenen Verhalten zu führen.

6.2 Die Klärung der gemeinsamen Grundlage ist für jedes Gespräch von entscheidender Bedeutung. An dieser Stelle ist an all das zu erinnern, was von den Theologen als fundamental hervorgehoben wird: Das Festhalten an Inspiration, Autorität und Einheit der Heiligen Schrift als Basis und Norm von Lehre und Leben; die vorrangige Bedeutung des Missionsbefehls, der nur in der Vollmacht des Heiligen Geistes ausgeführt werden kann; die Betonung des Glaubensgehorsams als integralen Bestandteil christlicher Existenz; die Erwartung der neuen Welt Gottes als eschatologische Vollendung seines Heilswirkens.

Während in der „Theologie der Befreiung“ die – in Wort und Tat zu erweisende – „Option für die Armen“ aller sachgemäßen theologischen Arbeit als dogmatisches Nadelöhr vorangesetzt wird (durch das die westliche Christenheit gewissermaßen prinzipiell nicht eingehen kann, sofern sich ihre Solidarität nicht lediglich auf den verbalen Bereich beschränken soll) und dadurch die Verständigung zwischen Christen und Theologen *mit* und solchen *ohne* einschlägige Praxis zumindest sehr erschwert wird¹⁵², sieht sich die FTL – B damit auf der einen Basis des Wortes Gottes der Heiligen Schrift mit Christen und Theologen aus dem weltweiten Leib Christi. Erst von hier aus wird echtes theologisches Gespräch möglich.

6.3 Die Grundfrage: Wie ist dem Glauben an Jesus Christus die Bewältigung der (Um-)Welt / des Kontextes möglich?

Aus diesem Grundproblem (s. 5.2) ergeben sich m.E. nicht nur alle weiteren Fragen, sondern zwangsläufig auch die Antworten, die in den jeweiligen Detaildiskussionen geboten werden. Daher ist zunächst die biblische Deutung dieses Zusammenhangs zu skizzieren.

152 Vgl. zu diesem Problem meine „Anmerkungen zur Lektüre der Heiligen Schrift in Brasilien“, (s.o. A. 82), die Kritik dazu von F. Crüsemann, „Anstöße. Befreiungstheologische Hermeneutik und die Exegese in Deutschland“, EvTh 50 (1990), 535-545, wie auch meine Replik „Schriftauslegung im Spannungsfeld von Impetus und skándalon“, KuD 38 (1992), 54-62.

a) *Die Situation der Welt* nach dem Sündenfall (= Kontext) ist einerseits durch das (aufgeschobene) Gericht Gottes, andererseits durch die andauernde Erhaltung der gefallenen Schöpfung gekennzeichnet.

Dabei ist die herrschende Perversion des menschlichen Zusammenlebens (Röm 1,18.29: ἀδικία) nicht nur Folge menschlicher Sünde, sondern zugleich Strafgericht aufgrund des göttlichen Zorns, Reaktion der Gerechtigkeit Gottes auf die Rebellion gegen das erste Gebot (Röm 1,18: ὀσεβειῶν). Evangelium ist die Frohe Botschaft von der Errettung des Sünders um Christi willen aus dem Gericht Gottes, durch die der Glaubende mit dem Geist begabt und in den Leib Christi versetzt wird.

b) Wodurch ist *das neue Leben*, in dem der Christ wandeln soll, bestimmt?

Es ist ein Leben im Glauben, nicht im Schauen (2. Kor 5,7). Es hat teil am Seufzen der Kreatur (Röm 8,23). Obwohl der Glaubende den Geist der Sohnschaft empfangen hat (Röm 8,15), den mächtigen Gottesgeist, der Jesus aus den Toten auferweckt hat (Röm 8,11), setzt dieser Geist dem Seufzen des Christen kein Ende, sondern er seufzt vielmehr für ihn, an seiner Stelle vor Gott (Röm 8,26). Die menschliche, nach außen sichtbare Schwachheit wird geradezu zum Markenzeichen des Gotteswirkens (2. Kor 4,6f.; 12,9f.); es schattet sich darin beim Jünger das Ergehen seines Herrn ab (Phil 3,10f; 1. Kor 1,18ff; 2,1ff).

c) *Der Glaube an Jesus Christus als Lebensbindung des Jüngers an seinen Herrn* bedingt zugleich den grundsätzlichen Bruch mit allen bisherigen menschlichen Bindungen, seien diese familiärer (vgl. Lk 14,26f.), beruflicher (vgl. Mt 4,22; 9,9), finanzieller (vgl. Mt 19,21) oder nationaler (vgl. 1. Petr 2,11; Hebr 11,13ff.; Phil 3,20) Art. Obwohl diese Beziehungen, empirisch betrachtet, weiterbestehen, der Christ also weiterhin innerhalb seiner Familie, seinem Beruf, seinem Hab und Gut, seinem Staat lebt, gilt dies dennoch nicht in demselben ungebrochenen Sinn wie im Fall des Nichtchristen. Aus der Perspektive des Glaubens heraus geurteilt, d. h. in der wahrhaftigen, von Gott gesetzten Sicht der Dinge, steht und fällt der Christ ausschließlich seinem Herrn (vgl. Röm 14,7f.). Paulus bringt das Ineinander von „uneigentlichen“ empirischen Bindungen und der eigentlichen, im Glauben ergriffenen Beziehung zu Jesus Christus in dem ὡς μὴ von 1. Kor 7,29ff. zum Ausdruck: „Die Zeit ist kurz. Fortan sollen auch die, die Frauen haben, sein, als hätten sie keine; und die weinen, als weinten sie nicht; und die sich freuen, als freuten sie sich nicht; und die kaufen, als behielten sie es nicht; und die diese Welt gebrauchen, als brauchten sie sie nicht. Denn das Wesen dieser Welt vergeht.“¹⁵³

d) Wie das Leben des einzelnen Christen, so ist auch *die Existenz der christlichen Gemeinde* als ganze im Zusammenhang dieser heilsgeschichtlichen Situation zu sehen:

In ihrer Vorfindlichkeit ist sie *corpus permixtum*; allein dem Glauben, d. h. ausschließlich vom Werk Christi her, ist sie gereinigt, ohne Makel und Runzel (Eph 5,26f; 1. Kor 1,30). Als Leib Christi wird sie nur dort eindeutig erkennbar, wo Christus in ihr in Wort und Sakrament gegenwärtig ist, nicht aber am sichtbaren Werk des einzelnen oder der Gemeinde, das in seiner empirischen Erscheinungsform stets der Mehrdeutigkeit unterworfen bleibt.

e) *Die Stellung des Christen / der Gemeinde zur Welt* hat vor diesem Hintergrund drei Elemente zu beachten, die ineinander verschlungen sind:

* Die Welt ist ursprünglich Gottes sehr gute Schöpfung, die dieser auch über den Sündenfall hinaus Tag um Tag erhält.

* Die Welt steht unter dem Gericht Gottes, das ihr ein Ende setzt.

* Die neue Welt Gottes ist in Christus angebrochen, dem Glauben zugesprochen, bestimmt den Inhalt der christlichen Hoffnung und wird durch Gott sichtbar offenbart werden.

Die Konsequenzen, die sich aus dem Gesagten ergeben, haben wir nun abschließend im Blick auf die einzelnen Fragenbereiche anzuzeigen.

6.3.1 Providentia Dei und Werke des Glaubens.

Christliche Theologie hat streng zwischen Gottes Werk und menschlichem Werk zu unterscheiden. Es wäre ein „titanisches“ Mißverständnis, die Erhaltung der Welt dem menschlichen Wirken (auch dem christlichen!) aufbürden zu wollen. Wir hatten uns verdeutlicht, daß die Welt, d. h. der Kontext mit all seinen bedrängenden Erscheinungen, vom Strafgericht Gottes über die Sünde, sowie von der zugleich darin wirksamen Fürsorge Gottes bestimmt ist.

Die Gemeinde Jesu Christi kann weder die Erhaltung noch die Neuschöpfung als Werk Gottes zu ihrem Werk machen wollen. Wo sie das tut, sind Radikalisierung (die nach Gehorsam heischt) oder Depression (angesichts von Mißerfolgen) unausweichlich. Dabei wird das Evangelium als Zusage Gottes in Gesetz (im Sinne einer menschlich nicht realisierbaren Forderung) verkehrt.

153 Vgl. dazu auch die 40. These von Luthers „Disputatio de Homine“ von 1536 (WA 39 I, 180).

6.3.2 Kirche und Reich Gottes.

An dieser Stelle ist auf die Frage der Sichtbarkeit des Reiches Gottes einzugehen. Analog zur Gerechtigkeit und Heiligkeit des einzelnen Christen, die allein in Christus gegeben ist (vgl. 1. Kor 1,30), demnach dem Schauen verborgen und nur dem Glauben offenbar ist, ist auch die Gemeinde in ihrer empirischen Ausprägung nie *als solche* Reich Gottes.

Wird aus der Gemeinde ein „Agent des Reiches Gottes“¹⁵⁴, eine Institution, die „das 'schon jetzt' der Utopie (zu) verwirklichen“ hat¹⁵⁵, eine „prophetische Gemeinde“, die einen „Prozeß der Eliminierung der vielfältigen Formen von Unterdrückung“ auslöst¹⁵⁶ und auf „die Verwandlung der ganzen Gesellschaft und Schöpfung“ zielt¹⁵⁷, gewissermaßen ein sichtbarer Vortrupp der noch verborgenen Gottesherrschaft, so ist der Glaube an dieser Stelle bereits durch das Schauen abgelöst worden und ist also nicht mehr Glaube (vgl. Röm 8,24).

Angesichts der Aufforderung, Signale der Gottesherrschaft zu setzen¹⁵⁸, ist neben Lk 17,20 (Gottes Reich ist nicht an empirisch aufweisbaren Merkmalen, vgl. παρατηρησις, zu erkennen, sondern besteht in der Person Jesu Christi) Mt 12,38ff. zu bedenken: Das einzige eindeutige Zeichen ist das Jonazeichen, und gerade dieses scheidet wie kein anderes Glaube und Unglaube. Wenn auch völlig unbestreitbar ist, daß der Glaube als Werk Gottes immer Werke tut und Früchte hervorbringt, so ist doch zu bedenken, daß jedem derartigen Signal (als einem nur dem Glauben *eindeutigen* Geschehen) in der allgemein menschlichen Perspektive grundsätzlich der Charakter des Mehrdeutigen anhaftet.

6.3.3 Die Forderung einer neuen Hermeneutik.

Ausgangspunkt ist die Erwartung, daß Gottes Wort verändernd in den aktuellen, d. h., in den als menschenunwürdig gewerteten Kontext hineinwirkt. Geschieht dies nicht in dem angestrebten Maße, und bleibt die Wirkung auf den individuell-spirituellen Bereich beschränkt, so wird

154 Vgl. oben 56, A. 72.

155 Oben 56, A. 71.

156 Oben 59, A. 91.

157 Oben 42, A. 7.

158 Vgl. oben 50, A. 38; 51, A. 45; 57, A. 76; 58, A. 85; vgl. auch 59f, A. 91.92. Vgl. dazu auch die mehrfach geäußerte Forderung, die Kirche und ihre Mission hätten sich zu „inkarnieren“: bes. 65, A. 74; auch 48, A. 30; 50, A. 40; 52, A. 54.

dies auf einen Fehler in der Vermittlung dieses Wortes (d. h. in der Hermeneutik) zurückgeführt. Diese Überlegung beruht auf einer Deutung der biblischen Botschaft, die folgendermaßen zu umreißen ist:

Gott ist der Befreier der Unterdrückten (vgl. Exodus; Sühnopfer Jesu); er verheißt Leben in umfassendem Sinn (vgl. die Verheißung an Abraham oder auch Röm 8); er schafft das Reich, das die gesamte Welt durchdringen wird.¹⁵⁹ Da vorausgesetzt ist, daß Gott dies durch die Verkündigung seines Wortes wirken will, wird Hermeneutik als die menschliche Bemühung begriffen, die ein derartiges Verstehen des Wortes eröffnet und damit diesem Wort Wirkung verschafft. Freilich erfolgt dies nicht ohne die Mithilfe des Heiligen Geistes. Hermeneutik ist „charismatische Hermeneutik“¹⁶⁰. Der Heilige Geist bewirkt die „Fusion“ von biblischem und kontextuellem Horizont.¹⁶¹

Nun ist allerdings auffällig, daß dieser hermeneutische Vorgang dahingehend verstanden wird, daß das Evangelium seiner ursprünglichen, und daher natürlich erst recht seiner sekundären (d. h. durch die westlichen Missionsbemühungen vermittelten) „Bekleidung“ zu entledigen und mit einem kontextuell angemessenen Gewand zu versehen sei, und somit die idealistische Scheidung von ewigem Kern¹⁶² und zeitlicher Schale wiederholt wird. Es ereignet sich also eine Enthistorisierung des Kerygmas, wobei die Übertragbarkeit zum Kriterium für die Verbindlichkeit des Kerygmas erhoben wird. Dabei liegt die Norm für diese Verbindlichkeit außerhalb der Heiligen Schrift.¹⁶³ Diese Norm wird durch Begriffe wie „Leben“, „Freiheit“, „Reich Gottes“ etc. gebildet, die ihre inhaltliche Füllung im Gegenüber zum Kontext von Tod, Unterdrückung, Sklaverei etc. gewinnen.

Hier ist nun ein Wort zur *Hermeneutik des AT* einzuschieben. Das Alte Testament wird durch das Neue als „alt“ bewertet. Es ist damit nicht ab-

159 In diesem Zusammenhang sind die verallgemeinernden Aussagen zu nennen, die etwa aus exegetischen Beobachtungen abgeleitet werden: Ausgehend vom Exodus erscheint Gott „potentiell“ als „Gott aller Sklaven“ (61, A. 101). Segen wird gedeutet als „Instrument zur Abschaffung der Unterdrückung des Volkes durch die herrschenden Schichten der Nationen“ (61, A. 103). Oder auch: Wo „Wunden der Modernität“ behoben werden, dort wirkt der Geist (70, A. 143).

160 Vgl. oben 48.

161 Vgl. oben 49.

162 Vgl. oben 49: „zeitlos“! Oder: Die Bibel enthält „Wahrheiten“, die „relevant gemacht werden“ müssen, die „zu entziffern“ und neu „zu interpretieren“ sind (oben 44, A. 12).

163 Vgl. dazu H.Thielicke, *Evangelische Ethik I*, Tübingen, 4. A. 1972, 55.

gewertet, sondern erhält seine heilsgeschichtliche Einordnung als Grundbuch der Verheißung. Gleichwohl erfüllt der Neue Bund nicht einfach den Alten, sondern prägt ihn zugleich neu; die Erfüllung übertrifft und sprengt zugleich die Verheißung (vgl. das Wort Jesu von den Weinschläuchen).

Aus diesem Grund ist das AT innerhalb der christlichen Gemeinde streng christologisch zu lesen. Es kann keine direkte Verbindung zwischen dem AT und unserer heutigen Situation hergestellt werden, solange die Heilsgeschichte Gottes ernstgenommen wird. Dies bedeutet, daß etwa die Befreiung aus Ägypten nicht zum Modell für die Befreiung aus heutiger Ungerechtigkeit verwendet werden kann, sondern von der durch Christus geschaffenen, ungleich umfassenderen Befreiung her verstanden werden muß (man vergegenwärtige sich z. B. die Art der Rezeption von Einzelementen aus der Sinai- und Wüstentradition im NT, die natürlich allesamt auf das Christusgeschehen bezogen werden: Schilfmeer, Wolke, Wasser aus dem Felsen: 1. Kor 10,1-4; Schlange: Joh 3,16; Mose, Schilfmeer: Hebr 11,23-29; etc.)¹⁶⁴. Diese Freiheit befreit aus der Sklaverei von Sünde, Tod und Teufel, macht den Knecht zum Kind Gottes, zum Miterben mit Christus, dessen politeuma im Himmel ist (Phil 3,20).

Zentrale Aufgabe der Gemeinde hat daher das Zeugnis von der Rettung des Verlorenen aus dem Gericht um Christi willen zu sein. Dort, wo Glaube an diesen Herrn ist, dort sind sowohl Werke des Glaubens als auch Früchte des Geistes, dort ist Gehorsam des Glaubens. Dabei setzt der „vernünftige Gottesdienst“ (Röm 12,1) voraus, daß jedes Glied am Leib Christi, befähigt durch die Charismen, je an seinem Ort in umfassender Weise Gott dient und den Willen Gottes bezeugt.

In diesem Kontext des Glaubens wird der empirische Kontext des Schauens zur Glaubensanfechtung.¹⁶⁵ Diese kann jedoch nicht dadurch überwunden werden, daß eine hermeneutische Umdeutung¹⁶⁶ den Inhalt

164 Sofern dieser Glaube tatsächlich Glaube an den Gekreuzigten, Auferstandenen und Wiederkommenden ist, kann dieser nicht unter das Verdikt fallen, daß hiermit das AT ausgeschlossen, das NT spiritualisiert und das Evangelium von Jesus Christus seines Zündstoffs beraubt werden würde: vgl. oben 45, A. 18.

165 Vgl. dazu R. Slenczka, „Gerechtigkeit Gottes und Gerechtigkeit für die Menschen“, in: Lutherische Kirche in der Welt 36 (1989), 99-111; hier: 110f.

166 Wird die Hermeneutik im Schnittpunkt von Gottes Reden und menschlichen Bedürfnissen angesiedelt (vgl. oben 48, A. 30 und 49: Fusion von biblischem und heutigem Horizont), wird die Wirkung des Wortes (sichtbare Zeichen etc.) in den Bereich des Anschaulichen verlegt (da aus diesem ja auch die massiven Anfragen des Kontextes stammen), so ist zu fragen, ob damit nicht letztlich die

der Hoffnung als bereits hier zu verwirklichenden lehrt, sondern nur dadurch, daß der Glaube durch Wort und Geist gestärkt wird und dadurch als Glaube (nicht aber als vorweggenommenes Schauen) tätig bleibt und wird, indem er die Werke tut, „die Gott zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen.“ (Eph 2,10). Die Verkündigung des Evangeliums hat somit nicht zuerst den Kontext und seine unterliegenden Mechanismen zu erklären, sondern das Bestehen in diesem Kontext zu ermöglichen, indem er vom umfassenden Handeln Gottes her erhellt wird.¹⁶⁷

6.3.4 Das Wirken des Heiligen Geistes.

An dieser Stelle ist darauf aufmerksam zu machen, daß der Heilige Geist als Geist Jesu Christi (vgl. Röm 8,9; 2.Kor 3,17) nicht mit dem Erhaltungshandeln Gottes in eins gesetzt werden kann. Seine zentrale Aufgabe ist die, daß er das Bekenntnis zu Jesus als dem $\kappa\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ eröffnet (1. Kor 12,3), daß er Jesus verherrlicht und an seine Worte erinnert (Joh 16,14; 14,26). Wird diese christologische Einbindung außer acht gelassen, so droht die Auflösung des Wirkens des Heiligen Geistes in ein allgemeines „Prinzip Leben“, innerhalb dessen das Werk und Zeugnis von Jesus Christus lediglich einen Spezialfall bildet (selbst wenn dieser allein erlösende Funktion hat¹⁶⁸). Es muß gefragt werden, ob die Einschätzung des „Dokumentes von Mexiko“, nach der das Zentrum, nicht aber die Grenzen des Geisteswirkens erkennbar geworden sind¹⁶⁹, tatsächlich so zutreffen kann. Legt diese doch nahe, daß der Geist auch in Bereichen am Werk sein könnte, die von den Autoren bisher noch nicht wahrgenommen werden. Müßte demgegenüber nicht umgekehrt festgehalten werden, daß das Zentrum (vgl. 1. Kor 12,3) notwendigerweise auch die Grenzen definiert, und daß das Fehlen von klaren Grenzen Zweifel an der Klarheit der Erkenntnis des Zentrums wecken muß?¹⁷⁰

Spannung zwischen Glauben und Schauen, d. h. die Anfechtung, beseitigt werden soll.

167 Vgl. die Rede von der „doppelten Exegese“ (oben 46, A. 24). Die Einsicht in die Struktur des Kontextes hat ihren Ort nicht in der Begründung des Glaubens, sondern im Leben des Glaubenden, das innerhalb dieses Kontextes geführt wird und diesen daher auch zu begreifen hat.

168 Vgl. oben 65f.

169 Oben 66, A. 1 22.

170 Auch an dieser Stelle macht sich wieder die Problematik bemerkbar, die darin besteht, das Wesen des Pneumatischen aus dem Empirischen erhellen zu wollen: 66, A. 122: „Der *sichtbare* Erweis des neuen Lebens im Geist ...“

Ausblick

Hervorzuheben ist zunächst, daß wir den brasilianischen (bzw. lateinamerikanischen) Christen wesentliche Anfragen und Einsichten verdanken, die sie aus der Konfrontation ihres Glaubens an Jesus Christus mit ihrer aktuellen Situation gewonnen haben (vgl. die Abschnitte 5, 6.1 und 6.2). Als „westliche“ Christenheit tun wir gut daran, diesen teilweise unangenehmen Fragen nach der Konsequenz und Eindeutigkeit des Zeugnisses von Jesus Christus im Leben des einzelnen und der Gemeinde als ganzer (d. h. nach dem Glaubensgehorsam) nicht auszuweichen. Wir haben zu prüfen, inwieweit ideologische Elemente aus Materialismus, Säkularismus, Humanismus etc. mit dem christlichen Glauben synkretistisch verschmolzen werden, ohne daß dies Protest hervorrufen würde. Jedes Glied am Leib Christi bedarf der Ermahnung durch die Mit-Glieder; dabei kommt denen, die geographisch weiter entfernt sind, eine besonders wichtige Funktion zu!

Aus dieser Gemeinschaft im Leib Christi resultiert sodann die Anteilnahme an der Anfechtung des Glaubens, wie sie in Lateinamerika in besonders krassem Maße durch den aktuellen Kontext gegeben ist. Dabei haben wir zum Anfänger und Vollender des Glaubens zurückzurufen, wie auch uns selbst stets aufs Neue zurückrufen zu lassen. Eine von Menschen verantwortete und daher nur scheinbare Antezipation der Glaubensvollendung im Hier und Jetzt stärkt nicht den Glauben, sondern täuscht ihn.

Auf dieser Grundlage sind nun jedoch die Werke des Glaubens zu beachten, ist zu bedenken, wie Gaben und Früchte des Geistes keinesfalls auf einen „heiligen“ Bezirk begrenzt sind, sondern die Ermächtigung zum Gottesdienst im Kontext der Welt darstellen. Manche überraschende Fragestellung, der sich brasilianische Theologen bereits annehmen, kann dabei die gewohnten Horizonte des westlichen christlichen Denkens erweitern. Auf diese Weise trägt das theologische Gespräch zum gegenseitigen *οικοδομειν* (vgl. 1.Thess 5,11) bei, hat daran teil, daß „der ganze Bau – erbaut auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist – ineinandergefügt wächst zu einem heiligen Tempel in dem Herrn.“ (vgl. Eph 2,20f.).

Dr. Eberhard Hahn

Kirchengeschichte als geistesgeschichtliche Auseinandersetzung - Johann Wilhelm Zierolds Beitrag zur Kirchengeschichtsschreibung des Pietismus

1. Einführung

Glaubenspraxis und Erneuerung des kirchlichen Lebens waren Schwerpunkte der pietistischen Erneuerungsbewegung. Es ist aber nicht zu übersehen, daß die Erneuerung der evangelischen Theologie ebenfalls ein wesentliches Anliegen der pietistischen Theologen der ersten und zweiten Generation war. In gewissem Sinn war die theologische Arbeit sogar der Ausgangspunkt der pietistischen Bewegung, stellen doch die *Pia Desideria* Philipp Jakob Speners¹ eine theologische Antwort auf die durch den Zustand der evangelischen Kirche aufgeworfenen Fragen dar. Dabei tritt als wesentliches Element zwischen die Analyse des Zustandes der evangelischen Kirche (Teil I) und die Reformvorschläge (Teil III) die Begründung der Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche (Teil II).²

Die Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche wirkte als Anstoß und Motivation für die pietistische Bewegung. Viele evangelische Theologen, die eine Erneuerung der evangelischen Kirche für notwendig hielten und sich für diese einzusetzen bereit waren, ließen sich von Speners biblischer Begründung³ dieser Hoffnung überzeugen und schlossen sich der pietistischen Bewegung an. Dabei spielte die persönliche Wirksamkeit der "pietistischen Väter" eine wesentliche Rolle. Fast alle pietistischen Theologen der ersten und zweiten Generation standen in persönlicher Verbindung mit Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke.

1 Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria*, Hg.: Kurt Aland, Berlin 1964³

2 Vgl. Philipp Jacob Spener, *Umkehr in die Zukunft, Reformprogramm des Pietismus - Pia Desideria*. In neuer Bearb. hg. von Erich Beyreuther, Gießen 1983³: I: S. 21-45, II: S. 46-54, III: S. 55-79 (Einteilung der Hauptpunkte anders als in dieser Ausgabe).

3 Spener beruft sich etwa auf Römer 11,25 u. 26 (Bekehrung ganz Israels, nachdem die Fülle der Heiden eingegangen ist) und auf Offenb. Kap. 18 und 19 (der größere Fall des päpstlichen Roms), Spener, *Umkehr* a.a.O. S. 46, 47.

Neben bekannten Schülern Speners und Franckes, wie z.B. Adam Rechenberg (1642-1721)⁴, Johann Heinrich May (1653-1719)⁵, Joachim Lange (1670-1744)⁶ und Johann Jakob Rambach (1693-1735)⁷, haben auch heute weitgehend in Vergessenheit geratene pietistische Theologen bemerkenswerte theologische Werke veröffentlicht. Einer dieser Theologen war Johann Wilhelm Zierold.

2. Person und Werk

Johann Wilhelm Zierold⁸ wurde 1669 in Oberwiesenthal geboren und besuchte die Schule in Schneeberg und Annaberg, 1688 studierte er an der Universität Leipzig (u.a. bei Alberti, Thomasius, Mencke, Cyprian, Franckenstein, Pfeiffer) und nahm an den Collegia Philobiblica August Hermann Franckes teil und erlebte die Leipziger Erweckung unter Theologiestudenten mit; 1690 Magister, zog Zierold "zu D. Spenern ins Haus ..., da er dessen Collegio biblico beywohnete"⁹. In der Gründungsphase der Universität Halle wurde Zierold 1693 Beisitzer der philosophischen Fakultät. Nach der damals üblichen Studien- und Bildungsreise wurde Zierold nach drei Jahren durch Vermittlung Breithaupts Rektor des Gymnasiums in Neustettin. 1696 Pastor in (Neu-)Stargard, wurde er 1697 hier erster Professor der Theologie des Gröningsischen Kollegiums, 1698 wurde er in Halle zum Dr. theol. promoviert. Zierold gründete in Stargard ein Waisenhaus und versah seit 1714 weitere Ämter (Propst der stargardischen Synode, Assessor des Königlichen Konsistoriums). Jahrelang stand Zierold in theologischen Auseinandersetzungen mit dem orthodoxen Theologen Christian Friedrich Bücher (1651-1714).¹⁰ Zierold starb 1731.

Zierolds im Jahre 1700 erschienene "Einleitung zur Gründlichen Kirchen-Historie"¹¹ stellt einen bemerkenswerten Entwurf innerhalb der pie-

4 E. Beyreuther, Art. Adam Rechenberg, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG), 3. Aufl., Bd. V, Tübingen 1961, Sp. 815.

5 G. Schrenk (J.F.G. Goeters), Art. Johann Heinrich May (Mayus), RGG³ IV, Tübingen 1960, Sp. 815

6 E. Beyreuther, Art. Joachim Lange, in: RGG³ IV, Sp. 266

7 H. Steitz, Art. Johann Jakob Rambach, in: RGG³ V, Sp. 775

8 Zedler (Großes vollständiges Universal Lexicon aller Wissenschaften und Künste), Bd. 62, Sp. 653-660. Allgemeines Gelehrten-Lexicon (hg. von Christian Gottlieb Jöcher), Bd. 4, Sp. 2203-2204, Allgemeine Deutsche Biographie (ADB), Bd. 45, S. 207-208

9 Zedler, a.a.O., Sp. 654

10 Über Christian Friedrich Bücher: Zedler 4, Sp. 1802-1803

11 Johann Wilhelm Zierold, Einleitung zur Gründlichen Kirchen-Historie/ Mit der Historia Philosophica verknüpft/ Darinnen die Krafft des Creutzes Christi/ als

tistischen Kirchengeschichtsschreibung dar. Wie der Titel des Werkes zeigt, handelt es sich um eine geistesgeschichtliche Betrachtung der Kirchengeschichte: "...mit der Historia Philosophica verknüpfft". Damit verläßt Zierold, wie auch andere pietistische Kirchengeschichtsschreiber auf ihre Weise,¹² von der orthodoxen Kirchengeschichtsschreibung vorgegebene Bahnen¹³ und beschreitet einen eigenständigen Weg der Kirchengeschichtsbetrachtung.

Während in der zeitgenössischen orthodoxen Kirchengeschichtsschreibung die "Kirchengeschichte des Alten Testaments"¹⁴ schon in den Hintergrund getreten war oder ganz fortgelassen wurde, betrifft Zierolds Auswahl des Stoffes in Übereinstimmung mit der früheren orthodoxen Kirchengeschichtsschreibung ebenso die Zeit des Alten Testaments wie auch die Zeit des Neuen Testaments und die "Kirchengeschichte des Neuen Testaments". Dabei nimmt die alttestamentliche Zeit sogar den größeren Teil des Werkes ein.

Zierold gliedert seine Darstellung in sieben Kapitel: Zwar richtet sich die Vorrede "An den Christlichen Leser" allgemein. Die Anlage des Werkes

der einige Grund des wahren Christenthumbs/ wider die Feinde des Creutzes/ Von Anfang der Welt/ biß auff unsere Zeit/ vorgestellt wird, Leipzig und Stargard 1700. Eine weitere Auflage erschien 1731 unter dem Titel: Philosophia Aristotelico-Scholastica haeresium patrona et obstetrix; oder, das Aristotelisch- und Scholastische Christenthum, worinnen erwiesen wird, daß die rechtläubigen Väter der ersten Kirchen der Platonischen Philosophie obgelegen aber der Ursprung aller Ketzerey und Verderbens aus der Vermischung der Aristotelischen Philosophie mit der Christlichen Theologie herzuleiten sey.

- 12 Wie etwa Johann Heinrich Reitz in seiner Historie der Wiedergeborenen, in der Kirchengeschichte nur mehr als eine Aneinanderreihung von Biographien dargestellt wird. Johann Henrich Reitz, Historie der Wiedergebörnen/ Oder Exempel gottseliger/ so bekannt- und benannt- als unbekannt- und unbenannter Christen/ Männlichen und Weiblichen Geschlechts/ In Allerley Ständen/ Wie Dieselbe erst von GOTT gezogen und bekehret/ und nach vielen Kämpffen und Aengsten/ durch GOTTES Geist und Wort/ zum Glauben und Ruh ihres Gewissens gebracht seynd, Idstein 1717⁴
- 13 Etwa durch die wichtigen Kirchengeschichtslehrbücher der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, das Compendium Gothanum (Compendium Historiae Ecclesiasticae ... in usum Gymnasii Gothani ... deductum, Gotha 1660 und Historiae Ecclesiasticae, in Compendium redactae, Liber II, Gotha 1665) auf lutherischer und die Historia Ecclesiastica Georg Horns (Leipzig 1677, erste Auflage Lugd. Batav. et Roterod. 1665) auf reformierter Seite.
- 14 Die theologische Kirchengeschichtsschreibung des Protestantismus bis etwa 1700 sah die biblische Geschichte des Volkes Israel und die Kirchengeschichte als die beiden Teile einer die gesamte Geschichte des Volkes Gottes umfassenden "Kirchengeschichte" an, wobei vor dem ersten Kommen Jesu Christi das alttestamentliche Bundesvolk die Kirche repräsentierte.

zeigt aber, daß es durchaus für den akademischen Unterricht gedacht ist. Der Text selbst ist in deutscher Sprache verfaßt.¹⁵ Der z.T. recht umfangreiche Anmerkungsapparat dagegen ist in lateinischer Sprache abgefaßt, und griechische und hebräische Zitate im Text sind selbstverständlich.

Zierolds Einleitung zur Gründlichen Kirchen-Historie bietet nicht hauptsächlich eine Darstellung der Geschehnisse, vielmehr stellt sie die Auseinandersetzungen zwischen der "Weißheit der Welt" und der "Weißheit Christi"¹⁶ in der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes und in der Kirchengeschichte dar. Die Art der Darstellung ist also weder kirchengeschichtlich im eigentlichen Sinne noch dogmengeschichtlich. Am ehesten ist sie wohl als geistesgeschichtlich zu bezeichnen. Die Kirchengeschichte, ja die Geschichte überhaupt, wird verstanden als ein Kampf um die geoffenbarte biblische Wahrheit, in der die Philosophie der große Gegner ist.

3. Die Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes

Noah, Abraham, Mose und das Volk Israel haben von ihrer von Gott geoffenbarten Weisheit an die anderen Völker weitergegeben. Enzyklopädisch werden unter diesem Blickwinkel alle Völker entsprechend der überlieferten biblischen Geographie durchgegangen.¹⁷

In der Auseinandersetzung mit religionsgeschichtlichen Fragestellungen gibt Zierold eine doppelte Antwort. Die *lehrmäßige* Antwort lautet, daß alles, was mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, angenommen werden kann; alles, was nicht mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, muß verworfen werden.¹⁸

15 Mit Gottfried Arnolds Kurtz gefaßter Kirchen-Historie des Alten und Neuen Testaments (Leipzig 1697) ist wenige Jahre vor Zierolds Einleitung zur Gründlichen Kirchen-Historie das erste kirchengeschichtliche Kompendium in deutscher Sprache erschienen, das nachweislich im akademischen Unterricht an einer Universität verwendet wurde, und zwar durch Joh. Balthasar Bernold in Altdorf in den Jahren 1725, 1727 und 1728 (Emil Clemens Scherer, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten, Freiburg 1927, S. 249), so daß ein akademisches Kirchengeschichtslehrbuch in deutscher Sprache nicht mehr ungewöhnlich ist.

16 Zierold, Einleitung, "An den Christlichen Leser" (Vorrede), 2. Seite. Die Weisheit Christi oder das Geheimnis des Kreuzes Christi, S. 6, 7 u. ö. ist zur Zeit des Alten Testament dasselbe wie zur Zeit des Neuen Testaments.

17 Zierold, Einleitung, S. 70-235

18 Gottes Wort (die Heilige Schrift) als Kriterium: Zierold, Einleitung, S. 3, 75, 77, 205, 265. Das Kreuz Christi als Kriterium: S. 70, 183, 277. "Das Geheimniß Altes und N. Testaments ist das Creutz Christi" (S. 7 marginal).

Die *historische* Antwort ist der Hinweis darauf, daß die Erkenntnisse der anderen Völker, die positiv zu bewerten sind, direkt oder indirekt von Noah, Abraham, Mose oder dem Volk Israel herkommen. Im Blick auf etwaige Übereinstimmungen ist zu beachten, daß ja nicht etwa nur die Möglichkeit besteht, daß Israel z.B. von den Ägyptern gelernt hat. Die andere Denkrichtung, daß Ägypten von Israel gelernt hat, ist ebenso möglich. Die erste Anschauung allerdings ist nach Zierold zu verwerfen.¹⁹ Dagegen entspricht die zweite Anschauung dem biblischen Befund: "Gleich wie aber die streitende Kirche von Alters her/ sich solchen teuflischen Lügen widersetzt/ und bewiesen/ daß die Heyden Anfangs von dem Volck GOTTes ausgegangen/ und die von ihren Vätern empfangene Wahrheit in Lügen verwandelt/ also suchen wir auch den Lästern das Maul zu stopffen/ und zu beweisen / daß die Heyden zwar vieles von dem Volck GOTTes gelernt/ aber die Wahrheit in Lügen verwandelt."²⁰ "Darumb haben die Juden ihren Gottesdienst nicht von den Heyden/ sondern vielmehr die Heyden von den Juden gelernt."²¹ Für Zierold liegt hierin sogar eine Bestätigung der biblischen Wahrheit: "Vornemlich aber ist daraus zu sehen/ wie die Wahrheit der Heil. Schrift durch solche Übereinstimmung der Völcker und Länder/ mächtig befestiget wird. Es ist auch leicht zu gedencken/ wie mit der Sprach und Geschlecht der Ebräer/ zugleich ihre Weißheit sey fortgepflanzt worden."²² Im Zuge dieses Vermittlungsprozesses ist es aber durchgängig zu einer solchen Verfä-

19 "Was die Gesetze anlangt/ so ist zwischen den Ebräern und Egyptern fast eine allzusehr genaue Aehnlichkeit inacht genommen worden/ daß schon von Alters gottlose Leute daher Gelegenheit genommen/ die Wahrheit der Heil. Schrift zu lästern/ weil etwann die Egyptier und andere eine äusserliche Gleichheit darmit gehabt. Die Heyden lästerten die Juden/ daß sie ihre Gesetze von den Egyptern gestohlen. Dahero Flavius Josephus schon zu seiner Zeit mit seinen Schriften sonderlich wider Apionem, solchen Lästern das Maul stopffen müssen. Das ist die alte List und das Bubenstück des Teuffels/ das er anjetzo wieder vorbringt/ indem er durch M. Büchern einen Parallelismus zwischen der Heyden und Christen Lehre/ ausgespyen/ umb dadurch die Christliche Lehre als eine Heydnische zu verwerffen/ wie Celsus, Apion, Julianus und andere Gotteslästerer/ die alten Juden und Christen beschuldiget haben/ daß sie ihre Lehr von den Heyden genommen/ weil etwann die Heyden etwas von dem Volck GOTTes erlernen hatten/ und solche böse Leut es hernachmahls umbkehrten/und lästerten das Wort GOTTes/ als ob es von den Heyden hergekommen wäre/ da sie doch selber die rechten Heyden sind/ und nichts weniger als die rechte Wahrheit verstehen." (Zierold, Einleitung, S. 111)

20 Zierold, Einleitung, S. 112

21 Zierold, Einleitung, S. 113

22 Zierold, Einleitung, S. 229

schung der Wahrheit gekommen, daß es bei den anderen Völkern keine heilsbringende Erkenntnis Gottes gibt.

Aber auch innerhalb Israels ist es in zunehmendem Maße zu einem Verfall der Erkenntnis Gottes gekommen, so daß schließlich nur mehr ein kleiner Rest wahrer Gläubiger übriggeblieben ist.²³ Beide Verfallslinien, in denen die geoffenbarte Weisheit Christi verlorengeht oder verlorenzugehen droht, haben nach Zierold die gleiche Ursache. Diese ist so wirksam, daß sie auf der einen Seite die von Israel den anderen Völkern vermittelte Weisheit derart verfälschen kann, daß außerhalb Israels keine wahre Gotteserkenntnis möglich ist, und daß es auf der anderen Seite sogar dazu kommt, daß das Volk Israel bis auf einen kleinen Rest von seiner Gotteserkenntnis abgebracht wird. Es ist die menschliche Weisheit, die Ursache für diesen Verfallsprozeß ist, und es besteht ein unveröhnlicher Gegensatz zwischen dieser und der verborgenen Weisheit des Kreuzes Christi. Deutlichste Ausformung findet die menschliche Weisheit in der Philosophie, und zwar vor allem in der Philosophie des Aristoteles. Diese ist durch folgende Elemente gekennzeichnet: (1) Das Vertrauen auf die natürlichen Kräfte und die Vernunft des Menschen²⁴; (2) Aristoteles sucht Erkenntnis aus den Einzeldingen²⁵ und sucht die Wahrheit in der Materie²⁶; (3) Aristoteles leugnet die Unsterblichkeit der Seele²⁷ und macht die Welt zum Gott: "Hingegen lehret Aristoteles/ daß der Mensch ohne irdische Güter nicht könne glücklich seyn/ läst den Menschen in Fleisches-Lust/ Augen-Lust und hoffärtigen Wesen/ weiß nichts von der Sünde/ und machet die Welt zum Gott. Das ist die Ursach/ warumb Ari-

23 "Es hat Gott auch unter dem größten Creutz und Verfolgung/ dennoch die Versammlung der Frommen erhalten. ... So ist die Kirche Gottes noch immer erhalten/ und als eine Rose unter den Dornen bewahret worden." (Zierold, Einleitung, S. 247).

24 "Er spricht: Die Glückseligkeit sey das höchste Gut eines Menschen/ welches darinnen bestehe/ wenn der Mensch aus seinen eigenen natürlichen Kräfften und Wercken nach der Vernunft lebe/ gleich als ob des Menschen Werck und Vernunft nach den Fall sehr gut wären. Er hatte zwar von den Alten gehöret/ daß das höchste Gut von Gott käme/ aber das wil er nicht annehmen. Er hält indessen dafür/ daß die Kinder und Verstorbenen nicht könnten seelig seyn/ denn das Zukünftige sey ungewiß/ und also leugnet er die Unsterblichkeit der Seele. Endlich gestehet er/ daß man das größte Glück müsse in der Ehre suchen/ und nicht umb Gottes/ sondern umb der Ehre willen alle thun." (Zierold, Einleitung, S. 216).

25 Zierold, Einleitung, S. 213

26 Zierold, Einleitung, S. 218

27 Zierold, Einleitung, S. 216

stoteles den thörichten Menschen so wol gefällt/ weil er das Reich der Finsterniß mehr und mehr zu stärken bemühet ist."²⁸

Damit stellt sich Aristoteles in unversöhnlichen Gegensatz zur geoffenbarten biblischen Wahrheit. Für Zierold kann es hier nur ein Entweder - Oder geben. Denn die Konsequenz der Philosophie des Aristoteles ist die ewige Verdammnis: "Weil nun Aristoteles ein offenbahrer Feind der Warheit ist/ pflegen die Gottlose den Aristotelem dem Platoni vorzuziehen/ und siehet man daraus die grosse Boßheit und den Unverstand dieser Leute/ dadurch die Menschen verführet/ von GOTT abgewendet/ und endlich in die Hölle hinunter gestürztet werde."²⁹ Obwohl der Gegensatz zwischen der verborgenen Weisheit des Kreuzes Christi und der Philosophie des Aristoteles unüberbrückbar ist, ist es in der Geschichte des Volkes Israel doch zu einer Vermischung von beiden gekommen, die schließlich zu einem völligen geistlichen Verfall des Volkes Israel führte.

Dieser Verfallsprozeß beginnt mit der Vermischung von Judentum und Heidentum³⁰, u.z. mit der ägyptischen Philosophie³¹, und gipfelt schließlich darin, daß die Juden die heidnische Philosophie annehmen³² und es zur Verfälschung des Wortes Gottes kommt.³³ Die Vermischung schreitet dabei in Stufen voran: "Anfangs zwar machten sie es nicht so gar grob/ sondern fiengen gar ehrbar und bescheiden an/ die Heydnische Philosophie mit der Bibel zu vermengen. Denn niemand ist in einem Augenblick gantz gottloß worden/ die Boßheit hat auch ihre gewisse Stufen. ... Aber hernach ergaben sich die Juden/ welche Hellenisten genennet wurden/ immer mehr und mehr der Philosophie des Aristoteles. ... Endlich brach das Geheimniß der Boßheit völlig aus/ und nahmen die Jüden Aristotelem nicht nur auff die Thürschwelle ihrer Theologie/ wie zu Anfang/ sondern mengten ihn mitten hinein/ übersetzten gar Aristotelis und anderer Heyden Schriften in die Ebräische Sprach/ und wendeten ihre

28 Zierold, Einleitung, S. 219

29 Zierold, Einleitung, S. 224. Platon wird positiver beurteilt als Aristoteles, aber schließlich auch verworfen: "Ach GOTT gebe/ daß Pythagoras, Plato, Aritoteles, die Scholastici und alle Menschliche Lehre zu Grunde gehen möge/ und wir in aller Einfalt des Wortes GOTTes/ die von GOTT erleuchteten Propheten/ ja Christum und die Apostel allein hören/ und nach GOTTes Wort in Liebe untereinander leben mögen!" (Zierold, Einleitung, S. 205). Vgl. S. 190-210 die Darstellung der Philosophie Platons, S. 220-224 Vergleich der Lehren des Platon und des Aristoteles.

30 Zierold, Einleitung, S. 237

31 Zierold, Einleitung, S. 238

32 Zierold, Einleitung, S. 248

33 Zierold, Einleitung, S. 268

meiste Zeit darauff. Also ist das reine Wort GOTTes immer mehr und mehr verfälschet worden."³⁴ Die Wegführung ins Exil ist schließlich die Strafe für die Annahme der heidnischen Philosophie.³⁵

4. Die Kirchengeschichte bis zur Reformation

Hat Gott schon zu den Vätern zur Zeit des Alten Testaments geredet, so ist in Christus die verborgene Weisheit endgültig geoffenbart. Zunächst behandelt Zierold in Kapitel IV das "Geheimniß der Gottseeligkeit".³⁶ In Jesus Christus ist die Weisheit des Kreuzes offenbar - und bleibt doch der Welt verborgen: "Nun lasset uns noch ein wenig in diese verborgene Weißheit und geoffenbahrete GOTTes-Krafft hinein schauen. ... Durch den die Welt gemacht ist/ und der alle Dinge trägt mit seinem kräftigen Wort/ der hat gemacht die Reinigung unserer Sünde durch sich selbst/ Ebr. 1:2/3. Kein Mensch/ kein Engel/ keine Creatur konte den unendlichen GOTT versöhnen; Aber GOTT war in Christo/ und versöhnet die Welt mit ihm selber/ und rechnet ihnen ihre Sünde nicht zu/ 2 Cor. 5:19. GOTT hat durch sein eigen Blut die Gemeine erworben/ Apost Gesch. 21:28. Christi gantzes Leben vom ersten Anfang her/ war ein Eingang in das Geheimniß seines Creutzes/ welches er auch also vollendet hat/ umb unsere Sünde zu büßen."³⁷ Im Zentrum der verborgenen Weisheit ist das Kreuz Christi: "Das Creutz Christi hat also einen zwiefachen Zweck. Erstlich/ daß die Bußfertigen daraus Vergebung der Sünden haben/ welche uns Christus durch sein Leiden erworben/ der den Stachel des Todes zerbrochen/ das Gesetz gantz erfüllet hat/ und die Seeligkeit gibt/ allen die an ihn gläuben. Hernach hat Christi theures Verdienst die Krafft/ daß wir auch des Fleisches Geschäfte an das Creutz nageln und tödten/ daß wir mit Christo sterben und begraben werden durch die Tauffe in den Tod/ auff daß gleich wie Christus ist auferstanden von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters/ also wir auch in einem neuen Leben wandeln/ Rom. 6."³⁸

An Christus kommt es zur Scheidung zwischen den wahren Christen und den Feinden des Kreuzes Christi. Die Apostel verkündigen das

34 Zierold, Einleitung, S. 268

35 Zierold, Einleitung, S. 248. Die Philosophie des Aristoteles ihrerseits erscheint als schwere Strafe Gottes (S. 279)

36 Zierold, Einleitung, S. 334. Der Begriff erscheint am Schluß des Kapitels in einer überleitenden Bemerkung.

37 Zierold, Einleitung, S. 296, 297

38 Zierold, Einleitung, S. 297, 298

Kreuz Christi und tragen ihr Kreuz. Ausführlich werden die Apostel und die apostolischen Väter unter diesem Aspekt behandelt.³⁹ Allein die Kraft des Kreuzes Christi hat die (rasche) schnelle Ausbreitung der frühen Kirche bewirkt: "Also ist die Christliche Kirch durch das Creutz gegründet/ befestiget und vermehret. Es ist allein die Krafft des Creutzes Christi gewesen/ welche die Christliche Kirche ausgebreitet/ und nicht etwa die Platonische/ oder eine andere Philosophie."⁴⁰

In ausführlicher Weise werden anschließend die Kirchenväter betrachtet und zwar nahezu ausschließlich unter den beiden Aspekten, inwieweit sie über das Kreuz Christi geschrieben und inwiefern sie die Philosophie allgemein und im besonderen die Philosophie des Aristoteles abgelehnt haben.⁴¹ Das erste Christentum ist noch ganz verwurzelt in der Schrift und liebt das Kreuz Christi: "Wenn wir nun das erste Christenthumb überhaupt betrachten/ so finden wir/ daß sich die frommen Christen einzig und allein an Gottes Wort gehalten/ davon sie aus der lautern Milch

39 Die Jünger: Andreas; Zierold, Einleitung, S. 302; Petrus (S. 303); Philippus (S. 305); Jakobus (S. 305); Johannes (S. 306); Jakobus der Kleinere (S. 306); Bartholomäus (S. 307); Matthäus (S. 307); Thomas (S. 308); Simon (S. 308); Judas Thaddäus (S. 308). Evangelisten und Apostel: Markus (S. 309); Lukas (S. 309); Paulus (S. 309). Apostolische Väter: Clemens (S. 312); Ignatius (S. 312); Polykarp (S. 312)

40 Zierold, Einleitung, S. 312

41 Kirchenväter verwerfen die Philosophie allgemein: Irenäus, Zierold, Einleitung, (S. 315); Tertullian (S. 316); Cyprian (S. 319); Hilarius (S. 321); Macarius (S. 322); Gregor von Nazianz (S. 324); Epiphanius: "wie alle Ketzereyen aus der Philosophie entstanden" (S. 325); Chrysostomus (S. 327); Hieronymus (S. 328); Augustinus (S. 330); Petrus Chrysologus (S. 333). Kirchenväter verwerfen die Philosophie des Aristoteles: Justinus Martyr (S. 314); Irenäus (S. 315); Clemens Alexandrinus (S. 316); Tertullian (S. 317); Origenes (S. 319); Laktanz (S. 319); Eusebius ("daß aus des Aristotelis Philosophie viele Ketzereyen entstanden") (S. 320, 321); Athanasius (S. 321); Basilius (S. 322, 323); Gregor von Nyssa (S. 323); Gregor von Nazianz (S. 324); Theodorus ("Dahero ist allerdings Aristoteles als ein Vater der Ketzler verworffen worden") (S. 326); Faustinus (S. 326) ("Faustinus lehret/ daß die Arianer aus Aristotele entstanden", S. 326 marginal); Ambrosius (S. 327); Hieronymus (S. 328); Augustinus ("Also verwarff Augustinus den Aristotelem/ als denjenigen/ welchen die grösten Feinde Christi fleißig wider die Christen gebrauchten/ insonderheit Julianus, welcher Aristotelis Categorien wider die Christen anführte/ die Christen daraus zu widerlegen. Augustinus verachtet Aristotelis Lehre gantz/ und macht keinen Unterschied wie die albern Scholastici, unter den rechten Gebrauch und Mißbrauch/ denn Aristotelis thörichte Lehr hat gar keinen Nutzen") (S. 331); Cyrill von Alexandrien (S. 332); Theodoret (S. 332); Aeneas Gazaeus (S. 333); Nimesius (S. 333). Besonders hervorgehoben wird Macarius als "ein vortrefflicher Lehrer des Creutzes" (S. 322)

des Evangelii mehr und mehr gewachsen und zugenommen/ und dem Creutz-Bild und Leyden Christi gleichförmig worden."⁴² In der Kirchengeschichte wiederholt sich nun aber mutatis mutandis der schon von der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes her bekannte Verfallsprozeß.

Das V. Kapitel bietet eine Darstellung des Verfalls der Kirche, der als Fortsetzung des Verfalls des alttestamentlichen Gottesvolkes erscheint: "Das Geheimniß der Boßheit ist die Feindschafft des Creutzes Christi/ ein Ursprung aller Ketzereyen. Denn fleischlich gesinnet seyn/ ist eine Feindschafft wider GOtt/ sintemahl es dem Gesetz GOTTes nicht unterthan ist/ vermag es auch nicht/ Rom. 8. Die Heyden so nach den Fleisch und der Vernunfft leben/ haben durch die Vermischung ihrer Philosophie mit dem Judenthumb/ alle Irrthümer erwecket/ biß endlich aus Vermischung der Heyden und Juden mit dem Christenthumb/ alle Ketzereyen entstanden."⁴³ Ist Simon Magus schon als Vorläufer dieses Verfallsprozesses anzusehen⁴⁴, so beginnt der eigentliche Verfall der Kirche im dritten Jahrhundert durch die Vermischung von Christentum und aristotelischer Philosophie, von Zierold kurz "Aristotelisches Christentum" genannt: "Im dritten und nachfolgenden Seculis hat sich das Geheimniß der Boßheit sonderlich durch das Aristotelische Christenthumb mehr und mehr offenbaret."⁴⁵ Auf der Grundlage der aristotelischen Philosophie bekämpfen Artemon⁴⁶ und die Arianer⁴⁷ die Lehre von der Gottheit Christi, während Julian "als grosser Feind des Creutzes Christi"⁴⁸ auftritt. Pelagius schließlich hebt mit Aristoteles den freien Willen hervor.⁴⁹ Wie er, so haben durchgehends "alle Feinde des Creutzes die Sünde nicht erkennen wollen/ sondern die Natur hoch gehalten/ und den natürlichen Verstand und Willen gelobet."⁵⁰ So wurzeln Sekten und Ketzer in der Philosophie des Aristoteles: "Das Geheimnis der Boßheit welches in dem ungläubigen Hertze Aristotelis gleichsam gewurtzelt/ hat sich in viel

42 Zierold, Einleitung, S. 334. "Die ersten Christen haben das Creutz Christi geliebet." (S. 334 marginal)

43 Zierold, Einleitung, S. 334

44 Zierold, Einleitung, S. 335

45 Zierold, Einleitung, S. 343

46 Zierold, Einleitung, S. 342. Vgl. A. Hamel, Artikel Artemon (Artemas), in: RGG³ I, Tübingen 1957, Sp. 636

47 Zierold, Einleitung, S. 345

48 Zierold, Einleitung, S. 343

49 Zierold, Einleitung, S. 347

50 Zierold, Einleitung, S. 347

Zweig und Aeste ausgebreitet welche alle sich in Aritstotele gründen."⁵¹ Während sich der durch die aristotelische Philosophie bewirkte Angriff gegen das wahre Christentum zunächst in Irrlehren oder in Angriffen von außerhalb der Kirche zeigt, kommt es bald auch zu ersten Anzeichen des Verfalls in der Kirche selbst. Während "die alte Weißheit der Kirchen-Väter fast gantz zu grund gegangen war"⁵², kamen die Scholastici auf, "die ihre Lehre aus den Peripateticis und den Pelagianern genommen"⁵³ haben, die ihrerseits auf der aristotelischen Philosophie gründen. Der endgültige Durchbruch des Verfalls geschieht zuerst in der griechischen Kirche durch Johannes Damascenus: "In der Griechischen Kirch ist das Aristotelisch-Scholastische Christentum in öffentlichen Schrifften ausgebrochen/ zu Anfang des 8. Seculi. Denn Joh. Damascenus schrieb Anno 730. vier Bücher de Orthodoxa fide, das war ein Systema der Christlichen Lehre nach Art des damahligen Gebrauches."⁵⁴

Die Philosophie des Aristoteles ist dann auch vom Islam aufgenommen worden und von diesem vor allem über Spanien und Frankreich dem Abendland vermittelt worden.⁵⁵ Auch in der westlichen Kirche zeigt sich bald das volle Ausmaß des Verfalls: "Denn darinnen bestehet der Abfall der Römischen Kirch von dem reinen Gottes-Dienst/ daß sie die Brünnelein Israelis verlassen/ die Griechische und Ebräische Sprachen vergessen/ und nebst den blossen versionen unnütze/ falsche und gottlose Fragen eingeführet/ welches alles durch die Vermischung der Aristotelischen Philosophie mit der Schrifft geschehen/ da sie doch weder Gottes Wort noch die Warheit mehr verstanden."⁵⁶ Dabei ist dieser Verfall in der Kirche Teil einer umfassenden Ausbreitung des Geheimnisses der Bosheit durch die aristotelische Philosophie: "Gleich wie sich nun das Geheimnis der Bosheit durch die Aristotelische Philosophie unter Jüden/ Heyden/ Türcken und allen Ketzern der ersten Kirch ausgebreitet hatte/ also erweckte es nicht nur alles Unheil in der griechischen Kirchen/ sondern es war auch der Grund des Römischen Pabstumbs. Das Wort Gottes war nunmehr vergessen/ die Weißheit war in Thorheit verwandelt."⁵⁷

51 Zierold, Einleitung, S. 347

52 Zierold, Einleitung, S. 351

53 Zierold, Einleitung, S. 351

54 Zierold, Einleitung, S. 351

55 Zierold, Einleitung, S. 353. Vgl. G. Patzig, Artikel Aristotelismus, in: RGG³ I, Sp. 602-606, besonders 2.c) und d).

56 Zierold, Einleitung, S. 354, 355

57 Zierold, Einleitung, S. 356

So erscheint das Papsttum als der aus der aristotelischen Philosophie hervorgegangene große Antichrist⁵⁸, dessen Irrtümer aus Aristoteles stammen⁵⁹ und die sich z.B. in der Vermengung der aristotelischen Philosophie mit der Bibel⁶⁰ und in dem von Papst Innozenz III. ausgesprochenen Verbot zeigen, die Bibel in der Muttersprache zu gebrauchen.⁶¹ Die Examenanforderungen der Pariser theologischen Fakultät⁶² und die Übersetzung der Werke des Aristoteles ins Lateinische sind weitere Schritte auf dem Weg zum vollständigen Sieg der aristotelischen Philosophie in der Kirche. Als Grund für diesen Verfall nennt Zierold den Angriff des Satans auf die Kirche: "Gottes Wort lehret uns/ daß wir unsere Sünde erkennen/ und an Christum glauben. Die Heydnische Philosophie aber machet den Menschen stoltz/ und weiß nichts von dem Verdienst Christi/ daher hat der Teuffel seine List darin ausgeübet/ daß er das Christenthum durch solches Philosophisches gottloses Wesen hat wollen über den hauffen werffen."⁶³ Am Schluß der Darstellung der Kirchengeschichte vor der Reformation kommt Zierold zu dem Schluß: "Diese Historische Betrachtung des Aristotelischen Christenthums vor Luthero, ist sehr nohtwendig und nützlich; Denn wer dies erkennt/ wird leicht einen Eckel vor das Pabstum bekommen/ als welches auff einen Gottlosen Heyden den Aristotelem gebauet ist."⁶⁴ Aber auch in den Zeiten des Verfalls hat Gott sich in der Kirche einen heiligen Rest in Gestalt der "Zeugen der Wahrheit" bewahrt, so etwa Beda,⁶⁵ Remigius⁶⁶ und Hrabanus: "Rabanus, Bischoff zu Mäyntz/ hat dennoch in der grossen Finsternis seiner Zeit einen Strahl des Lichtes erkennt/ daher er das Reich der Philosophischen Finsternis/ und des eitlen Geschwätzes/ gegen das helle Licht des Wortes Gottes gehalten und die Philosophie verworffen; sonderlich des Aristotelis/ welcher von den Alten als ein Feind des Creutzes Christi ist verachtet worden."⁶⁷ Die Zeugen der Wahrheit bekennen öffentlich,

58 Zierold, Einleitung, S. 356

59 Zierold, Einleitung, S. 358

60 Zierold, Einleitung, S. 358

61 Zierold, Einleitung, S. 359. "Der pabst Innocentius III hatte verboten/ die Bibel in der Mutter-Sprach zu gebrauchen/ also war das Licht untergegangen/ damit Aristotelis Finsterniß desto besser einbrechen könnte." (S. 359). Vgl. W. Sucker, Artikel Bibelverbot, in: RGG³ I, Sp. 1224, 1225.

62 Zierold, Einleitung, S. 363. Für den Grad eines Licentianten wurde die Kenntnis sämtlicher Werke des Aristoteles verlangt (vgl. G. Patzig, a.a.O. 2.d).

63 Zierold, Einleitung, S. 366

64 Zierold, Einleitung, S. 366

65 Zierold, Einleitung, S. 354

66 Zierold, Einleitung, S. 356, s. auch S. 361

"der grosse Antichrist sey aus Aristotele entstanden/ und daß die Aristotelischen Scholastici die Wider-Christen sind".⁶⁸ Zierold ist in seiner Darstellung der Zeugen der Wahrheit bemerkenswert unabhängig von der orthodoxen Kirchengeschichtsanschauung, in der dieser Begriff eine wichtige Rolle spielte. Während in der orthodoxen Kirchengeschichtsschreibung eine Art Kanon der Zeugen der Wahrheit besteht, nämlich die Waldenser, Wyclif und Hus⁶⁹ und gelegentlich auch Savonarola, nennt Zierold diese nicht in diesem Zusammenhang, gebraucht aber den Terminus "Zeugen der Wahrheit" sehr wohl.⁷⁰ Verständlich wird dies, wenn man bedenkt, daß Zierold vor allem nach der Stellung zur aristotelischen Philosophie fragt und so vor allem geistesgeschichtliche Zusammenhänge im Blick hat. Während also der Sieg des aristotelisch-scholastischen Christentums in der Kirche vollkommen zu sein schien, kommt es durch Gottes Eingreifen zu einem unerwarteten Durchbruch für das Wort Gottes und die Kreuzestheologie.⁷¹

5. *Geschichte der Reformation (und der evangelischen Kirche)*

Auch in der Darstellung der Reformation geht Zierold eigene Wege, indem für ihn die eigentliche Reformation praktisch mit dem theologischen Wirken Martin Luthers zusammenfällt, während das Moment der äußerlichen Erneuerung der Kirche für ihn in den Hintergrund tritt.

Vor dem Durchbruch der Reformation "seufftzete alles damahls noch unter dem Joch des Aristotelischen Christenthums".⁷² Je mehr "Aristoteles hatte überhand genommen/ je mehr war Gottes Wort und die Grundsprachen vergessen".⁷³ Während auch Luther die aristotelische Philosophie gelernt hatte, "richtete Gott sein Hertz auff Augustinum, aus welchen ihn auch die Augen sind aufgegangen/ daß er endlich die Heil. Schrift hat lieb gewonnen".⁷⁴ Schon hatte "Gott etliche Männer er-

67 Zierold, Einleitung, S. 355, 356

68 Zierold, Einleitung, S. 356

69 So etwa im Compendium Gothanum II a.a.O. S. 630, 679, 683, 684; bei Georg Horn a.a.O. S. 386, 388-395

70 Nach dem Catalogus testium veritatis des Matthias Flacius Illyricus repräsentieren die Zeugen der Wahrheit in den Zeiten des Verfalls der Kirche die wahre Kirche (Vgl. Wilhelm Kersten-Thiele, Die Kirchengeschichtsschreibung Valentin Ernst Löschers, Halle 1937, S. 64).

71 Zierold, Einleitung, S. 366, 367

72 Zierold, Einleitung, S. 367

73 Zierold, Einleitung, S. 368

74 Zierold, Einleitung, S. 367

wecket/ welche mit Macht das Reich der Finsterniß angegriffen"⁷⁵, da fing Luther "Anno 1517. an/ wider das Aristotelische Pabstuhmb zu streiten".⁷⁶ Doch schon "ehe nun Lutherus noch anfieng wider den Ablass zu disputiren/ war er doch schon lang im Verdacht der Ketzerey/ weil er die Theologiam Scholasticam verworffen".⁷⁷ Für Zierold stehen der Kampf gegen die aristotelische Philosophie und der Kampf für die Theologie des Kreuzes im Zentrum der Reformation. Luther "verachtete nicht nur die damahls beliebten Scholasticos, sondern vornehmlich den Aristotelem, welchen er gantz verwarff, weil er der Gnade GOTTES und der Christlichen Lehr widerspricht".⁷⁸ Zierold fügt hinzu: "Dahero irren diejenigen sehr/ welche meynen/ sie könten keine Theologen seyn/ ohne Aristotele."⁷⁹ Es handelt sich vielmehr um die Alternative: Theologie *oder* aristotelischer Philosoph. "Luther aber spricht: Es könne keiner ein Theologus seyn/ wenn er nicht Aristotelem verwerffe."⁸⁰ So stehen sich "die Theologi Crucis, die Lehrer des Creutzes" und "die Aristotelischen ehrgeitzigen Theologi"⁸¹ unversöhnlich gegenüber. Es geht dabei nicht etwa nur um theologische Lehrmeinungen, sondern um das ewige Heil: "Die fleischlichen Politici werden sich wohl über Lutherum beschweren/ daß er gar zu scharff geredet hätte/ alleine die armen Leute verstehen nicht die Gefahr vieler hundert tausend Seelen/ welche durch Aristotelem ins ewige Verderben seynd gestürtzet worden."⁸²

Der Durchbruch der Reformation geschieht in der Leipziger Disputation im Jahre 1519 mit dem Fall der scholastischen Theologie: "In eben diesen Jahr/fiel die Theologia Scholastica in der Disputation zu Leipzig/ mit Eccio, darüber Luther sehr frolocket."⁸³ Allerdings bleibt nach dem Urteil Luthers der Durchbruch der Reformation unvollkommen: "So sehr nun Lutherus wider die Theologiam Scholasticam schrieb/ so sehr furchte

75 Zierold, Einleitung, S. 365

76 Zierold, Einleitung, S. 371

77 Zierold, Einleitung, S. 369

78 Zierold, Einleitung, S. 371. Vgl. S. 374 marginal: "Lutherus ist ein Creutz-Lehrer gewesen".

79 Zierold, Einleitung, S. 371

80 Zierold, Einleitung, S. 371, 372. "Darumb wil Lutherus/ wir sollen Aristotelem verlassen/ oder es verlasse uns Christus." (S. 373)

81 Zierold, Einleitung, S. 374

82 Zierold, Einleitung, S. 374

83 Zierold, Einleitung, S. 375. Vgl. die Darstellung in Robert Stupperich, Die Reformation in Deutschland, Gütersloh 1980², S. 35-41, Quellentext S. 171 (Luthers Bericht an Spalatin über die Leipziger Disputation v. 20. Juli 1519).

er sich wegen des Undancks des gottlosen Lebens/ unter denen Evangelischen/ und schrieb Anno 1522. also: Wir reden wohl vom Evangelio/ aber wir haben seine Krafft nicht/ wie wir denn mehr aufgeblasen von Wissenschaftten/ als von der Liebe erbauet/ drumb werden wir bekommen/ als wir verdient. Er klaget auch über das gottlose Leben fast an allen Orten/ sonderlich in einem Brieff an Johann Langen: Die Krafft des Wortes ist verborgen/ und doch gar wenig bey uns allen; Wir sind noch so gottloß als zuvor/ das Zeichen der Christen/ nemlich die Liebe/ findet sich noch nicht/ und wir haben das Wort Gottes reich in Worten/ nicht in der Krafft."⁸⁴ Luther bleibt bei seinem Urteil über Aristoteles: "Gleich wie nun Lutherus durchgehends Aristotelem verwirfft/ also thut er auch solches in seiner Erklärung über das erste und andere Buch Mosis. Anno 1526. schrieb er darüber von dem Unterscheid der Philosophie und der Theologie/ und sagte: Der Teuffel wil immer mit der Vernunft in der Kirche die Hand im Sode haben/ und mit vielen Philosophischen Sprüchen und Anschlägen in der Kirche herrschen. Man solte die Philosophie im gemeinen Wesen lassen/ aber in der Göttlichen Weißheit richtet man nichts damit aus."⁸⁵ "Anno 1540. lehrte Luther/ gleich wie er vorhero öffters gethan/ daß Aristoteles ohne GOTT/ und also ein grober Atheist gewesen/ weil er die Vorsehung Gottes geleugnet/ und also GOTT gar verworffen."⁸⁶

6. *Verfall und Neuaufbruch in der evangelischen Kirche*

Bis einschließlich zur Reformation ist das Ungewöhnliche an Zierolds Darstellung der Kirchengeschichte verglichen mit der traditionellen orthodoxen Kirchengeschichtsdarstellung die Hervorhebung des geistesgeschichtlichen Aspekts - die Darstellung von Geschehnissen fehlt fast ganz -, während der Gang der Darstellung, (1) Frühe und Alte Kirche als Vorbild, (2) Niedergang der katholischen Kirche bis zum völligen Verfall und (3) Erneuerung der Kirche durch die Reformation, sich noch in den in der orthodoxen Kirchengeschichtsschreibung üblichen Rahmen fügt.

Das letzte (VII.) Kapitel aber kennzeichnet Zierolds Werk eindeutig als Kirchengeschichtswerk der noch jungen pietistischen Kirchengeschichtsschreibung.⁸⁷

84 Zierold, Einleitung, S. 377

85 Zierold, Einleitung, S. 378, 379

86 Zierold, Einleitung, S. 379

87 Im Jahr 1697 erschienen vier Werke der pietistischen Kirchengeschichtsschreibung: Philipp Jakob Spener, *Warhafftige Erzehlung/ Dessen was wegen des so*

Das Thema dieses VII. Kapitels steht in deutlichem Widerspruch zur orthodoxen Kirchengeschichtsanschauung: Sein Thema ist der Verfall der evangelischen Kirche nach der Reformation.

Obwohl dieses Kapitel das kürzeste ist, ist es doch Ziel und Zentrum der Darstellung. Dies wird z.B. deutlich daraus, daß das Thema der einleitenden Paragraphen des Werkes⁸⁸ dieser Verfall der evangelischen Kirche ist. So spannt sich ein großer Bogen vom Anfang des Werkes zu seinem letzten Kapitel, was noch dadurch unterstrichen wird, daß das fünfte Kapitel mit einer Behandlung ebendieses Themas endet.⁸⁹

Zierolds Betrachtungsweise der Kirchengeschichte ist ganz geistes-, bzw. theologiegeschichtlich. Die Theologie bestimmt das kirchliche Leben. Auf dem Gebiet der Theologie fallen die Entscheidungen über den geistlichen Zustand der Kirche. Nur scheinbar steht Zierold mit dieser Betrachtungsweise im Widerspruch zum pietistischen Ansatz, der ja so großen Wert auf die praxis pietatis legt. Denn Zierold fragt gerade nach den Voraussetzungen für ein gesundes geistliches Leben in der Kirche bzw. nach den Gründen für dessen Verfall.

Der Hauptgrund für den Verfall der evangelischen Kirche ist nach Zierold die Wiedereinführung des aristotelisch-scholastischen Christentums in der evangelischen Theologie.⁹⁰ Diese verlief entsprechend dem Verfall in der katholischen Kirche: "Gleich wie es nun gegangen ist vor Luthero, da man erstlich nur ein wenig hat angefangen/ die Philosophie mit der Bibel zu vermischen/ hernachmahls aber immer unverschämter und gröber gemacht hat/ also ist es auch nach dem Tod Lutheri gangen. Da man erst nur ein wenig angefangen hat/ Aristotelem wieder mit der Bibel zu vermischen/ sind die Doctores gantz unverschämt geworden/ die Philosophische Theologie wieder eingeführet/ und sich nicht geschämet/ selbstn das Päbstliche Aristotelische Christenthum widerumb zu rühmen/ hingegen alle rechtschaffene und gottseelige Theologos auff's euserste zuverfolgen."⁹¹ Der Verfallsprozeß verlief auch in der evangeli-

genannten Pietismi in Teutschland von einiger Zeit vorgegangen ..., Frankfurt a.M. 1697. Christian Kortholt, *Historia Ecclesiastica Novi Testamenti κατ' ἐπιτομὴν* a Christo nato usque ad seculum decimum septimum, ... Leipzig 1697. Adam Rechenberg, *Summarium Historiae Ecclesiasticae*, In Usum Studiosae Juventutis adornatum, Leipzig 1697. Gottfried Arnold, Kurtz gefaßte Kirchen-Historie des Alten und Neuen Testaments a.a.O.

88 Zierold, Einleitung, S. 1-3

89 Zierold, Einleitung, S. 366, 367

90 Indirekt genannt Zierold, Einleitung, S. 1, 2, 8, 13; direkt S. 11

91 Zierold, Einleitung, S. 366. Vgl.: "Wolte Gott/ man wär nach Lutheri Tod be-

schen Kirche stufenweise: "Es ist aber nach Lutheri Tod Stufen weiß gegangen/ wie es etwan zu der Scholasticorum Zeit auch geschehen ist."⁹² Dabei erscheinen die ersten Schritte noch klein. "Allein ein kleines Füncklein kan eine grosse Feuers Brunst erwecken."⁹³ Schließlich suchen viele Theologen nur noch die eigene Ehre⁹⁴ und reden von Gott, ohne Gott zu kennen.⁹⁵ Der inwendige Schaden ist groß: "Das recht-schaffene Wesen das in Christo JESU ist/ Eph. 4:21. war mehr und mehr vergessen. Die Catechismuß-Lehr war meistens verlohren/ an die Kir-chen-Zucht wurde nicht mehr gedacht/ die Prediger wurden nachlässig und unverständlich/ weil sie die Krafft der Schrifft nicht im Hertzen hatten. Sie predigten wohl vom Glauben der allein seelig macht/ aber meistens ohne Buß und Glauben. Die Obrigkeit war schläfferig/ und wurde durch den Krieg ruiniret/ ja in diesen trüben Wasser kunten sie fischen/ und die Kirchen-Güter in ihre Cämmerey ziehen/ damit ja Kirchen und Schulen nicht mehr könnten unterhalten werden, und also der Satan dadurch das Geheimniß der Boßheit befördern möchte. Auff Universitäten laß man fleißig den Aristotelem."⁹⁶ Schon im Jahre 1580 regiert Aristoteles (wie-der) an den protestantischen Universitäten.⁹⁷

Wie kam es aber zur Vermischung der evangelischen Theologie mit der Philosophie des Aristoteles? Zierold zeigt dies am Wirken Philipp Melanchthons auf. Aus dem Beispiel Melanchthons wird deutlich, daß nach Zierold persönlicher Glaubensgehorsam der evangelischen Theologen

ständig bey Lutheri Lehr geblieben/ und hätte von neuen das Aristotelische Christenthumb nicht wieder eingeführet!" (S. 372)

92 Zierold, Einleitung, S. 383, 384

93 Zierold, Einleitung, S. 387

94 "Denn da man einmahl die Thür zur Aristotelischen Schul-Theologie eröffnet/ hat man mit Hauffen auff Universitäten angefangen/ GOTTES Wort damit zuver-mengen/ und wer einen grossen Nahmen in der Welt haben wolte/ der bracht sein Leben darin zu." (Zierold, Einleitung, S. 390)

95 "Weil nun die Menschen das Licht GOTTES nicht achteten/ wie kunten sie Glauben ohne Wort GOTTES/ und wo kunten sie im Glauben leben? Nichtsdestoweniger redete man viel von Glauben ohne Glauben/ von GOTT ohne GOTT/ und meynte/ das gantze Christenthum bestünde in Zänckereyen/ und Widerlegung der Ketzler/ nicht aber im Kampf wider den Teuffel und sein eigen Fleisch und Blut. Ja sie meynten/ die Ketzler müste man aus der Philosophie widerlegen/ vergassen aber darüber des reinen Wortes GOTTES/ welches allein unsere Seele seelig macht und unsere Feinde überwindet. In diesem allen hat man gehandelt/ wider GOTTES Wort/ die erste Kirch/ und Lutheri Lehr." (Zierold, Einleitung, S. 388, 389)

96 Zierold, Einleitung, S. 390, 391

97 Zierold, Einleitung, S. 391

der Schlüssel gewesen wäre, das Eindringen des philosophischen Denkens in die evangelische Theologie abzuwehren. Dabei ist Zierolds Betrachtung durchaus differenziert; so findet er bei Melanchthon auch Gutes: "Was er aus der Bibel und Lutheri Schrifften hergenommen/ das ist billig zu loben/ was aber wider Gottes Wort streitet/ und aus der Philosophie kömmt/ muß nothwendig verachtet werden/ oder die Wahrheit gehet zu grund. Dieses ist nöthig zu mercken/ damit man desto gründlicher erkennen möge/ aus was vor einem Brunnen die Aristotelisch-Scholastische Theologie in der Evangelische Kirche wieder hervor gekommen."⁹⁸

(1) Den *ersten Schritt* weg von der biblischen Lehre sieht Zierold schon in der ersten Ausgabe der Loci Communes Melanchthons: "Anno 1535 gab Philippus Melanchthon zuerst seine Locos Communes heraus/ die er vor sich zusammen getragen/ und waren sie damahls noch sehr klein/ welche auch Lutherus lobete/ weil er das meiste aus seinen Büchern genommen hatte/ und also mehr umb des Evangelii willen. Zumahl bey diesen damahls kleinen Büchlein/ Lutherus noch nicht meynte/ daß so viel von der Scholastischen Theologie wieder sollte eingeführet werden."⁹⁹ Mit der in den weiteren Ausgaben der Loci Communes zunehmend gebrauchten Methode geht auch eine Veränderung des Inhalts einher: "Man siehet/ woher Philippus auff solche Gedancken kommen/ aus der Vorred dieses Buchs/ da berufft er sich ausdrücklich auff Damasceni und Petri Lombardi Exempel/ welche sich mit ihrer Methode den größten NB. Ruhm und Ehre erlanget. Das ist aber offenbah/ daß Damascenus und Lombardus, offenbahre Aristotelische Scholastici gewesen/ darauff das Pabstum und das gantze Reich der Finsterniß gebauet ist."¹⁰⁰ Denn die Methode bestimmt auch den Inhalt mit: "Aber er hat sich noch mehr verrahten in dem folgenden/ da er sagt: Man könne ohne die Philosophie die Christliche Religion nicht verstehen. Die Ungelährten hätten das Licht der Philosophie nicht/ daraus die Schrifft erleuchtet würde. Nun das hieß/ den Aristotelem redlich wieder auff den Thron erheben/ da er von Luthero so sehr verdammet war worden. Aber es blieb auch bey dem An-

98 Zierold, Einleitung, S. 387; vgl. S. 389. Zu den Phasen in Melanchthons Theologie vgl. W. Maurer, Artikel Melanchthon, in: RGG³ IV, Sp. 834-841, besonders 835, 836 und 838, 839. Maurer bemerkt zur Bedeutung der aristotelischen Philosophie: "Er (Melanchthon) ist der Vater der prot. Schulphilosophie geworden, in der Aristoteles im Mittelpunkt steht" (Sp. 840).

99 Zierold, Einleitung, S. 387

100 Zierold, Einleitung, S. 387, 388

fange nicht/ wenn eine neue Mode in der Methode auffkömt/ so wächst es immer weiter."¹⁰¹

(2) Nach Luthers Urteil ist Melanchthon *kein beständiger Theologe* gewesen. Er verfälscht die Theologie Luthers, ja fällt bald von ihr ab: "Philippus Melanchthon hat sich Anfangs wieder dazu gebrauchen lassen; wie ihn denn Lutherus niemahls für einen rechten beständigen Theologum gehalten/ sondern für einen listigen Aristotelischen Dialecticum, der Gottes Geheimniß mit der Vernunft ausmessen wolte; Dahero war er furchtsam/ und siehet man/ wie ihn Lutherus als einen furchtsamen Philosophum verspottet. ... Es fieng zwar Melanchthon auch etliche mahl an/ wider die Scholasticos zuschreiben/ aber er brauchte nur Lutheri Lehr/ und pflegte solche sehr zu verfälschen/ war auch nicht beständig damit. Dahero fiel er bald davon ab."¹⁰²

(3) Melanchthon *richtet sich nach den Zeitströmungen*: "Melanchthon spricht: Er habe bißweilen müssen die Worte der Schulen abborgen; Das müsse man der Zeit zu gut halten. Gleich als wäre damahls nicht die Zeit des hellen Lichts gewesen/ da Lutherus die Finsterniß mit dem hellen Licht vertrieben: Und wie wil sich Melanchthon lieber nach der Zeit als nach der Schrifft richten?"¹⁰³

(4) Melanchthon macht *sich nach dem Urteil Luthers selbst zum Maßstab*: "Kan auch nicht umbhin/ nur noch eine Stelle aus Lutheri Brieff an Spalatinum hieher zusetzen/ darin er den Philosophischen Philippum mit lebendigen Farben also abmahlet: ... Seyd starck im HErrn/ und vermahnet Philippum von meinet wegen/ daß er nicht zum Gott werde/ sondern streite wider die angebohrne/ und uns vom Teuffel im Paradies eingepflanzte Begierd der Gottheit/ denn sie ist uns nicht gut."¹⁰⁴

(5) Zusammenfassend stellt Zierold fest, daß Melanchthon *fast verstockt* geworden ist: "Also siehet man/ das Philippus grossen Schaden aus der Philosophie gehabt/ und dahero fast ist verstockt worden. Wo bleibt denn der Nutzen? Es kam mit der Philosophie Philippi so weit/ daß Luther endlich schrieb: Ich weiß fürwahr nicht/ lieber Herr Philippe/ was ich euch fürnehmlich schreiben sol (so setzam ist mir zu Muth über euer heillosen und unnützen Sorge) denn ich weiß daß mein Rath bey euch

101 Zierold, Einleitung, S. 388

102 Zierold, Einleitung, S. 384

103 Zierold, Einleitung, S. 388

104 Zierold, Einleitung, S. 386. Marginal heißt es hierzu: "Philippus macht sich selber zum Jehovah oder Ens."

nicht gilt ... Daraus siehet man abermahl/ daß Philippus durch die Philosophie ist von der Warheit gewichen/ ja daß alle Menschen dadurch toll und nicht weis werden/ auch die Warheit nicht erkennen lernen/ ob sie gleich immerdar lernen 2. Timoth. 2."¹⁰⁵

Die Loci Communes erscheinen als Wegbereiter der Wiedereinführung der scholastischen Theologie, die nach Luthers Tod zur Herrschaft in der evangelischen Theologie gelangt. "Da bald grosser Haß und Zwiespalt zwischen Luthero und Melanchtone entstund/ und ferner Anno 1541. wie auch Anno 1553. giengen die Loci Communes mit grossen Applausu der Schul-Theologen sehr vermehret wieder ans Tages Licht/ wie sie denn auch Anno 1594. und Anno 1620. und viel andere mahl wieder auffgeleget sind. Als Lutherus Anno 1546. sturbe/ hat man ohne Scheu die Scholastische Theologie mit hauffen wieder eingeführet/ und blieb die Bibel entweder gar unter der Banck liegen/ oder sie wurde als ein finster Buch angesehen/ wenn sie nicht von Aristotele dem grossen Licht der Natur erleuchtet würde. Wer nun etwas von Aristotele wuste/ derselbe bildete sich ein/ er könnte allein die Schrifft verstehen/ und musten ihn ander Leut gläuben; Und also kam die Schrifft dem gemeinen Mann wieder aus der Hand/ und öffentlich in Predigten hörete man wieder die Scholastischen Kunst-Wörter/ also daß das Reich der Finsterniß abermahl grosse Gewalt bekam."¹⁰⁶

Als schließliche Folge dieses Verfallsprozesses leidet die evangelische Kirche nicht nur äußerlich¹⁰⁷, sondern vor allem an einem großen "inwendigen Schaden"¹⁰⁸: Im Hintergrund des Verfalls steht der Kampf des Satans gegen die evangelische Kirche: "Weil Lutherus die Theologiam Scholasticam so sehr verachtet/ und hingegen die Heil. Schrifft fleißig eingeführet/ hätte man nicht dencken sollen/ daß diejenigen/ so ihme nachfolgen wollen/ so bald die Heil. Schrifft vergessen/ und die Scholastische Theologie mit Macht wieder einführen solten; Allein leyder/ es ist bald wieder angegangen/ weil der Satan nicht ruhet/ und er noch aus der Erfahrung hatte/ daß er im Pabstuhmb viel Unheil damit angerichtet/ so wolte er auch GOTTes Wort in der Evangelischen Kirchen durch die Scholastische Theologie vertreiben. Zwar wurde sie nicht auff einmahl mit Hauffen wieder eingeführet/ jedoch/ da sie einen Finger hatte/ grieff sie bald nach der gantzen Hand."¹⁰⁹

105 Zierold, Einleitung, S. 386

106 Zierold, Einleitung, S. 388

107 Zierold, Einleitung, S. 390

108 Zierold, Einleitung, S. 390. Siehe das Zitat oben S. 12, 13 zu Anm. 95

109 Zierold, Einleitung, S. 384

Der Verfall der evangelischen Kirche hat schon Ende des 16. Jahrhunderts die gleiche Dimension erreicht wie der Verfall der katholischen Kirche vor der Reformation! Dieser Befund ist nicht nur schmerzlich im Blick auf die evangelische Kirche selbst. Die Auswirkungen des Verfalls in der evangelischen Kirche reichen vielmehr über die Grenzen der evangelischen Kirche hinaus.

Zu Beginn der Reformation und auch später noch wurde die Gelegenheit vertan, weitere Teile der römisch-katholischen Kirche für die Reformation zu gewinnen bzw. auf die katholische Theologie Einfluß zu nehmen: "Also hat Lutherus die Theologos in die Schrifft gejaget/ und Aristoteles hat weichen müssen. Pariß selber hat angefangen zu reformiren. Dieses alles hätte die Protestanten desto muthiger machen sollen/ weil auch durch das Zeugniß der Feinde/ die Warheit hätte mächtigen Sieg erhalten können."¹¹⁰

Statt dessen haben die evangelischen Theologen bald wieder Aristoteles hochgehalten¹¹¹ und so sind die katholischen Theologen in ihren Irrtümern sogar noch gestärkt worden: "Daraus kann man erkennen/ daß viele mitten im Pabstuhmb ihre eigene Aristotelische Thorheit erkandt. Wären die Protestanten beständig darbey geblieben/ daß sie Aristotelem verachtet/ und Gottes Wort allein geliebet/ würden sich die Papisten gescheuet haben/ ferner etwas von Aristotele zu gedencken; Alleine da viel Protestanten selber angefangen/ das Aristotelische Christenthumb wieder zu lieben/ darff man sich nicht wundern/ daß die Papisten in ihrem Irrthumb sind gestärcket worden."¹¹² Zierold kommt sogar zu dem Schluß, daß nach der Reformation der Verfall der katholischen Kirche ein noch größeres Ausmaß angenommen hat, als es vor der Reformation der Fall gewesen ist - und das auch durch Mithilfe der evangelischen Theologie!: "Allein weil die Papisten sahen/ daß viel Protestanten die Scholastische Lehr wieder einführeten/ so haben sie es ärger gemacht als die alten Scholastici, weil sie die Schrifft gar nicht mehr mit der Philosophie vermengen/ sondern die Philosophie allein getrieben. So gar ist die Römische Kirch von dem Wort Gottes/ und den ersten Kirchen-Vätern abgefallen!"¹¹³ Hat die evangelische Kirche an der Aufgabe, die ganze katholische Kirche zu gewinnen, erschreckend versagt, so steht sie nun in einer

110 Zierold, Einleitung, S. 400. Vgl. S. 399

111 Zierold, Einleitung, S. 366

112 Zierold, Einleitung, S. 401

113 Zierold, Einleitung, S. 402

Entscheidungssituation. Die Lehre des Aristoteles ist gleichermaßen wirksam in den "Heiden, Jüden, Türcken, Ketzern und Papisten".¹¹⁴ In keiner Religion, Weltanschauung oder Philosophie und auch nicht im Papsttum wird den Menschen der Weg zum ewigen Heil gewiesen. Legt man dies Kriterium als Maßstab an¹¹⁵, so stand die evangelische Kirche der Reformation allen Religionen, Weltanschauungen, Philosophien und auch dem Papsttum gegenüber. Denn in der evangelischen Kirche der Reformation - und nur in ihr - wurde das Wort Gottes rein und lauter gepredigt.¹¹⁶ Nun aber steht die evangelische Kirche vor der Entscheidung, ob sie dieses Erbe festhält (bzw. wiedergewinnen will) oder sich in die Reihe der Gottlosigkeit einordnet, indem sie das Wort Gottes (endgültig) verläßt und sich ganz der aristotelischen Philosophie unterwirft: "Wir müssen bey dem reinen Wort GOTTES/ den ersten Christenthumb/ und Lutheri reinen Lehre bleiben/ darwider gilt keine Autorität der Menschen/ wie groß sie immer sey. Was hat man darmit ausgericht/ daß die Scholastici, Könige und Fürsten angetrieben/ den Aristotelem groß zu machen? Nichts anders/ als daß GOTTES Wort mehr und mehr vergessen/ das Reich der Finsterniß aber wieder ist eingeführet worden. Das ist der Brunnen des Abgrunds/ daraus bißhero alles gottlose Wesen geflossen/ darauff auch die Heyden/ Jüden/ Türcken/ Ketzer und Papisten/ ihre Boßheit gründen/ also daß durch Aristotelem das Geheimniß der Boßheit/ so zu der Apostel Zeit sich regete/ numehro warhafftig ausgebrochen ist. O Jammer! Lasset uns den HERREN bitten/ daß er uns sein Wort erhalte/

114 Zierold, Einleitung, S. 402. "Die Heyden und Türcken aber liebten Aristotelem/ weil er dem Christenthumb sehr zu wider. So stecket also in Aristotele die Seel des Wider-Christis. Weil sich nun das Geheimniß der Boßheit durch die Lehre Aristotelis bey den Heyden/ Jüden/ Türcken/ Ketzern und Papisten mächtig ausgebreitet/ so hätten die Protstanten billig bey der Lehr der ersten Reformatorum bleiben sollen/ zumahl die Papisten schon anfiengen ihr Elend zu erkennen. Alleine da viel Protestanten selber anfiengen/ das Aristotelisch-Scholastische Christenthumb wieder einzuführen/ wuchs den Papisten wieder das Hertz/ die Jesuiten jauchtzeten/ und der Anti-Christ wurde dadurch nicht wenig auff's neue wieder gestärcket. Das ist nun die Ursach/ warumb das Pabstuhmb bißhero wieder so mächtig worden ist." (S. 402)

115 "Der Zweg der gantzen Heil. Schriff ist/ daß wir GOtt erkennen/ und dadurch das ewige Leben erlangen." (Zierold, Einleitung, S. 3) "Darumb entweder ewig verlohren/ oder sich auff einmahl dem gecreutzigten JESu innerlich und äusserlich übergeben." (S. 8) Vgl. S. 374, 383, 389, 398, 407

116 Vgl. Zierold, Einleitung, S. 367, 382, 383, 395. Vgl. A. Adam, Artikel Kirche III (Dogmengeschichtlich) 4.a) Ekklesiologie Luthers, in: RGG³ III, Tübingen 1959, Sp. 1308.

umb Christi willen! Gelobet sey GOTT/ der noch immer seine Wächter gehabt/ in dem verwüsteten Zion."¹¹⁷

Wenn aber die evangelische Kirche ihr Erbe nicht bewahrt, wo ist dann die wahre Kirche zu finden? Noch steht, trotz des schrecklichen Verfalls, die evangelische Kirche in der Entscheidung. Im Blick auf diese Entscheidungssituation verfällt Zierold keineswegs in Hoffnungslosigkeit. Trotz des düsteren Bildes des Verfalls der evangelischen Kirche wird auch bei ihm die Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche deutlich:

(1) Die "Göttliche Warheit der Evangelischen Lehre" kann nicht überwunden werden¹¹⁸, lautet seine grundsätzliche Feststellung. Es ist die Sache Jesu, die von der wahren evangelischen Kirche vertreten wird.¹¹⁹

117 Zierold, Einleitung, S. 403. Zierold nennt verschiedene Vertreter der Reformorthodoxie, die den Verfall der evangelischen Kirche beklagen, z.B. P. Tarnovius, Meyfart, Valentin Andreä, Großgebauer, Heinrich Müller, Joachim Lütkemann, J. Quistorp (S. 404). Zur Entscheidungssituation: "GOTT hat durch Lutherum die Weißheit des Creutzes/ das Brod des Lebens/ und die lautern Brünlein Israelis uns eröffnet; Alleine viel Lehrer zertreten die Weyde des Wortes Gottes/ mit ihren unreinen Scholastischen Füßen/ sie machen das helle Brünlein Israelis trüb/ mit den Füßen des garstigen Aristotelis/ der Logica, Metaphysica etc. und das müssen die Schafe trinken. Ezech. 34:18/19. Sie müssen die Philosophische Predigten hören/ nach der weltlichen Rhetorica. 'Ists nicht genug' (spricht GOTT) 'daß ihr so gute Weyde habt/ und so überflüßig/ daß ihrs mit Füßen tretet/ und so schöne Borne zutrinken/ so überflüßig etc.' Warum 'begehrt ihr denn eine zweyfache Sunde/' Jer. 2. 'ihr verlasst die lebendige Qvelle' des Wortes Gottes/ 'und machet euch hier und da/' in der Scholastischen Theologie und Prediger-Kunst/ 'ausgehauene Brunnen/ die doch kein Wasser geben/' das weder ihr noch eure Zuhörer trincken könnet. Darumb habt ihr auch kein Leben in euch. Darumb ist kein Glaube/ keine Liebe/ keine Furcht Gottes im Lande. Werden wir schweigen/ so werden die Steine schreien./ Ja Gott wird sich anderswo eine Hulf erwecken/ und wir möchten in unsern Sünden umkommen. Darumb lasset uns unsere Stimme erheben wie eine Posaune/ und dem Volck Israel seine Übertretung und Sünde verkündigen. Unser Leben ist kurtz/ und wird ein jeder in Ewigkeit wieder finden die Frucht/ was er in der Zeit gesäet hat. Die Feinde des Creutzes müssen vor ihren Richter der Lebendigen und der Todten. Die Warheit muß dennoch endlich recht haben. Der Gerechtigkeit Frucht wird Friede seyn/ ob sie gleich erst Krieg mit den Feinden des Creutzes hat. Der Zweck des Creutzes/ ist Gottes Ehre/ das Mittel darzu/ seine Allmacht. Dieses alles lehret uns das Wort Gottes. Darumb lasset uns wohl sehen/ wer Gottes Wort lauter und rein lehret/ und wer solches verfälschet." (S. 383)

118 "Es ist die Göttliche Warheit der Evangelischen Lehre von der Gottseeligkeit/ bißhero von vielen Feinden gelästert/ und boßhaffig angegriffen/ aber noch nie überwunden worden." (Zierold, Einleitung, S. 1) "Die Evangelische Warheit der Gottseeligkeit ist zwar so fest gegründet/ daß sie von den teuflischen Lügen der heutigen Belials-Kinder nimmermehr wird können bewegt werden." (S. 2)

119 "Mit desto grösserm Muht aber tret ich diese Arbeit an/ die reine Evangelische Lehre und ungefärbte Gottseeligkeit/ nach GOTTES Wort und unserm Glaubens-

(2) Gott hat sich in der evangelischen Kirche einen "Heiligen Rest" erweckt und bewahrt: "Indessen hat der HERR unser GOTT seiner Kirche nicht gar vergessen/ sondern in allen Standen einen heiligen Saamen übrig gelassen/ welche in der Liebe des Creutzes/ wider die Feinde desselben gestritten/ und nach dem rechtschaffenen Wesen/ das in Christo JESU ist/ gestrebet."¹²⁰ Nur zu deutlich ist für Zierold die Notwendigkeit einer neuen Reformation¹²¹, die gleichrangig neben die Reformation Luthers treten würde. Die Auslegung Luthers, vor allem im Blick auf das Buch der Richter, daß zumindest jedes Menschenalter eine neue Reformation nötig sei, wird mehrmals wiederholt.¹²² Im Zentrum dieser neuen Reformation stünde die Erneuerung der Theologie und mit ihr der theologischen Ausbildung. Der Maßstab für die Erneuerung liegt auf der Hand: Es sind Gottes Wort, die erste Kirche, Luthers Lehre.¹²³ Die Rückkehr zu diesen Grundlagen würde zugleich die Rückkehr zur Theologie des Kreuzes Christi und das vollständige Abweisen der von der aristotelischen Philosophie beeinflussten, ja beherrschten neuen scholastischen Theologie bedeuten.

(3) Für Zierold ist diese neue Reformation nicht nur Wunsch- und Zielvorstellung, es gibt vielmehr bereits Anzeichen dafür, daß die neue Reformation schon angefangen hat. Hier ist vor allem das Werk Philipp Jakob Speners zu nennen.¹²⁴ Sowohl durch seine *Pia Desideria*, denen viele zustimmen, als auch durch seine fleißige "Ausübung des Wortes Gottes".¹²⁵ Besonders aber sind die von Spener mit angeregten *Collegia Biblica* in Leipzig zu nennen, aus denen heraus eine weitwirkende Erweckung entsteht, und die die aristotelische Theologie zu Fall bringen.¹²⁶ Wie hoffnungsfroh ihm dieser Aufbruch erscheint, wird durch

Bekäntniß/ von solchen teuflischen Lästerungen und Lügen zu retten/ weil ich weiß/ daß die Sache meines JESU ist/ der zur rechten Hand GOTTES sitzet/ und alle seine Feinde zum Schemel seiner Füße leget. Psalm 110. Es ist deine Ehre mein JESU/ die ich itzo vertrete/ die Ehre deines Tods und deiner Auferstehung." (Zierold, Einleitung, S. 2)

120 Zierold, Einleitung, S. 392. "Der HERR JESUS hat auch ein Reich/ und herrschet mitten unter seinen Feinden." (S. 394) Vgl. S. 367, 405

121 Zierold, Einleitung, S. 367, 389, 385

122 Zierold, Einleitung, S. 12, 13, 64, 367, 382, 398

123 Zierold, Einleitung, S. 389, 403

124 Zierold, Einleitung, S. 404, 405, 406

125 Zierold, Einleitung, S. 405

126 Zierold, Einleitung, S. 406. "Anfangs gieng es nach Art der Scholastischen Lehre darinnen zu/ aber als Herr D. Spener sie darinnen stärckete/ übete auch das Wort GOTTES/ sonderlich Anno 89. seine Krafft aus/ und erweckte ein Feuer/ daß

Zierolds Ausruf deutlich: "Und siehe von Jerusalem gieng es aus ins ganze Land!"¹²⁷ So steht trotz der ausführlichen Darstellung des Verfalls der Kirche Hoffnung am Anfang und am Ende des Werkes Zierolds; er betont aber auch den Ernst der Entscheidungssituation für die evangelische Kirche: "O daß doch alle möchten Busse thun/ so sich wider das Creutz Christi versündiget haben! O die Gerichte GOTTES sind schon angegangen/ denn wer nicht willig die Sünde creutziget/ wird im Zorn GOTTES getödtet. Aber wer gläubt unserer Predigt/ und wem wird der Arm des Höchsten geoffenbahret? Nun siehe/ geliebter Leser/ das ist der gründliche Ursprung der bißherigen Begebenheiten. Der HERR öffne uns die Augen/ daß wir erkennen seine Wege auff Erden/ daß wir sein Wort lieben/ dasselbe ausüben/ und dadurch ewig seelig werden."¹²⁸

7. Das ekklesiologische (theologische) Selbstverständnis des Pietismus nach Zierold

Aus Zierolds Werk werden im Blick auf Theologie und Ekklesiologie wichtige Punkte des theologischen Selbstverständnisses des kirchlichen Pietismus deutlich:

(1) Der Pietismus beruft sich auf die Reformation und will den Anliegen der Reformation wieder unverkürzt Gehör in der evangelischen Kirche verschaffen. Der kirchliche Pietismus, dessen Vertreter Zierold ist, beruft sich in diesem Zusammenhang auch auf den Bekenntnisstand, im Falle Zierolds heißt das: "wir sind lutherisch".

(2) Der Pietismus legt die Betonung darauf, daß das Christsein echt sein, d.h. von persönlicher Überzeugung getragen sein muß. Die Form (auch die orthodox-evangelische) und der Name der "evangelischen"

Kirche allein genügen nicht. Lehre und Leben der Kirche und das Glaubensleben des einzelnen Christen müssen "evangelisch", d.h. evangeliumsgemäß sein.

(3) Es geht dem Pietismus nicht darum, eine bestimmte Lehr- und

die Studenten anfiengen GOTT zu lieben/ und die Welt zu hassen/ welches in Leipzig gantz etwas neues war/ indem die Hoffart/ und mit einem Wort/ die Feindschafft des Creutzes Christi/ sehr überhand genommen hatte ... Aber als die Collegia Biblica angiengen/ nahmen die Aristotelischen Collegia sehr ab." (S. 406) Vgl. Philipp Jacob Spener, Wahrhaftige Erzählung a.a.O., S. 44-46; Martin Schmidt, Pietismus, Stuttgart 1983², S. 65; Erich Beyreuther, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978, S. 132, 133.

127 Zierold, Einleitung, S. 406

128 Zierold, Einleitung, S. 407

Frömmigkeitsrichtung zu fördern. Vielmehr erhebt der Pietismus den Anspruch: "Wir sind die wahre Kirche" (vgl. Phil. 3,3). Dabei ist das ewige Heil der entscheidende Maßstab. Nur wo den Menschen der Weg zum ewigen Heil gewiesen wird, ist die wahre Kirche. Der wahren Kirche stehen die Religionen, Philosophien und Weltanschauungen und die vom wahren Glauben abgefallene Kirche gleichermaßen gegenüber, da sie alle den Menschen den Weg zum ewigen Heil nicht weisen können.

(4) Die Anfrage des Pietismus an die Kirche spitzt sich auf die Frage zu, ob sich auch die verfallende evangelische Kirche in diese Reihe, die von den Religionen bis zur katholischen Kirche reicht, einreihen wird. Der kirchliche Pietismus sieht die evangelische Kirche in dieser Gefahr, hat aber auch noch die Hoffnung, daß die evangelische Kirche als Ganze eine neue Reformation erleben wird. Die evangelische Kirche steht in der Entscheidung, weiterhin ihrem biblisch-reformatorischen Erbe entsprechend auf der Seite der wahren Kirche zu bleiben bzw. diese Position wiederzugewinnen oder aber einen vollständigen Abfall vom biblisch-reformatorischen Erbe zu erleben und auf die Seite der Feinde der wahren Kirche zu treten.

(5) Eine entscheidende Schlüsselstellung für die Erneuerung der Kirche nimmt die Erneuerung der Theologie und speziell die Reform der theologischen Ausbildung ein. Wurzel des Verfalls der evangelischen Kirche ist der Abfall der evangelischen Theologie von ihrer biblisch-reformatorischen Grundlage. Während Zierold auf dem Gebiet der *Theologie* selbst einen Abfall von der in der Reformation grundlegend erneuerten theologischen Lehre sieht, ist Zierolds Werk als Anfrage zu verstehen, ob die *theologische Ausbildung* überhaupt jemals eine vollständige Reformation erlebt hat oder ob nicht von Anfang an an den protestantischen Universitäten - besonders durch das Wirken Melanchthons - auch der Reformation fremde Elemente in die Ausbildung einbezogen werden.

(6) Es ist eine spannungsvolle Frage des Pietismus, welche Gestalt die Gemeinde der wahren Gläubigen annehmen sollte, die sich ja bisher innerhalb der evangelischen Kirche sammelt, wenn es zum endgültigen Verfall der evangelischen Kirche und zu ihrem Abfall vom biblisch-reformatorischen Erbe kommen sollte.

(7) Über aller spannungsvollen Auseinandersetzung steht für den Pietismus aber die hoffnungsfrohe Gewißheit, daß Gott nach seiner Verheißung nicht nur die wahre Kirche bis zur Wiederkunft Jesu Christi erhalten, sondern ihr auch Wachstum und Ausbreitung in alle Teile der Welt schenken werde; mit anderen Worten: die Hoffnung auf bessere Zeiten für die Kirche bleibt das bestimmende Moment des Pietismus. Die

Frage nach der wahren Kirche entscheidet sich am Inhalt des Glaubens und der Lehre und am persönlichen Glaubensleben und -gehorsam der Nachfolger Jesu Christi und nicht organisatorisch-historisch.

Klaus Wetzel

Dokumentation

Bericht über die 9. Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) 1992 in Wölmersen/Altenkirchen

Worin besteht die unverwechselbare Eigenart und Sendung der christlichen Kirche im modern "post-christlichen" Europa? Wie können wir diese Kultur beschreiben? Was genau meinen wir, wenn wir diese Kultur beschreiben? Was in der biblischen Botschaft und dem Zeugnis der frühen Kirche kann uns bei unserer Antwort auf die modernen Herausforderungen helfen?

Dies waren einige der Fragen, die bei der diesjährigen Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) aufgegriffen wurden, die vom 14. bis 18. August 1992 im Neues-Leben-Zentrum in Wölmersen/Altenkirchen Ww. stattfand. An der Konferenz nahmen 55 Theologen aus 7 europäischen Ländern teil.

Dr. Gordon McConville aus Oxford/England untersuchte die Beziehung des Volkes Gottes zu seiner heidnischen Umgebung in der biblischen Zeit. Dabei konzentrierte er sich vor allem auf das Alte Testament. Obwohl beide, Israel wie die christliche Gemeinde, in Kulturen lebten, an denen sie in vieler Hinsicht Anteil hatten, beriefen sie sich doch auf einen Gott, von dem sie wußten, daß er im Widerspruch zu diesen Kulturen stand. So müssen wir z.B. sorgfältig bedenken, welche Bedeutung Israels Gebrauch des auch bei den Heiden üblichen Wortes El für Gott hatte. Er meinte jedenfalls nicht, daß Israel den Gott El des kanaanitischen Götterpantheons anbetete.

Der Kirchenhistoriker *Dr. Oskar Skarsaune* aus Oslo/Norwegen kritisierte die verbreitete moderne Auffassung, daß der christliche Anspruch auf die Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit Christi nur im Kontext einer christlichen dominierten Kultur annehmbar war, daß dieser Anspruch aber in der modernen pluralistischen Welt nicht aufrechterhalten werden kann. In seinem Vortrag über "Christliche Identität in der Griechisch-römischen Welt" zeigte er auf, wie eben jener Anspruch auf Einzigartigkeit

und universale Geltung bereits in der vor-konstantinischen Ära erhoben wurde, als die Christen noch eine verfolgte Minderheit darstellten. Skarsaunes Analyse des Kampfes der frühen Christenheit um die Bewahrung ihrer Besonderheit im Unterschied zu den alten Volksreligionen, dem offiziellen Kaiserkult und neuen Mysterienreligionen wie auch gegenüber dem Judentum zeigt faszinierende und instruktive Parallelen zur Gegenwart.

Dr. Klaas Runia aus Kampen/Holland gab in seinem Referat "Die Herausforderung der Modernen Welt für die Kirche" einen Überblick über die Geschichte der Säkularisation in Europa und über die Probleme und Möglichkeiten, denen sich die Kirche in dieser Situation gegenüber sieht. In der Diskussion wurde vor allem herausgestellt, daß es keine homogene europäische Kultur gibt, vielmehr das Maß der Säkularisation wie Größe und Wirkungsmöglichkeiten der Kirche vom Norden zum Süden und vom Osten zum Westen des Kontinents erhebliche Unterschiede aufweisen. Prof. Runia, seit Gründung der GeeT 1976 ihr Vorsitzender, gab während der Konferenz diese Aufgabe ab an den bekannten schottischen Neutestamentler Dr. Howard I. Marshall aus Aberdeen.

Zum Thema "Der christliche Auftrag in unserer modernen Welt" sprach der Studienleiter des Albrecht-Bengel-Hauses in Tübingen Dr. Rolf Hille. Ausgehend von 1. Kor 13,13 zeigte er, daß der Christ dem modernen Agnostizismus eine begründete Glaubensgewißheit entgegensetzen hat, einem dem Augenblick verhafteten Hedonismus eine dynamische Hoffnung, der moralischen Orientierungslosigkeit die verändernde Macht der Liebe. Im Zusammenhang seines Vortrags wurde auch durch den Vorsitzenden des Arbeitskreises für evangelikale Theologie in Deutschland (AfeT), Dr. Helmut Burkhardt (St. Chrischona), die Verleihung des diesjährigen J. T. Beck-Preises an Dr. Hille vorgenommen. Er erhielt den Preis für seine 1990 erschienene Arbeit "Karl Heim - Das Ringen um den säkularen Menschen", in der er, wie Dozent Siegfried Liebschner (Hamburg) in seiner Laudatio ausführte, die Aktualität der Denkarbeit des großen pietistischen Theologen Karl Heim (1874-1958) überzeugend aufgewiesen hat.

Zusätzlich zu den Hauptvorträgen wurden den Teilnehmern Arbeitsgruppen zu den Themen Nationalismus, New Age und Fundamentalismus angeboten.

Die Konferenz war gekennzeichnet durch eine Atmosphäre brüderlicher Verbundenheit, durch Freude über erneuerte Freundschaft und die Anteilgabe an Nachrichten und Anliegen für das Gebet. Während die Konferenz von 1990 im Glanz der Mitfreude über die Befreiung in Ost-

europa durchgeführt wurde, fiel diesmal der Schatten der jugoslawischen Tragödie auf die Konferenz. Dr. Peter Kuzmic aus Osijek in Kroatien hatte eins der Hauptreferate halten sollen, mußte aber kurzfristig absagen. Die Schärfe des Konflikts dort erinnerte die Teilnehmer daran, daß bei allem zuversichtlichen Blick in die Zukunft die ungelösten Probleme der Vergangenheit uns nicht loslassen.

Dr. Chris Wright

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

1. Allgemeines

Archäologisches Bibel-Lexikon. Hg. Avraham Negev, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1991, 520 S. 128,-- DM (incl. Ergänzungsband, s.u.).

Auf ein archäologisches Bibellexikon hat man seit vielen Jahren auf dem deutschen evangelikalen Büchermarkt gewartet. J. Rehorks *Archäologisches Lexikon zur Bibel* ist jetzt 20 Jahre alt und vergriffen. Wenn man in der Vergangenheit etwas über biblische Archäologie erfahren wollte, mußte man entweder die Fachzeitschriften oder englisch-sprachige Literatur benutzen. Nun gibt es endlich auch auf dem deutschen Markt ein Werk, das zur schnellen Information in Sachen biblischer Archäologie dienen kann.

Das vorliegende Lexikon ist überwiegend eine teilweise stark gekürzte Fassung des ursprünglich in Ivrit herausgegebenen mehrbändigen Werkes, das später, 1986, in englischer Fassung unter dem Titel *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land* erschien. Gemäß dem deutschen Vorwort sollen die einzelnen Artikel "teilweise überarbeitet, offensichtliche Fehler beseitigt und nach dem aktuellen Forschungsstand ergänzt" worden sein. "Einige weitere Beiträge wurden von den Bearbeitern völlig neu geschrieben. Die chronologischen Tabellen, das Glossar und die Liste der antiken Quellen wurden wesentlich erweitert" (S. 07).

In den ca. 600 Artikeln findet der Leser nicht nur Grabungsergebnisse einzelner Ortschaften (von denen viele in der Bibel nicht genannt sind), sondern auch andere den Bibelleser interessierende Artikel über verschiedene Aspekte des täglichen Lebens, des Kultus, des Kriegswesens,

des Handels sowie der an der biblischen Geschichte beteiligten Völker. Außerdem enthält das Lexikon auch Aufsätze von recht unterschiedlicher Länge über den Nil, Mesopotamien, Libanon, Kanaan, Euphrat, Zypern, Jordan, Jabbok, Rotes Meer, Saba, Indien und Gefängnis. Das heißt, das Lexikon ist mehr als nur ein archäologisches Bibellexikon. Es ist eine Mischung aus einem archäologischen Lexikon des alten Vorderen Orients und einem Bibellexikon.

Allgemein sind die einzelnen Artikel von recht unterschiedlicher Qualität. Mancher Beitrag gibt eine gute Zusammenfassung der Grabungsergebnisse oder andere relevante Forschungsergebnisse. Hervorzuheben wären z.B. folgende Beiträge: Akko, Amoriter, Arabien, Astronomie, Baumaterialien, Beerscheba, Befestigungsanlagen, Bestattung, Cäsarea (am Meer), Dan, Edomiter (dieser Artikel weist im Gegensatz zu vielen anderen auch auf archäologische Oberflächenuntersuchungen hin), Eloussa, Geld, Glas, Häuser, Hausbau, Iran (knapper Überblick über Ausgrabungen im Land), Keramik (gute Übersicht über Formen und Muster), Kirchen (gute Zusammenfassung über die Entwicklung der Architektur im Heiligen Land), Lampen (sehr brauchbarer Überblick über Formen und Herstellung), Masada, Megiddo, Metalle, Nabatäer, Negev (Beschreibung mit wertvollen Hinweisen auf die archäologischen Überreste der verschiedenen Völker und Kulturen), Siegel, Straßen, Synagogen (sehr gute Übersicht über die Architektur), Vorgeschichte (dieser Artikel sollte zuerst gelesen werden, weil hier viele der archäologischen Termini erklärt werden), Waffen und Kriegsführung (sehr informativ).

Der archäologisch informativste Artikel ist der über die alte nabatäische Hauptstadt Petra. Er gibt nicht nur einen guten Überblick über die archäologischen Grabungen und Funde, sondern wird durch die Zeichnungen auch sehr anschaulich gemacht.

Leider gibt es auch Artikel, die von geringerer Qualität sind. So wird z.B. bzgl. *Arad* behauptet, daß diese Stadt in Josua 15,21 verfälscht als *Eder* erwähnt sei. Wenn man jedoch an Glaubwürdigkeit des hebr. Textes festhalten will, ist das unmöglich. Denn es erfordert nicht nur eine andere Vokalisation, sondern auch eine Umstellung der beiden letzten Konsonanten, was textkritisch durch die Lesart anderer Manuskripte nicht unterstützt wird.

Der sehr wichtige Artikel *Archäologie, Biblische* läßt einiges zu wünschen übrig. Es wird gesagt, daß E. Robinson ein britischer Bibelwissenschaftler war und Palästina 1824 und 1852 bereist habe. Er war aber Amerikaner und bereiste zum ersten Mal Palästina im Jahre 1838. In der Darstellung der Geschichte der *archäologischen Forschungsmethoden* in

Palästina hätte man auf die wichtige Keramik-Datierungs-Typologie von W. F. Albright und neuerlich von Ruth Amiran hinweisen sollen, da sie Meilensteine in der Keramik-Datierung darstellen. Leider werden auch nicht die verschiedenen Schulen der Grabungstechnik dargestellt. Man liest auch nichts darüber, daß sich in den letzten Jahren die Diskussion, ob es überhaupt eine biblische Archäologie gibt, verschärft hat. Zeichnungen und Bilder, die die gemachten Aussagen illustriert hätten, wären dem Laien sicherlich hilfreich gewesen.

In den Ausführungen über Baden, Bäder fehlen die wichtigen Bibelstellen 2 Sam 11,2 und Rut 3,3. Die Mikva wird überhaupt nicht erwähnt. Die Darstellung der hellenistisch-römischen Periode ist recht ausführlich.

Der in der englischen Vorlage fünf Kolumnen umfassende Artikel über *Der Alla*, dort wurde eine Inschrift gefunden, die Bileam erwähnt (Num 22-24), wird auf eine halbe Spalte gekürzt. Was mögen wohl die Kriterien für diese und andere Kürzungen gewesen sein? Erkennen kann man das aus den einzelnen Aufsätzen nicht.

Die alttestamentliche Spruchsammlung und das Hohelied werden in *Duftstoffe, Salben und Gewürze* in die postexilische Zeit datiert. Gründe werden dafür nicht angegeben, vielleicht weil es keine eindeutigen dafür gibt. Der Duftstoff Weihrauch, auf S. 107a erwähnt, soll unter dem Namen *lebona* in allen anderen semitischen Sprachen bekannt gewesen sein. Koehler-Baumgartner, 3. Aufl., und andere Lexika teilen diese Meinung jedoch nicht (CAD, L, labanatu und AHW, I, lubbunitu sagen, daß die Bedeutung nicht gesichert ist).

In dem Artikel über die Hetiter fehlen Ausführungen über ihre epochalen Gesetzeswerke und Staatsverträge. Die Gründung des alt-hetitischen Reiches fand bereits im 17. Jh. v.Chr. unter Labarna-Hattusili statt und nicht erst im 16.-15. Jh. Suppiluliuma I war wohl der berühmteste Herrscher des neu-hetitischen Reiches, der erste König, wie behauptet wird, war er jedoch nicht. Das war Tuthalija, der um 1460 v.Chr. regierte. Es ist unverständlich, warum keine Bemerkungen über die hetitische Hauptstadt Hattusa gemacht werden, zumal sie archäologisch gut erschlossen ist.

Ebenso fragt sich, warum in den Ausführungen über die *Horiter* nur die Inschrift aus der Zeit Sargons von Akkad erwähnt wird, die nur hurritische Namen enthält. Auf die wichtigen Inschriften der beiden hurritischen Könige von Urkisch, Tischari und Arischen (ca. 2150 v.Chr.) wird dagegen nicht hingewiesen.

Auch der Artikel über die *Inschriften* läßt manches zu wünschen übrig. Unter Inschriften verstehen die Herausgeber Schriftstücke im weitesten Sinn des Wortes, also auch Briefe, Epen, etc. Es ist unrichtig, wenn ge-

sagt wird, daß auf einer Stele des Pharaohs Merenptah berichtet wird, "wie die Israeliten als ein geeinigter Stammesverband nach Kanaan einwanderten". Die Stele berichtet nur, welche Städte und Länder der Pharaoh bei seinen Kriegszügen in Palästina erobert hatte. Ferner entspricht es auch nicht ganz den Fakten, daß die ugaritische Keilschrift aus dreißig Konsonanten bestand. Die Keilschrift von Ugarit hatte 27 Konsonantenzeichen, drei weitere wurden zusätzlich zur Schreibung von Fremdwörtern gebraucht. Dazu kamen noch drei sogenannte Vokalzeichen. In diesem Artikel fehlen alle Funde aus Ebla. Sie werden auch an anderer Stelle im Lexikon nicht erwähnt, obwohl es dazu schon sehr viele Veröffentlichungen gibt (z.Zt. ca. 600). Auch hier drängt sich dem Fachkundigen die Frage auf, nach welchen Kriterien man ausgewählt hat.

Leider wurde das sehr umfangreiche Bildmaterial über *Jagd und Fischfang* kaum ausgewertet. Deshalb ist der Artikel recht dürftig ausgefallen.

Nichts erfährt man von der israelitischen Eroberung der Stadt *Jericho*. Wollte man hier ein heißes Eisen vermeiden?

In der Beschreibung über die archäologischen Grabungen in *Jerusalem* wird auf verschiedene Grabungsareale hingewiesen, die, wie in der Archäologie üblich, auf einer Skizze mit Buchstaben oder Zahlen gekennzeichnet sind. Leider fehlt diese Skizze hier - und auch in anderen Grabungsbeschreibungen, so daß man sich als Leser orientierungslos vorfindet. Über die vielen und wichtigen archäologischen Funde wird wenig geschrieben.

Der *Kanaan* Artikel gibt erfreulicher Weise zwei Daten für die Eroberung des Landes durch die israelitischen Stämme, 1400 und 1200 v.Chr. In den verschiedensten Artikeln davor wurde - so gut wie immer - das späte Datum angenommen. Im gleichen Artikel wird gesagt, daß die literarischen Funde von Ugarit mit kanaaniischen Epen gleichzusetzen wären. Das ist jedoch aus folgenden Gründen zweifelhaft. Es gibt eindeutige literarische Zeugnisse, nach denen die Kanaanäer in Ugarit zu den Ausländern gehörten. Größere literarische Texte der Kanaanäer - Epen - hat man bisher nicht gefunden, obwohl man in der Wissenschaft davon ausgeht, daß es sie gegeben hat. Daß der Name Kanaan mit dem assyrischen Wort *kinahhu* "Purpur" verwandt ist,, ist linguistisch zweifelhaft (siehe B. Landsberger, *JCS* 21, 1967, 166-167). Wahrscheinlicher scheint die Ableitung von *kn'* "bücken, niedrig sein" zu sein (siehe auch Gen. 9,25).

In dem Artikel über *Mesopotamien* fehlt die Erwähnung, daß die Sumerer weder Semiten noch die Ureinwohner des südlichen Mesopotamiens waren. Auch wurden bisher nicht alle bedeutenden Städte ausgegra-

ben, wie behauptet wird. Die Hauptstadt des Sargon von Akkad und Naram-Sin hat man bis zum heutigen Tage nicht finden können.

Die oft zitierte Analogie zwischen den Sitten und Gebräuchen, die in den *Nuzi*-Tafeln beschrieben werden und denen der biblischen Patriarchen, ist mit äußerster Vorsicht anzuwenden. Es gibt wichtige Arbeiten, die die Fehlerhaftigkeit dieser Analogie aufgezeigt haben.

Mit den *Philistern* werden die Schirdanu, Luka und Danuna genannt. Es wird aber nicht gesagt, in welcher Beziehung sie zu den Philistern standen. Die Philister z.Zt. der biblischen Patriarchen werden nicht erwähnt, obwohl sie sich doch recht klar von denen zur Zeit Sauls und Davids unterschieden.

Auch heute noch kann man die längst überholte Ansicht finden, wie in dem Artikel *Straßen*, daß die Domestikation des Kamels erst um 1000 v.Chr. stattfand. Das widerspräche aber eindeutig dem biblischen und dem archäologischen Zeugnis. Ich verweise nur auf ein Zylindersiegel der mittleren Bronzezeit aus dem nördlichen Mesopotamien, das einen Kamelreiter abbildet.

Daß der hebräische Konsonantentext des AT erst nach der Zerstörung des herodianischen Tempels festgelegt worden sei, wie im Artikel *Totes Meer, Schriftrollen* behauptet wird, ist eine heute kaum noch haltbare Position, die Paul Kahle noch vor 1947 vertrat.

Im Artikel über *Ugarit* wird gesagt, daß mit der Ankunft westsemitischer Siedler in der zweiten Hälfte des 3. Jt. v.Chr. für Ugarit eine Blütezeit eintrat. Politisch soll es Ägypten unterstanden haben. Diese Behauptung läßt sich weder durch ägyptische noch ugaritische Quellen belegen. Außerdem ist es unzutreffend zu behaupten, daß es viele inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen den Epen von Ugarit und dem AT gibt.

Der enttäuschendste Artikel ist der über *Judäische Wüste, Höhlen*. Es werden zwar die einzelnen Höhlen beschrieben und was dort an Knochen und Überresten von Utensilien gefunden wurde, mit keinem Wort werden jedoch die biblischen Fragmente erwähnt, die man dort fand. In Nahal-Hever wurden neun bedeutende Fragmente einer Schriftrolle des Zwölfprophetenbuches gefunden. Sie sind für eine Rekonstruktion der Entwicklung des biblischen Textes von großer Wichtigkeit. Entlang des Wadi Murabba'at sind ebenfalls verschiedene Fragmente biblischer Bücher entdeckt worden. Z.B. eine teilweise stark beschädigte Torarolle, die Teile des Textes der Bücher Genesis, Exodus und Numeri erhalten hat. Ferner wurden wichtige Fragmente des Deuteronomiums dort gefunden sowie eine Zwölfprophetenrolle, die in dreiundzwanzig Spalten wesentliche Teile der Prophetenbücher Amos, Obadja, Jona und Micha

konserviert hat. Leider wird auch in dem sonst guten Artikel über die Ausgrabungen und Funde auf *Masada* nichts über die dort gefundenen biblischen Fragmente der Psalmenrolle, Genesis, Levitikus, Deuteronomium und Hesekiel gesagt.

Was ist abschließend über dieses Lexikon zu sagen? Um wirklich brauchbar zu sein, hätten viele Artikel besser illustriert, die für den Bibelleser wichtigen Funde genauer beschrieben werden müssen. Das Verhältnis zwischen Archäologie und Bibel müßte eindeutiger aufgezeigt werden. Zur Klärung der Fachbegriffe sollte man nicht den gesamten Artikel *Vorgeschichte* lesen müssen. Manche Fachbegriffe werden weder hier noch im Anhang erklärt (z.B. Straten, Messerkolter, Acacia arabica wildl., Acacia nilotica desf., Sumach, alluviale Böden, etc.). Die Umschrift der hebräischen Wörter wird nicht immer nach dem gleichen System durchgeführt. Trotz all seiner Mängel füllt das archäologische Bibel-Lexikon aber eine schmerzlich empfundene Lücke.

Helmuth Pehlke

Dazu der Ergänzungsband:

Die Suche nach Eden. Wege zur alternativen Deutung der menschlichen Frühgeschichte. Hg. Siegfried Scherer. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1991, 189 S.

Mit dem Erwerb des Archäologischen Bibellexikons kauft man gleichzeitig diesen Extraband. Das Anliegen der Autoren ist, "dem Prinzip Zufall der Evolutionstheorie das Prinzip Planmäßigkeit der Schöpfungstheorie gegenüberzustellen" (Vorwort, S. 9). Das wird in acht Aufsätzen von sehr unterschiedlicher Länge und Qualität versucht.

Bernd Steinebrunner schreibt über den *Sturz der Vernunft* in der Erkenntnislehre. Nachdem er die Problemstellung kurz skizziert hat, gibt er einen Abriss über die Geschichte der philosophischen Vernunft im deutschen Idealismus. In der Hauptsache setzt er sich mit Karl Poppers doppelter Falsifikationstheorie auseinander. Im letzten Teil seines Aufsatzes postuliert er ein neues Paradigma der historisch-theoretischen Ursprungsforschung. Dieses sogenannte Paradigma basiert auf Pascals Erkenntnisanthropologie. Die Ausführungen schließen mit einem treffenden Zitat aus Pasclas *Pensées*. Dieser Artikel ist gut recherchiert und bildet die philosophische Grundlage in der Auseinandersetzung zwischen evolutions- und schöpfungstheoretischen Grundannahmen.

Der zweite Artikel, von Siegfried Scherer verfaßt, beschreibt die *Probleme makroevolutiver Hypothesen*. Die Ausführungen sind durchweg

kurz und treffend. Allerdings hätte man sich gewünscht, daß man über die Ähnlichkeit der Lebewesen mehr erfahren hätte. Die Bibliographie ist für den kurzen Artikel relativ lang und sehr brauchbar.

Uwe Zerbst und Hermann Schneider beschreiben die *Möglichkeiten und Grenzen von Radiokarbondatierungen*. Sie zeigen die Grenzen in der Messung der Materialien auf. Leider schreiben sie nichts über die Möglichkeiten und Grenzen der C-14 Methode innerhalb der biblischen Archäologie.

Der längste Aufsatz wurde von Sigrig Hartwig-Scherer verfaßt. In *Paläanthropologie und Archäologie des Paläolithikums* versucht sie mit Hilfe der Knochen- und Schädelkunde wahrscheinlich zu machen, daß die Wiege der ersten Menschen durchaus der Nahe Osten gewesen sein könnte, statt wie bisher angenommen in Afrika.

Werner Papkes Aufsatz: *Ich suchte Gilgamesch. Nach über 4000 Jahren neu entdeckt - Die vergessene Botschaft der Sterne* war so neu und fremd für mich, obwohl ich Gilgamesch in der akkadischen Sprache selbst gelesen habe, daß ich einen mir bekannten promovierten Assyriologen bat, den Artikel ebenfalls zu lesen. Es werden in diesem Essay viele Aussagen gemacht, die nicht stichhaltig begründet werden und somit bestenfalls Vermutungen sind. Z.B. wird gesagt, daß *die archäologischen Entdeckungen im Zweistromland ...* "die Zuverlässigkeit der Bibel bis in die Tage Abrahams zurück erwiesen" hätte. Keiner der biblischen Patriarchen ist aber bisher in einer außerbiblischen Quelle gleicher Zeit erwähnt worden. Ebenso sind auch viele der biblischen Sitten und Gebräuche außerbiblisch nicht belegt. Es wird behauptet, daß das Gilgamesch-Epos ein verborgenes *astronomisch-astrologisch-theologisches Mysterienspiel* sei. Aber auf welche Fassung des Gilgamesch-Epos wird hier Bezug genommen? Daß sich hinter dem Namen der römischen Gottheit Merkur der akkadische Satz *me erek ur* verbergen soll, müßte philologisch durch analoge Konstruktionen und Ableitungen bewiesen werden. Ebenso verhält es sich mit der Gleichsetzung von Marduk und Nimrod. Der Bericht über die Sintflut in der elften Tafel des Gilgamesch-Epos ist wohl ursprünglich aus dem Atrahasis-Epos in das Gilgamesch-Epos eingefügt worden. Das würde erklären, warum Utnapischtim dem Gilgamesch die Sintflut Geschichte erzählt. Trotz all dieser Anfragen und andersartigen Meinungen wird wohl erst die Zukunft darüber entscheiden, ob die Arbeit von Papke die Wissenschaft dazu anregen wird, ihre lieb gewordenen Vorstellungen zu revidieren.

Horst W. Becks Artikel über *Was sagt die Archäologie zur Entstehung der Genesis?* basiert im wesentlichen auf dem Buch von P. J. Wiseman,

britischer Luftwaffenoffizier, *New Discoveries in Babylonia About Genesis*, aus dem Jahre 1936. Auch die vierte deutsche Auflage *Die Entstehung der Genesis*, 1987, gibt in ihrem Hauptteil unverändert die Aussagen der ersten Auflage wieder. Wisemans These ist, daß die Erzväter der Bibel von frühester Zeit an eine Art Familienbibliothek aus Tontafeln mit sich führten. Die Toledoth-Struktur der Genesis soll auf die Nahtstellen bestimmter Tafelkomplexe hinweisen. Dieser Ansicht ist mit stichhaltigen Argumenten - wie ich meine - widersprochen worden, auch von evangelikaler Seite. Es ist allerdings wahr, daß die Wahrscheinlichkeit sehr groß ist, daß die Patriarchen schreiben und lesen konnten. Das ist nicht erst seit Ebla offenbar geworden, sondern bereits seitdem man die Texte von Abu-Salabikh, vor ca. 30 Jahren gefunden hatte.

Martin Oberlands Ausführungen über *Archäologie und Urgeschichte der Genesis* waren eine Freude zu lesen. In seiner Argumentation geht er mit den Fakten und archäologischen Funden vorsichtig um und bleibt im Rahmen der interpretativen Möglichkeiten. An Hand von Grabungsfunden in Süddeutschland, der Türkei und Palästina zeigt er recht eindeutig, daß eine kulturelle Entwicklung im großen Stil, wie sie in der Wissenschaft allgemein angenommen wird, von archäologischen Grabungsfunden nicht mehr unterstützt wird. Alles ist gut recherchiert und dokumentiert.

Das Ehepaar Scherer, beide Biologen, geben in ihren Ausführungen zum Thema *Grundlinien einer schöpfungstheoretischen Anthropologie* wichtige Antworten auf immer wieder gestellte Fragen an die Vertreter der Schöpfungslehre. Wie z.B.: Sind die hohen Lebensalter der Patriarchen biologisch überhaupt möglich? Darauf wird geantwortet, daß in der heutigen gerontologischen Forschung nicht möglich ist, den normalen Alterungsprozeß von den Krankheiten sauber zu trennen. Solange wir nicht wissen, nach welchen Mechanismen der Alterungsprozeß abläuft, können vom biologischen Standpunkt aus keine grundsätzlichen Einwände gegen ein langes, individuelles Lebensalter vorgebracht werden. Außerdem ist es biologisch nicht ausgeschlossen, daß der gesamte Bauplan einer Zelle und eines Organismus auf ewiges Leben hin angelegt war. Mit ähnlicher Akribie werden auch die Fragen nach den Ursachen der Abnahme des Lebensalters, dem Zeitraum für die Besiedelung der Erde, den Folgen einer möglichen Inzucht bei den ersten Menschen, der Herkunft der Vielfalt menschlicher Rassen und die kulturelle Entwicklung der Menschheit beantwortet. Bemerkenswert ist ihre ehrliche wissenschaftliche Äußerung in den Schlußbetrachtungen, daß die Erklärungskraft ihrer skizzierten Vorstellungen anhand fachwissenschaftlicher Arbeiten geprüft werden muß.

Dieser Aufsatzband eignet sich sehr gut, an Gymnasiasten, deren Lehrer sowie andere Interessierte weiterzugeben.

Helmuth Pehlke

Paul Schenk. *Bist du, der da kommen soll? Christuszeugnisse im Alten Testament*. Gießen/Basel: Brunnen, 1991. 128 S. DM 11,95.

Ausgehend von dem Wort Lk 24,44, daß der Auferstandene den Emmausjüngern die ganze Schrift auslegte, um darzulegen, was darin von ihm geschrieben sei, hat der Autor den Versuch unternommen, solchen messianischen Hinweisen im Alten Testament nachzugehen. Daß er dabei auf den Schultern einer langen Exegesetradition steht, wird nur gelegentlich deutlich. Die Vorgehensweise ist fast ausschließlich retrospektiv, im wesentlichen handelt es sich um eine teils listenartige Zusammenstellung einer Fülle von Bibelstellen aus dem AT, die im NT oder in der kirchlichen Tradition eine christologische Interpretation erfahren haben. Die Menge der Angaben ist auf fünf Kapitel verteilt. Ein erstes Kapitel zählt vom Schlangenzertreter (Gen 3,15) bis zum leidenden Gottesknecht (Jes 53) dreizehn messianische Texte auf, wobei die Menschensohnweissagung aus Dan 7,13ff als vergeistigte messianische Erwartung der Makkabäerzeit vorgestellt wird. Im zweiten Kapitel werden "typologische Abschnitte" aufgelistet, sortiert nach Gestalten, Zeichen, Zahlen und Ereignissen. Bei den Gestalten werden Personen wie Adam, Abraham oder Jona erwähnt, als messianische Zeichen gelten z.B. der Regenbogen, die Beschneidung, die eherne Schlange, das Passah, messianisch interpretierbare Zahlen sind die 1, 3, 4, 7, 12, 40, 70 und die 144000. Bei den Ereignissen werden Geschichten aufgezählt wie Isaaks Opferung (Gen 22) oder das Schilfmeerwunder (Ex 12ff), die Bundeschlüsse oder die Wüstenwanderung Israels. Das dritte Kapitel spricht unter dem Titel "Das Christuszeugnis im Glauben Abrahams und Israels" über Glaubensgehorsam, Glaubensgerechtigkeit und Glaubenshoffnung". Dabei wird Abrahams Glaube als der rote Faden im AT und NT genannt. "Als abschreckendes Beispiel gilt König Saul, der wegen seines Unglaubens und Ungehorsams von Gott verworfen wird. Dagegen tritt der Glaube des jungen David "in leuchtendem Glanz vor unsere Seele" (72). Das vierte Kapitel fragt nach christologisch auswertbaren Aspekten in den Weisen alttestamentlicher Gottesoffenbarung: Gottesnamen, Visionen, Auditionen, Engellerscheinungen und Wunder. Abschließend

geht es um die Bedeutung des Opferkultes für das Verständnis des Kommens Jesu.

Der Wert des Buches erscheint dem Rezensenten in der Zusammenstellung des Materials zu liegen. Als deutlicher Mangel wurde empfunden, daß die alttestamentlichen Texte in aller Regel nicht von ihrem eigenen Kontext her gelesen wurden, sondern nahezu ausschließlich retrospektiv aus der Sinngebung in ihrer neutestamentlichen bzw. altkirchlichen Rezeption. Ein Problembewußtsein in Anwendung dieses Ansatzes wie auch der typologischen Interpretation ist kaum erkennbar. Wen das nicht stört, der hat in dieser Publikation eine wenn auch nicht vollständige, so doch recht stattliche Zusammenstellung von Bibelstellen, die im NT und im Laufe der Kirchengeschichte auch christologisch interpretiert worden sind.

Herbert H. Klement

Siegfried Wagner. *Franz Delitzsch: Leben und Werk*. Gießen und Basel: Brunnen, 1991² (1978). 510 S. DM 48,—.

Diese Habilitationsschrift des Leipziger Theologieprofessors Siegfried Wagner wurde schon 1963 von der Leipziger Fakultät angenommen, erschien aber erst 15 Jahre später im Christian Kaiser Verlag in München in erster Auflage. Dank der Initiative des Brunnen Verlages in Gießen gelang eine Neuauflage des längst vergriffenen Werkes, damit den Lesern der wieder aufgelegten Kommentare von Franz Julius Delitzsch (1813-90) auch eine biographische Einführung in sein Leben und seine Theologie zugänglich bleibt.

Die beeindruckende Forscherarbeit Wagners gliedert sich in drei Hauptkapitel: einer biographischen Darstellung zu Leben und Wirken von Delitzsch (13-206) schließt sich ein Aufriß über seine wichtigsten theologischen Konzeptionen an (207-429), gefolgt von einer umfangreichen wissenschaftlichen Bibliographie mit Primär- und Sekundärquellen (446-502).

Der Wert des biographischen Teiles liegt in der Herausarbeitung der wichtigsten Traditionsstränge, durch die der Alttestamentler Delitzsch geprägt worden ist. Lutherischer Konfessionalismus und Erweckungsbewegung (bei Wagner "Pietismus"), aber auch der Hang zur Mystik begleiten seinen Weg von Leipzig nach Rostock über Erlangen wieder nach Leipzig. Die Kreise um die Konfessionalisten Martin Stephan und Andreas Gottlob Rudelbach in Muldenthal waren Delitzsch vertraut. Der

Einfluß der Erweckten zeigte sich in der Bekehrung Delitzsch's im Jahre 1832 (30f) und in seiner Erfahrungs- und Erlebnistheologie. Die Mystik eines Tersteegen und Böhme faszinierte ihn ein Leben lang.

Seine Hingabe zur Judenmission fand zwar aus finanziellen Gründen nur eine kurze Erfüllung im Missionarsdasein, aber die Liebe zum jüdischen Volke führte später zur Erarbeitung des hebräischen Neuen Testaments, das neben der Ausgabe von Salkinson für viele Jahrzehnte ein Standardwerk der Judenmission bleiben sollte.

War Delitzsch's leiblicher Vater der Jude Levy Hirsch? Diese weit verbreitete Vermutung, die aus einigen seiner "jüdischen Verhaltensweisen" entsprungen war, wurde von ihm selbst mehrfach zurückgewiesen. Auch Wagner weiß verschiedene Gegenargumente ins Feld zu führen, kommt aber paradoxer Weise zu dem Ergebnis, "daß alle vorgeführten Materialien eigentlich mehr für eine jüdische Abkunft sprechen als dagegen" (23). Ohne Frage hatte der Familienfreund Hirsch einen großen Einfluß auf die akademische Entwicklung des begabten Jungen, aber eine leibliche Abstammung müßte erst aus den Quellen sicher belegt, nicht aber aus bestimmten Verhaltensweisen indirekt vermutet werden.

Delitzsch's Lebenswerk ist nur auf dem Hintergrund seiner andauernden Auseinandersetzung mit historisch-kritischen Exegeten zu verstehen. Charakteristisch dafür stehen die verschiedenen Auflagen seines Genesiskommentares: in seiner völligen Neukonzeption von 1887 gab er schließlich Wellhausen und der Quellenscheidung prinzipiell Recht und verwarf damit seinen konservativen eigenen Ansatz, ohne alle kritischen Ergebnisse zu übernehmen. Eine Inspiration der Texte wollte er nun nur noch auf den Pentateuch in seiner Gesamtheit, nicht jedoch auf die verschiedenen postulierten Quellenschichten angewandt sehen (244). Die Methoden der historisch-kritischen Wissenschaft seien auf die Exegese anwendbar, ihre negativen Ergebnisse dürften allerdings nicht zwangsläufig übernommen werden.

Diese Grundsatzentscheidung zeigte sich auch in der Auslegung des Propheten Jesaja. Gegen Hitzig und Ewald verwarf Delitzsch in den ersten Auflagen die kritische Exegese, die echte Weissagung und Wunder apriori ausschließe. Andererseits entpuppten sich seine Ausführungen über die Verfasserschaft der Kapitel 40-66 als ein allseits abgesicherter Kompromiß: eine prophetische Schau des Jesaja sei möglich, aber nicht sicher. Die theologische Relevanz der Kapitel verbliebe jedoch auch bei einer nichtjesajanischen Abfassung (255). Auch hier brachte erst die vierte Auflage von 1889 die prinzipielle Öffnung gegenüber der kritischen Theologie und die Anerkennung von verschiedenen Quellenschichten im Jesajabuch.

Delitzsch's liebster eigener Bibelkommentar war jedoch die Auslegung der Psalmen, zu denen er sich persönlich hingezogen fühlte. Aber auch sein Hebräerbriefkommentar - entstanden in kritischer Auseinandersetzung mit der Versöhnungslehre Johann Christian Konrad von Hofmanns - fand weite Verbreitung; daneben eine Fülle von exegetischen und philologischen Schriften. Die Mitte seiner Theologie blieb jedoch der Glaube an die Offenbarung Gottes in der Schrift und an die Gottessohnschaft Jesu Christi. Dieser Glaube allein war nach Delitzsch Voraussetzung für alle wissenschaftliche Theologie (120). *Der Tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie* - so der Titel seines Vermächtnisses aus dem Jahre 1888 - müsse durch das Bekenntnis zur geschichtlichen Offenbarung Gottes überwunden werden. Der "modernen Theologie" warf er falsche Voraussetzungen vor, indem sie die Sündenverderbnis des Menschen und das vollgültige Heilsgeschehen durch Christus leugne (131).

Formal stören in Wagners Arbeit die sich teilweise über mehrere Seiten hinziehenden Anmerkungen und die häufigen Redundanzen. Wagners Arbeit versteht es aber, den persönlichen und lebensechten Franz Delitzsch nachzuzeichnen. Seine Biographie dient nicht als Apotheose, sondern als eine aus den Quellen erarbeitete lebendige und ehrliche Einsichtnahme in den ganzen Menschen Delitzsch, der nicht selten mit sich und seinem Lebensschicksal haderte. Auf seinem Weg zwischen Rationalismus und Fundamentalismus machte er es sich nicht leicht: es war ihm ein Ringen um die Wahrheit. Daß er dabei seine Anhänger durch häufige Positionswechsel verwirrte, zeigte seine Aufrichtigkeit, vertretene Auffassungen offen zu korrigieren. Wagner resümierte: "Es gibt wohl kaum einen anderen Exegeten in der zweiten Hälfte des 19. Jhdts., der sich mit einer theologischen Konzeption, wie Delitzsch sie vertrat, in aller Offenheit den historischen Fragen seiner Zeit stellte und sich aus einem existentiellen Ringen heraus um eine Beantwortung bemühte, die dem Irrationalen, dem Metahistorischen den gebührenden Platz einräumte. Seine Lösungsversuche waren nicht nur durchdacht, sie waren durchlitten, und er war insofern seiner eigenen Zeit vorausgeeilt, als er das durch die kritische Forschung heraufbeschworene hermeneutische Problem nicht nur als solches erkannte, sondern sogleich an seine Lösung ging" (194). Obwohl seine Lösungsversuche evangelikalen Grundüberzeugungen in manchen Fragen entgegenstehen, wird sein Erbe auch 100 Jahre später fruchtbar aufgenommen werden können. Die Erfolge der Reprints seiner Kommentare rechtfertigen diese Beurteilung.

Stephan Holthaus

Gerade bei Theologen, die die in den biblischen Büchern beanspruchte Historizität der berichteten Ereignisse ernstnehmen wollen, stößt die Archäologie nach wie vor auf ein ungebrochenes Interesse - zu Recht, wie das Buch zur biblischen Archäologie in Jordanien von Udo Worschech erneut belegt. War dazu bisher lediglich in verstreuten Einzeluntersuchungen und Lexikonartikeln für Theologen Brauchbares zugänglich, so liegt mit dieser Arbeit erstmalig eine Gesamtdarstellung zur biblischen Archäologie und Geschichte des antiken Ostjordanlandes vor. Dies ist umso mehr zu begrüßen, als dazu gerade in den letzten drei Jahrzehnten zahlreiche neue Einsichten gewonnen worden sind. Auch wenn eine Anzahl Grabungsergebnisse bislang noch nicht publiziert sind, so ist mit dem Autor Udo Worschech, der seit 1971 an Ausgrabungen beteiligt ist und seit 1983 eigene archäologische Forschungsprojekte in Jordanien wissenschaftlich betreut, die Aktualität gewährleistet.

Der Aufbau des Buches geht dem chronologischen Rahmen nach. Für die frühe Geschichte Israels folgt Worschech der Frühdatierung des Exodus Mitte des 15. Jahrhunderts und der Frühansetzung der Patriarchen am Ende des dritten, Anfang des zweiten Jahrtausends vor Christus, die sich von den innerbiblischen statistischen Angaben her ergibt. Mit diesem a priori zugunsten der biblischen Chronologie (79) werden die einzelnen Epochen der Geschichte Israels durchschritten und die sich auf Jordanien beziehenden Ereignisse und Angaben zu den entsprechenden archäologisch verifizierbaren Perioden in Beziehung gesetzt und umgekehrt. Diese Vorgehensweise ermöglicht es, konkrete Aussagen über mögliche Ortslagen z.B. von Sodom oder den fünf Städten der Ebene (Gen 14) zu machen. Die Itinerare antiker Quellen wie die Feldzugsberichte von Sesostri I., Thutmosis III. oder der Mescha-Stele werden ebenso ausgewertet wie die der Frühzeit Israels in Numeri und Josua.

Beginnend im ersten Kapitel mit den topologischen und geographischen Gegebenheiten der Region wird zunächst der prähistorische Befund abgeklopft. Die Problematik der dafür veranschlagten Riesenzeitspannen wird eingangs angesprochen (35), umso unklarer bleibt, inwiefern der haarige Rekonstruktionsversuch eines Neandertalergesichtes (40) zur Thematik Erhellendes beizutragen vermag. Nach Darstellung der frühgeschichtlichen Kulturen werden im dritten Kapitel die Patriarchen- und Exoduszeit beleuchtet. Im vierten und fünften Kapitel folgt

die Beschreibung der Situation der Ammoniter, Moabiter und Edomiter in der Richter- bzw. frühen Königszeit. Die späte israelitische Königszeit mit der staatlichen Blütezeit der ostjordanischen Völker - auch in der Bewertung durch die Propheten Israels - wird im sechsten Kapitel abgeschlossen, das letzte Kapitel faßt die babylonische bis römische Zeit zusammen. Mit Verweis auf bereits bestehende Darstellungen fällt die neutestamentliche Zeit allerdings recht knapp aus. Der Schwerpunkt liegt auf der Parallelität zur alttestamentlichen Geschichte Israels. Damit füllt das informationsreiche Buch allerdings eine nach wie vor große Lücke. Archäologische Arbeiten bei gleichzeitiger Wertung der alttestamentlichen Quellen auch sind für die prämonarchische Zeit Israels als historisch tragfähig im deutschen Raum eher die Ausnahme.

Bei aller Gründlichkeit verzichtet das Buch leider auf jeglichen wissenschaftlichen Apparat. Das trägt zur guten Lesbarkeit auch für den interessierten archäologischen Laien bei, erschwert allerdings die Weiterarbeit an Einzelaspekten und eine sehr wünschenswerte künftige wissenschaftliche Rezeption. Wenigstens eine Liste der wichtigsten Literatur am Schluß eines jeden Kapitels wäre angemessen gewesen. Die 149 Graphiken und 24 Farbfotos erhöhen die Anschaulichkeit und damit den Wert des Buches. Manche Abbildungen könnten bei künftigen Auflagen allerdings noch lesbarer gestaltet werden (Abb. 6, 8, 29, 38, 88, 101, 119, 131, 144), die schwarz-weiß Reproduktion vormals farbiger Karten und die zur Unlesbarkeit verkleinerten archäologischen Skizzen mindern den Gesamteindruck.

Es entsprach der Intention der Arbeit, sie gleichzeitig als Reiseführer zu den wichtigsten archäologischen Stätten in Jordanien zu gestalten. So finden sich bei den Beschreibungen immer wieder Hinweise, wie man die angesprochenen Plätze erreichen kann. Manchmal, jedoch nicht immer einheitlich, sind diese Anmerkungen und zusätzlichen Erläuterungen zum Text durch eine etwas kleinere Drucktype abgesetzt. Es wäre der besseren Lesbarkeit dienlich, diese touristischen Hinweise konsequent noch deutlicher, z.B. durch eine unaufdringliche Rahmung, vom fortlaufenden Text abzusetzen. Dabei bleibt zu fragen, ob der Versuch der Doppelzielsetzung als glücklich angesehen werden kann, für einen echten Reiseführer fehlen zuviele Angaben, als Fachbeitrag zur Landesarchäologie wird eine angemessene wissenschaftliche Aufbereitung des Dargelegten vermißt. Das Personen-, Orts- und Sachregister am Schluß bedarf dringend der Ergänzung durch ein Bibelstellenregister. Trotz dieser Kritik bin ich der Überzeugung, daß das Buch sich, gerade auch angesichts des erstaunlich günstigen Preises, berechtigterweise einen Platz

als Standardwerk im Bereich Umwelt des Alten Testamentes, zumindest bei evangelikalischen Theologen und Studenten, erobern wird.

Das Buch erscheint als Band 1 der Reihe *Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte* (SB AZ) herausgegeben von Rainer Riesner und Carsten Peter Thiede bei der Theologischen Verlagsgemeinschaft (TVG). Die theologische Ausrichtung und fachliche Fundierung setzen Maßstäbe, die auf die Folgebände der Reihe gespannt sein lassen. Dabei wäre die wissenschaftliche Präsentation allerdings noch verbesserungsfähig. Ein Erfolg und breite Berücksichtigung ist ihr zu wünschen.

Herbert H. Klement

2. Kommentare

Das Alte Testament: Erklärt und Ausgelegt. Hg. John F. Wolvoord und Roy F. Zuck. Band 2: 1. Könige - Hoheslied. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Dr. Thomas und Christine Schirmmacher. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1991. 78,— DM. Titel des amerikanischen Originals: *The Bible Knowledge Commentary*. Wheaton: Scripture Press, 1985.

Nun liegt der zweite Band in deutscher Fassung vor. Bemerkungen zum ersten Band und zum Geleitwort der deutschen Ausgabe siehe *JET* 5, 1991, 127-132. Das ungeeignete Nachwort des ersten Bandes wurde jetzt weggelassen.

Den Ausführungen zu den beiden Königbüchern wird eine Einleitung vorangestellt. Sie behandelt kurz die Abfassungszeit der Bücher (zwischen 560 und 538 v. Chr.), den Autor (Identität unbekannt), die Absicht (Lehren der Geschichte vermitteln), die Chronologie (Probleme: Koregentenschaft, Zählung der Regierungsjahre, verschiedene Kalender) sowie recht brauchbare Ausführungen zur Theologie. Für das zweite Königbuch gibt es keine gesonderte Einleitung.

Die Auslegung ist gekennzeichnet von Sachbezogenheit und guten Erklärungen hinsichtlich der Kultur, Geographie und Sprache der damaligen Zeit. Sehr hilfreich fand der Rezensent die Erklärung von Redewendungen. Leider kommt die Umwelt Israels zu kurz. Dazu zählt in besonderer Weise der fehlende Hinweis auf die babylonische Tontafel, die Jochain mit seinen fünf Söhnen als Empfänger von Lebensmitteln vom königlichen Hof erwähnt, und die bereits 1939 veröffentlicht wurde.

Wie schon im ersten Band so werden auch im zweiten ursprünglich deutsche Kommentare und andere Werke in englischer Übersetzung angeführt. Deutsche Übersetzungen von angelsächsischen Werken werden nicht erwähnt, auch wenn es sie gibt.

Leider sind auch im zweiten Band sinnentstellende Übersetzungsfehler festzustellen. Z.B.: S. 5a "keinen festen militärischen Vertrag", richtiger: keine starke militärische Bedrohung ("no strong military threat"); "Assyrien strebte auch die Kontrolle über Ägypten an", richtiger: Assyrien übte auch Kontrolle über Ägypten aus ("Assyria exerted control over Egypt too"). S. 6a "erweiterte Gott sein Versprechen", richtiger: Gott wiederholte sein Versprechen ("God repeated his promise"); "Israels frühe Könige", richtiger: Israels irdische Könige ("Israel's earthly kings"). S. 9a Abner soll Joabs Bruder im Kampf getötet haben und Amasa soll Sauls Oberbefehlshaber gewesen sein. Aber es war genau umgekehrt, wie die amerikanische Vorlage richtig sagt. S. 23a "zweifellos war Salomos Erinnerung an diese Fähigkeit vorteilhaft", richtiger: zweifellos war Hiram von Salomos Anerkennung dieser Fähigkeit besonders beeindruckt ("doubtless Solomon's recognition of this ability impressed Hiram favourably"), S. 23b "Holzklötze", richtiger: Baumstämme ("logs"). S. 24 die Quadratmeter des Innenraumes des Tempels müßten 243 sein und nicht 2511, wenn das Flächenmaß 27 x 9 m ist. S. 38b "demonstrierete er bei jeder Gelegenheit das Gefühl der Überlegenheit", richtiger: es demonstrierte gelegentlich ein Gefühl der Überlegenheit ("it demonstrated a feeling of superiority on occasion"). S. 39b "eine übliche Übertreibung", richtiger: eine offensichtliche Übertreibung ("an obvious hyperbole"). S. 78: In der Tabelle, in der die Wunder Elisabets aufgelistet sind, wird als fünftes Wunder genannt: "Ein vergifteter Teich wird gereinigt", richtiger: ein vergifteter Eintopf wird gereinigt ("poisonous stew purified").

Wie schon im ersten Band sind Aussagen des Originals in der Übersetzung ausgelassen worden, andere, im Original nicht vorhandene, sind hinzugefügt (z.B. S. 81).

Die Einleitung zu den Büchern der Chronik ist um einiges kürzer als die zu den Königbüchern. Über die Verfasserfrage können keine sicheren Angaben gemacht werden. Die Entstehungszeit kann nicht viel früher und nicht später als 400 v.Chr. sein. Die Absicht ist, ein tieferes Verständnis der messianischen Bedeutung des Priestertums vorzubereiten (S. 141-143).

Wie schon in den Königbüchern, so ist auch hier die Auslegung sachbezogen. Besonders heben sich die Erklärungen zu den Genealogien hervor, die aufzeigen, daß sie nicht geschlossene, sondern offene sind. Manche Vorfahren, aus anderen Texten des AT bekannt, werden hier nicht aufgelistet. Bedenkenswert sind auch die Lösungsversuche des Problems der unterschiedlichen Zahlenangaben eines gleichen Berichtes in Könige und Chronika. Hilfreich ist auch der stete Vergleich mit den Parallelberichten aus Samuel und Könige.

Man vermißt in der Einleitung einen Abriß der Theologie der Chronikbücher. Bemerkungen zur geographischen Lage und dem Festungsbau Samarias hätte dem Leser sicherlich erklären können, weshalb Salmanasser drei Jahre zur Eroberung Samarias brauchte. Leider erfährt man nicht, welche Stellung oder Rang die drei Helden in der Armee Davids hatten.

Auch hier stören wieder sinnentstellende Übersetzungsfehler, wie z.B.: Das Datum des Edikts des Perserkönigs Kyrus fehlt im deutschen (S. 142). In der amerik. Vorlage ist es richtig mit 538 v.Chr. angegeben. S. 119a "all dies untergrub den Gehorsam Israels gegenüber dem gnädigen Gott weiter", richtiger: all dies unterstrich wieder den Ungehorsam der Israeliten gegenüber ihrem gnädigen Gott ("all this again underscored the Israelites disobedience to their gracious God"). S. 143a "Die Absicht von 1. und 2. Könige ist es, ...", richtig: die Absicht von 1. und 2. Chronik ist es ("the purpose of 1 and 2 Chronicles is ..."). Der dann folgende Satz wird nicht übersetzt: "The purpose of 1 and 2 Kings are different". (Die Absicht von 1. und 2. Könige ist verschieden.) S. 166b werden in der deutschen Übersetzung tausend Zentner Silber angegeben, jedoch hat die amerik. Vorlage tausend Talente, wie der hebr. Text (1000 kikkar), das sind ca. sechshundert Zentner. Ähnliche Fehler der Umrechnung erscheinen verschiedene Male. S. 203a "nachdem er sich um die Leviten gekümmert hatte", richtiger: nachdem er die Leviten aufgegeben hatte ("having given up on the Levites").

Unverständlich für den Rezensenten war, weshalb wichtige Informationen, die das amerik. Original enthält, dem deutschen Leser vorenthalten werden. Unter anderem liest man auf S. 160b: "Der Unterschied könnte viele Gründe haben, zum Beispiel, daß er 300 an einem Tag und 800 insgesamt erschlug." - Hier geht es um die unterschiedlichen Zahlenangaben in 1. Chron. 11,11 und 2. Sam. 23,8. - Das Original löst den Zahlenunterschied damit, daß ein Abschreibefehler angenommen wird, da im Hebräischen die Zahlen 300 und 800 sehr ähnlich aussehen. Das ist nur ein Beispiel von zahlreichen.

Eine besonders starke Zensur mußte J. A. Martin sich in seinen Ausführungen zu Esra gefallen lassen. Nicht nur werden informative Details ausgelassen (z.B., daß der Name Scheschbazar persisch und er ein Enkel des jüdischen Königs Jojachin war). Es werden auch Sätze von den Übersetzern eingefügt, die ihre eigene Meinung darstellen (z.B. S. 227a vierter Abschnitt). - Man möge mir hier das Auflisten von Übersetzungsfehlern ersparen.

Martin rechnet mit einer dreifachen Rückkehr der Israeliten aus dem Exil. Die erste war unter Serubabel, den er mit Scheschbazar gleichsetzt.

Die zweite fand unter Esra statt, und die dritte unter Nehemia. Nach dem Wiederaufbau der Mauer soll Nehemia wieder nach Persien zurückgekehrt sein, um dann im Jahr 430 v. Chr. wieder nach Jerusalem zu ziehen. In den Erklärungen zu den einzelnen Begebenheiten fehlen manchmal die Hinweise zu archäologischen Funden.

Die Einleitung zum Buch Nehemia ist sehr dürftig. In den Bemerkungen zum Text scheinen dem Autor geistliche Prinzipien wichtiger zu sein als eine solide Auslegung, obwohl es sie auch gibt.

Das Buch Ester wird kurz und knapp abgehandelt. Die Einleitung ist kurz, aber durchaus brauchbar. Jede Auslegung zum Buch Ester wird mit der Schwierigkeit zu kämpfen haben, daß die Ereignisse, die im Buch beschrieben werden, außerbiblisch so gut wie nicht belegt sind.

Die Einleitungen und die Interpretation der Bücher der poetisch-hokmatischen Literatur bilden das Kernstück dieses zweiten Bandes. Die Übersetzung ist in diesem Teil des Bandes zwar nicht ganz ohne Fehler, aber es scheinen viel weniger geworden zu sein.

In den Erklärungen zum Buch Hiob spürt man etwas von der Reife, die von einer langjährigen Beschäftigung mit dem Buch und seinem Inhalt entstanden ist. Der schwierige Text wird durchweg gut erklärt. Die oft hintergründigen Argumente in den Dialogen werden konstant herausgearbeitet. Hilfreich ist, daß bereits am Anfang des Buches auf spätere Aussagen verwiesen wird. Dadurch entsteht ein abgerundetes Bild über Hiob. Die Ausführungen zu den einzelnen Reden werden mit einer Zusammenfassung eingeleitet. Die sehr bildreiche Sprache wird gut erklärt. Leider werden manchmal Sätze aus dem Amerikanischen, die zusätzliche linguistische Informationen bieten, nicht übersetzt. Auch fehlen in der deutschen Übersetzung Hinweise auf wichtige Literatur, auch auf deutsche Werke, die im Original vorhanden sind. So hätte z.B. unbedingt C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Hiob*, erwähnt werden müssen, denn die Übersicht auf S. 301 über Hiobs Klagen ist diesem Buch entlehnt worden, wie auch das amerik. Original bezeugt.

Die Einleitung zur Psalmensammlung ist die längste und wohl auch informativste Einleitung überhaupt. Sie umfaßt knapp vierzehn Seiten. Ungewöhnlich ist aber, daß die Psalter ein Metrum haben sollen, was von vielen Wissenschaftlern heute wenigstens in Frage gestellt, wenn nicht sogar bestritten wird. In der Rubrik "das Studium der Psalmen" werden besonders die Gattungen erklärt. Einen Ursprung der Thronbesteigungspsalmen im babylonischen Akitu-Fest oder im Herbstfest zu sehen, wird abgelehnt.

Die Theologie der Psalmen beinhaltet einen Kerngedanken: der Herr regiert souverän über das Universum. Seine gerechte Herrschaft über die Erde wird mit und durch sein Volk errichtet. Die Psalmisten beteten für die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in ihrem Leben und vertrauten auf den Richter aller Menschen, daß er ihre Rechtfertigung bringen würde.

In der Interpretation der sogenannten messianischen Psalmen wird DeLitzsch's Unterscheidung in fünf Typen übernommen. Die Auslegung der einzelnen Psalmen wird durch eine kurze Einführung eingeleitet. Die Interpretation selbst ist kurz, gut verständlich und sachbezogen. Die Gliederung der einzelnen Psalmen könnte manchem Prediger in seiner Predigtvorbereitung helfen.

Das Buch der Sprüche wird nicht als ein einheitliches Buch gesehen, sondern als eine Art Anthologie mit acht unterschiedlichen Sammlungen. Wahrscheinlich wurden sie um 700 v.Chr. zusammengestellt. Salomo wird trotzdem als der Autor des größten Teils angenommen. Die Erklärung des Parallelismus ist unnötig, da er schon ausreichend in der Einleitung zu den Psalmen beschrieben wurde. Hier hätte ein Verweis darauf genügt. Die Beziehung der Spruchsammlung zu den anderen Weisheitsliteraturen des alten Vorderen Orients wird nur in bezug auf Ägypten und Babylon dargestellt; leider fehlt das alte Sumer.

Schade ist, daß die Auflistung der Themen, die in den Sprüchen behandelt werden, ohne Bibelstellenangaben ist und deshalb fast wertlos. Dagegen findet man auf S. 572 eine gute Zusammenstellung über das Reden in den Sprüchen mit Stellenangaben. Die Bemerkungen zu den einzelnen Sprüchen sind eine wirkliche Hilfe im Verstehen der einzelnen Aussagen sowie in der Vorbereitung für Predigten und Bibelstunden.

Zum Verfasser und zur Entstehungszeit des Predigerbuches wird gesagt, daß der Text selbst keine zwingenden Hinweise hat, die Salomo als Autor ausschließen. Das Thema wird am Anfang und am Schluß des Buches genannt (Kap. 1,2; 12,8). "Es ist alles ganz eitel", das bedeutet aber nicht, daß die Bemühungen eines Menschen keinen Wert hätten (S. 654). Ein Mensch kann durch sein Tun große Dinge erreichen und darüber auch Freude empfinden (2,10). Wer sich bestimmte Fertigkeiten aneignet, hat bessere Erfolgsaussichten als andere (10,10). Gerechtigkeit verschafft mehr Sicherheit als Gottlosigkeit (8,12-13). Weil das Gericht Gottes über die Menschen kommen wird, deshalb sollte man sein Leben nicht wegwerfen oder daran verzweifeln. Der Mensch sollte vielmehr sein Leben voller Vertrauen in die Hand Gottes legen, es als ein Geschenk des Schöpfergottes betrachten und als solches genießen. Die Auslegung ist knapp aber sehr lesenswert. Sie könnte manchem Bibelleser

helfen, das Buch Prediger richtig zu verstehen, vielleicht zum ersten Mal in seinem Leben.

Als letztes Bibelbuch wird das Hohelied ausgelegt. Zunächst werden die verschiedenen Auslegungsmethoden dargestellt. Aus der Absicht des Buches - ein Loblied zu singen auf die Liebe zwischen Menschen und die Ehe - wird auch die Auslegungsmethode deutlich. Der Verfasser ist Salomo, der das Lied vielleicht bald nach seiner ersten Heirat geschrieben hat. Die Auslegung ist konsequent anti-allegorisch, aber nicht ohne ein feines Gespür für die alltägliche Realität. Z.B. wird zu der Beschreibung der Freundin in 4,7 als wunderbar schön und ohne Makel folgendes gesagt: "Eine Frau ist jedoch einfach deshalb in den Augen ihres Liebhabers eine Schönheit, weil er sie liebt. Jeder Ehemann, der seine Frau wirklich liebt, kann sagen: 'Für mich bist du eine Schönheit, und es ist kein Makel an dir.'"

Das Alte Testament: Erklärt und Ausgelegt, Band II, gehört, trotz der oben genannten Mängel, eigentlich in die Hand eines jeden aktiven Bibellesers. Besonders in der poetischen-hokmatischen Literatur gibt es nichts Vergleichbares auf dem deutschen Büchermarkt.

Helmuth Pehlke

Gerhard Maier. *Das Hohelied*. Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament. Hg. Gerhard Maier u. Adolf Pohl. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1991. 187 S. DM 28,— (Pb); DM 42,— (EfaLin).

Ein allgemein verständlicher Kommentar zum Hohelied (= HL) ist im deutschsprachigen, evangelikalen Raum seit langem ein dringendes Desiderat. Man wird daher den neuen Kommentar von Gerhard Maier (= M.) mit Erwartung zur Hand nehmen.

Ein Blick in die Einleitung (S. 20-34) zeigt, daß M. einen konservativen, aber durchaus vertretbaren Weg geht: Das HL wurde demnach ca. 950 v.Chr. von Salomo als ein einheitliches Werk geschaffen und schon früh in den Kanon aufgenommen. Enge Beziehungen bestehen zur atl. Weisheitsliteratur, aber auch zum übrigen AT, wie zum NT. Die Einleitung schließt mit einem knappen, aber informativen Gang durch die recht bewegte Auslegungsgeschichte des HLs.

Die Frage nach einer etwaigen geistlichen Bedeutungsebene im HL wird von M. nicht eigens behandelt (die Bemerkungen auf S. 34 sind zu knapp). Der Leser ist in diesem Fall darauf angewiesen, M.s hermeneutisches Gerüst aus den verstreut im Kommentar zu findenden Einzelteilen zusammensetzen. Diese "induktive" Vorgehensweise erweist sich aber

als wenig benutzerfreundlich. Wer natürlich mit M.s Offenheit gegenüber einer typologischen Deutung des ganzen ATs vertraut ist (vgl. seine *Biblische Hermeneutik*, 1990, 70-72), wird sich nicht darüber wundern, daß M. das HL als "ein Typus und ein Abbild jener Liebe ..., die Gott und den ... Messias mit der ... Gemeinde verbindet" (S. 52), und die Braut des HLs als "ein Typus bzw. ein Modell der neutestamentlichen Gemeinde" (S. 106) versteht. Dieser "doppelte Sinngehalt" (S. 46) rechtfertigte es, das HL "einerseits als rein weltliches Liebeslied ... aber auch messianisch" zu "deuten" (S. 40). Es ist daher verständlich, daß M. nach seiner Textauslegung mehrmals fragt, ob das *alles* sei (S. 39; 43), beginnt doch der Text erst durch die messianische Deutung "ein zweites Mal zu leuchten" (S. 45). Natürlich empfiehlt M. "eine große Vorsicht gegenüber geistlichen Deutungen, vor allem, wenn solche Deutungen vorschnell oder im Überschwang erfolgen" (S. 40), und warnt davor, jeden Einzelzug allegorisieren zu wollen (S. 44; 52), denn das führe "nur zu ungesunden Spekulationen" (S. 48). Er selbst hingegen möchte "einen gesunden Mittelweg gehen, also weder vorschnell geistlich deuten, noch allen geistlichen Sinn rabiat zur Seite schieben" (S. 40), "wohl aber ... mit Sorgfalt ... prüfen, wo sich das Verhältnis des Messias zu seiner Gemeinde auf ungekünstelte Weise in diesen Versen widerspiegelt" (S. 48).

So folgen bei der Kommentierung der insg. 18 Abschnitte (S. 35-183) nach der Übersetzung, der Auslegung und der "menschlichen" Anwendung immer eine Reihe von Gedanken zur Anwendung im geistlichen Bereich. Diese bilden offensichtlich keinen "Nachtrag" zur eigentlichen Auslegung, sondern sind ein integraler Bestandteil im Verstehensprozeß des HLs. Zwei Aspekte sind ausschlaggebend bei der Suche nach geistlichen Übertragungsmöglichkeiten: (1) Die jüdisch-rabbinische Auslegung des HLs, die wie M. auch nicht "mit dem äußeren Sinn zufrieden war" (S. 39; ähnlich 43), wird fortlaufend herangezogen, nicht um die Auslegung mit exegetischen Kuriositäten zu garnieren, sondern um "mehrere Möglichkeiten des Verständnisses aufdecken" zu helfen (S. 76). (2) Erst aber durch die Einordnung des Textes in den gesamtbibl. Zusammenhang sollen die Querbezüge zwischen den Aussagen des HLs und der Beziehung Jahweh/Israel, bzw. Jesus/Gemeinde sichtbar werden. Durch die geistliche Deutung möchte M. "an wesentliche Linien der biblischen Verkündigung" erinnern "und damit unsere Gottesliebe und unsere Jesusliebe vertiefen" (S. 167). Praktisch sieht es dann so aus, daß z.B. HL 1,5 ein Hinweis darauf ist, daß "von außen... die Gemeinde nicht sehr attraktiv" wirke, aber "dennoch ... eine innere Schönheit" besitze (S. 44). Aus 1,15-17 wird geschlossen, daß "auch in der geistlichen Eini-

gung der Seele mit Gott (*unio mystica*) ... ein Korn Wahrheit" stecke (S. 56). Zu 2,1-2 bemerkt M., daß die Gemeinde "aus sich selber ... nichts" sei, "nur eine Blume aus Scharon. Wenn Christus/Gott mehr aus ihr macht (eine Lilie unter den Dornen) ist sie erstaunt" (S. 65). In 6,4.10 entdeckt M. das Bild der *ecclesia militans*, "die die Waffenrüstung von Eph 6,10ff trägt" (S. 144-145).

Eine Bewertung von M.s Kommentar ist keine leichte Aufgabe. Da sind auf der einen Seite viele positive Gesichtspunkte, wie z.B. (1) die Betonung der literarischen Einheit (S. 19), die der Abfolge der einzelnen "Gesprächsszenen" Kohärenz verleiht; (2) die Verbindung zwischen HL und Weisheit (S. 22-23), die der didaktischen Funktion des HLs Rechnung trägt; (3) die Betonung der Auslegungsgeschichte (S. 26-34), die gerade beim HL besonders faszinierend ist; (4) die Auslegung selbst, die durchweg solide und nachvollziehbar ist und die den Mut aufweist, schwere Stellen bewußt offen oder sogar unkommentiert (vgl. S. 158) zu lassen; (5) die Verarbeitung der exegetischen Literatur (691 Anmerkungen!), die für einen Kommentar dieser Art wirklich vorbildhaft im ständigen Gespräch mit den wichtigsten Kommentaren steht (Budde, Carr, Delitzsch, Gordis, Haller, Krinetzki, Loretz, Miller, Pope und Robert; Gerleman wird zu selten zitiert; unverständlich ist das Fehlen der grundlegenden Kommentare von Keel, 1986; Rudolph, 1962 und Würthwein, 1969); (6) die Gedanken M.s zur Anwendung des Textes im Bereich der menschlichen Liebe, die oft so mutig und klar formuliert sind, daß allein ihre Lektüre die Anschaffung dieses Kommentars rechtfertigen würde, und (7) eine dem lyrischen Charakter des HLs angemessene, prägnante und schöne Sprache, die diesen Kommentar für manchen zu einem wahren Steinbruch treffender Formulierungen für die eigene Verkündigungstätigkeit machen wird.

Auf der anderen Seite aber möchte ich auf drei Aspekte hinweisen, die den Wert von M.s Kommentar aus meiner Sicht nicht unerheblich mindern: (1) Die sonst sehr gut nachvollziehbare Auslegung weist m.E. ein größeres Problem auf: Bei der Auslegung von 3,6-11 verlegt M. die Hochzeit, von der in 3,11 die Rede ist, in eine unbestimmte Zukunft (S. 87). Da aber M. (im Gegensatz zu der kühnen Auslegung von Gollwitzer) nicht annimmt, daß das HL ein *freies* Liebesverhältnis beschreibe (S. 113), muß er alle sexuellen Anspielungen nach 3,11 entweder verharmlosen oder willkürlich in die Zukunft verlagern. So wird z.B. von der Beschreibung des Liebesgenusses in 5,1 dem Textsinn zuwider (vgl. die vier Perfekta!) gesagt, daß der Geliebte "sich in die Zeit nach der Heirat" versetze (S. 113). Die sexuelle Komponente des Verbes

"wecken" ('*ûr*) in 8,5 wird nicht einmal erwähnt (S. 168). Insgesamt mißt M. der Bezeichnung "Braut" in 4,8-5,1 zu viel Bedeutung zu (vgl. z.B. S. 113), kann sich doch das hebräische *kallâ* ebenso auch auf die Jungvermählte beziehen (Jl 2,16; Jes 62,5). Auf eine eingehendere Diskussion muß leider verzichtet werden, aber m.E. hätte M. seiner sonst sehr brauchbaren Auslegung wesentlich mehr abgewinnen können, wenn er ab Kapitel drei den Ehebezug der Aussagen betont hätte.

(2) Ein weiteres Problem besteht darin, daß M. von altorientalischen Parallelen so gut wie nichts wissen will. M.s Kritik an den pedantischen ugaritischen Herleitungen in Pope's Monumentalkommentar kann ich zwar vollends teilen (S. 32-33; vgl. aber S. 37, Anm. 5), aber wer damit die Diskussion abschließt, hat wohl das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Leider erwägt M. an keiner Stelle die Möglichkeit, das HL vorsichtig in das Spektrum altorientalischer Liebeslyrik einzuordnen und seinen Sinn hier und da mit Hilfe ägyptischer Parallelen zu erhellen. Nicht nur, daß die ägyptische Liebeslyrik von vielen modernen HL-Auslegern zu recht bevorzugt wird (z.B. Gerlemann, Keel, Murphy; vgl. J. B. White, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, Atlanta, 1978 und M.V. Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, Wisconsin, 1985), sondern daß gerade im Falle salomonischer Verfasserschaft Berührungen zwischen beiden Kulturkreisen angenommen werden können. Jede Auslegung, die auf Querbezüge zur Umwelt verzichtet, droht m.E. in ein kontextloses Vakuum zu geraten.

(3) Die größten Anfragen habe ich allerdings an M.s typologische Auslegung. Obwohl die Auseinandersetzung eigentlich mit dem Verständnis des ATs in M.s Hermeneutik einsetzen müßte, haben sich die folgenden Ausführungen verständlicherweise auf das HL zu limitieren:

Wie bei allen Vertretern einer typologischen Deutung scheint die eigene Position ausreichend dadurch begründet zu sein, daß einerseits Texte aufgeführt werden, in denen eheliche Sprache benutzt wird, um das Verhältnis Gott/Israel, bzw. Jesus/Gemeinde zu beschreiben, und andererseits auf sprachliche Parallelen zwischen dem HL, dem NT und messianischen Texten des ATs hingewiesen wird (S. 24-25). Aber, sind diese Parallelen wirklich "Parallelen"? Reichen sprachliche Ähnlichkeiten aus, um theologische Abhängigkeiten zu behaupten? Ich möchte das in Frage stellen. Man verzeihe mir die Skepsis, aber folgende Fakten dürften doch unbestreitbar sein:

Die oft angeführten Stellen aus AT und NT machen durch ihren *Kontext* unzweideutig klar, daß sie im übertragenen Sinne verstanden werden

wollen. Das HL hingegen gibt an keiner Stelle zu erkennen, daß es anders als wörtlich zu deuten ist. Es steht da wie die Liebesgeschichte von Isaak und Rebekka, die man wohl (!) auch nicht typologisch deuten würde.

Die angeführten Stellen aus dem AT sind in ihrer Mehrzahl später als das HL (salomonische Verfasserschaft vorausgesetzt) und erwecken nicht den Eindruck, direkt vom HL beeinflusst worden zu sein, so daß man durch sie keine Rückschlüsse auf eine innerbiblische, geistliche Deutung des HLs ziehen kann. Daß es hier und da zu wörtlichen Übereinstimmungen kommt, darf nicht verwundern. Die bestehen auch zwischen dem HL und dem Richterbuch! M. gesteht ein, daß "solche Ähnlichkeiten ... eine geistliche Deutung des HLs sehr früh *ermöglicht*" haben (S. 24, eigene Hervorhebung). Mit "sehr früh" meint er offenbar die relativ frühe geistliche Auslegung des HLs im rabbinischen Judentum (S. 28). Damit hat er sicher recht. Aber es kann doch bei der Exegese biblischer Texte nicht darum gehen, welche Deutung aus welchen Gründen wie früh möglich gewesen ist, sondern welches Verständnis tatsächlich intendiert war und wie sich davon Lebenshilfen für den heutigen Menschen ableiten lassen.

Was die Querbeziehungen zwischen dem HL und dem NT betrifft, so wirkt ein Blick in Nestle-Alands Liste atl. Zitate und Anspielungen (S. 758) ernüchternd: kein Zitat und lediglich zwei Anspielungen (4,15 in Joh 7,38; 5,2 in Apg 3,20)! Wenige werden sich davon überzeugen lassen, daß Jesus bei dem Bild vom "lebendigen Wasser" (Joh 4,10; 7,38) wahrscheinlich an HL 4,15 dachte und daß unter Umständen "schon Jesus eine geistlich-messianische Auslegung des HLs vollzogen" habe (S. 114-115; ähnlich 173). Das einzig verbindende Element zwischen beiden Texten ("lebendiges Wasser") ist nicht so selten, daß es direkt vom Johannesevangelium zu HL 4,15 führen müßte. Von "fundamentalen Beziehungen" (S. 25) wird man da wohl kaum reden dürfen.

Ich kann aus alledem nur vorsichtig schließen, daß für M. die angeführten Stellen nur deswegen von fundamentaler Bedeutung für das HL sein können, weil er dessen geistliche Deutung bereits voraussetzt. Er kann zwar darauf beharren, daß es "unmöglich" (S. 46) und "unnatürlich" (S. 48) sei, diese Bezüge leugnen zu wollen, aber eine wirkliche Begründung bleibt er dem Leser m.E. schuldig. Um es auf den Punkt zu bringen: Wenn ein biblisches Buch nicht zu erkennen gibt, daß es im übertragenen Sinn verstanden werden will, und wenn alle "Parallelstellen" im besten Falle zeigen, daß eine geistliche Auslegung relativ früh möglich gewesen ist, nicht aber daß das HL von seinem eigenen oder ir-

gendeinem biblischen Autor, auch nicht von Jesus oder den Aposteln, tatsächlich geistlich gedeutet worden ist, was rechtfertigt dann eigentlich die typologische Deutung dieses auch in seinem Literalsinn so faszinierenden Buches?

Wenn es zutrifft, daß die gesamtbiblische Grundlage von M.s typologischer Position auf tönernen Füßen steht, dann ist sie besonders ungeschützt gegenüber dem Vorwurf, daß hier der ureigenen Funktion von Sprache widersprochen wird. Dort, wo nämlich Sprache nicht einen eindeutigen Kommunikationsvorgang beschreibt, sondern zu einem polyvalenten Gebilde wird, geht nicht nur die Einmaligkeit der ursprünglichen Kommunikationssituation verloren, sondern es werden der Willkür des Auslegers Tür und Tor geöffnet, auch dann, wenn man wie M. bedacht ist, die Reichweite geistlicher Übertragungen im Zaum zu halten. Für mich als Leser wirkte diese "mehrschichtige" Auslegung, die wie in einem großen Markt wörtliche und geistliche, jüdische und christliche Übertragungsmöglichkeiten nebeneinander "anbietet", verwirrend. Gibt es da überhaupt so etwas wie eine "richtige" und eine "falsch" Anwendung des Textes?

"Wir wären blind", schreibt M., "wenn wir diese Übereinstimmungen ... nicht wahrnehmen und auf eine geistliche Deutung verzichten wollten" (S. 155). Nichtsdestotrotz werden auch "Blinde", die wie ich M.s Position nicht teilen, in der Auslegung viele wertvolle Beobachtungen finden. Nimmt man noch hinzu, daß die Anwendungen für den Bereich menschlicher Liebe wichtige ethische Aspekte des HLs ans Tageslicht bringen, dann kann die Anschaffung dieses Kommentars nur empfohlen werden. Solchen Lesern, die von vornherein M.s Position teilen, wünsche ich, daß sie nicht die geistliche Auslegung als die eigentliche und die wörtliche Auslegung nur als deren Vorstufe verstehen. Damit hätten sie M. gründlich mißverstanden! Ihnen würde ich aber empfehlen, auch eine andere Position zu bedenken. Der Artikel zum HL von R.+S. Findeisen im *Großen Bibellexikon* oder der weiterhin sehr empfehlenswerte Forschungsbericht von E. Würthwein (*ThR* 32, 1967, 177-212) können dafür hilfreich sein. Alles in allem ist M.s Kommentar ein willkommener aber nicht unumstrittener Beitrag, der die Lücke an brauchbaren, allgemein verständlichen Kommentaren zum HL nicht ganz zu schließen vermag.

Am Rande sei noch notiert: (1) In einem Kommentar dieser Art sollten fremdsprachige Zitate auch in den Anmerkungen (vgl. S. 33; 34 und die Anmerkungen 28, 75, 82, 137-139, 191, 245, 274, 277, 356, 414, 455, 513 auf den Seiten 47-177) übersetzt und Fremdwörter wie "Hapaxlegomena" (S. 22, Anm. 53) oder "Dittographie" (S. 161, An. 462) erklärt

werden. (2) Die rabbinische Literatur sollte im Abkürzungsverzeichnis entschlüsselt werden. (3) Druckfehler sind selten, aber amüsanterweise wurde bei der Auslegung eines *dichterischen* Werkes aus Dieter Georgi plötzlich Dichter Georgi (S. 26, Anm. 78).

Moisés Mayordomo-Marín

Daniel Schibler. *Der Prophet Micha*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1991. 125 S. DM 20,—.

Martin Holland. *Die Propheten Joel, Amos und Obadja*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1991. 259 S. DM 35,—.

Es ist erfreulich zu sehen, wie die Veröffentlichung der Kommentare der Wuppertaler Studienbibel, Reihe: Altes Testament, zügig voran geht. Da zwei Bände über die Kleinen Propheten im vergangenen Jahr erschienen sind, bietet sich die Gelegenheit an, diese im Blick auf Methodik und Inhalt miteinander zu vergleichen.

Dr. Daniel Schibler, Theologischer Sekretär der Schweizerischen Bibelgesellschaft, hat eine gründliche Auslegung des Micha-Buches geschrieben, die schon 1989 in ähnlicher Form auf französisch erschienen ist. Während der letzten 10 Jahre hat er nahezu alle Veröffentlichungen zu Micha gelesen (S. 15). Folglich hat er seinen Kommentar auf zwei Ebenen geschrieben: den Haupttext für Laien und die Einleitung, Anmerkungen und Exkurse für Spezialisten. In den ausführlichen Anmerkungen, die manchmal über die Hälfte der Seite beanspruchen, werden Übersetzungsprobleme, der historische Hintergrund oder kritische Diskussionen über die Ursprünglichkeit bestimmter Aussagen behandelt. Die vielen Hinweise auf Sekundärliteratur bezeugen, daß Schibler gründlich gearbeitet hat.

In seiner Einleitung (17 S.) legt er seine methodischen Karten auf den Tisch, die seine Auslegung bestimmen (S. 23-24): keine Umstellung der einzelnen Abschnitte; eine Betonung des vorliegenden Aufbaus als nicht durch Zufall oder Nachlässigkeit entstanden; die Ursprünglichkeit der abwechselnden negativen (vorwiegend) und positiven Abschnitte, die zwei verschiedene zeitgleiche Zustände der betreffenden Zuhörer widerspiegeln. Schibler vertritt eine "synchrone" Methode, nicht in erster Linie weil er überzeugt ist, daß das ganze Buch von Micha stammt, sondern weil er "den Wald vor den einzelnen Bäumen studieren" will (S. 27, bes. Anm. 39) und folglich jedem Versuch, den Entstehungsprozeß genau zu rekonstruieren, widersteht. So setzt er sich wiederholt mit den

Auslegern auseinander, die einzelne Verse Micha abstreiten, besonders aus historischen Gründen (siehe bes. S. 58-59), obwohl er die Existenz eines (Schüler-?)Kreises, der seine Worte aktualisierte, auch zuläßt (S. 28, Anm. 39).

Was den Aufbau des Buches betrifft, sieht Schibler einen bewußten Wechsel zwischen negativen und positiven Botschaften, wobei die negativen überwiegen. (Aber auffallend ist es schon, daß der erste Teil des Buches, Kap. 1-2, mit einem positiven Abschnitt endet, der mittlere Teil, Kap. 4-5, vorwiegend positiv ist und der letzte Teil, Kap. 6-7, auch mit einem positiven Abschnitt endet. Vielleicht ist die Botschaft der Endgestalt des Buches eher positiv zu beurteilen!). Darüber hinaus stellt der Verfasser "keine eindeutige Gliederung" fest (S. 25) und lehnt alle Gliederungsvorschläge als "erzwungen" ab, auch den einflußreichen Vorschlag von John T. Willis, ohne irgendeinen davon dem Leser vorzustellen. Zwar wird auch eine detaillierte Gliederung im Laufe der Auslegung entfaltet, doch hat man den Eindruck, daß diese nur dem allgemeinen Inhalt entsprechen sollte und ohne strukturelle und hermeneutische Bedeutung bleibt. Das hat zur Folge, daß jeder Abschnitt als in sich abgeschlossen behandelt wird: die einzelnen Texte bauen nicht aufeinander auf, um eine Gesamtbotschaft zu vermitteln. Das Buch bleibt eher eine lose Sammlung als ein durchkomponiertes Literaturwerk.

Schiblers Hauptziel ist, "ausnahmslos jeden Teil des Micha-Buches in den möglichst genauen geschichtlichen Zusammenhang zu stellen" (S. 28) oder, wie er es mehrmals formuliert, in den "Sitz im Leben in der Zeit Michas". Er kommt zu dem Schluß, daß fast alle Botschaften innerhalb von wenigen Jahren entstanden sind, obwohl nach der Überschrift in 1,1 Micha möglicherweise eine Tätigkeit von über sechzig Jahren erlebt hat. Zwei Hauptereignisse - die assyrischen Invasionen um 701 v.Chr. und Hiskias Wiedervereinigungsversuche - prägen das ganze Buch. Alle Drohworte und Gerichtsankündigungen weisen auf die assyrischen Invasionen hin, d.h. kein Text im Buch kündigt die babylonische Gefangenschaft an: 3,12 ist nur ein bedingtes Drohwort, das Gott angesichts der Bußfertigkeit zur Zeit Hiskias zurückzog (S. 69); die Erwähnung von Babylon in 4,10 ist in Verbindung mit Babylon zur Zeit Hiskias, nicht mit dem Babylon *Nebukadnezars* zu sehen (S. 80-81); 6,9-16 beschreibt kein spezielles kommendes Gericht, sondern nur das allgemeine Eintreffen des Bundesfluches (S. 105).

Ähnlich sind alle Verheißungen in Verbindung mit Hiskias Passahfeier zu sehen (2 Chron 30), wo er durch seine Einladung an ganz Israel von Beerscheba bis Dan die messianische Hoffnung entfachen ließ. ("In ihm

sieht der Prophet die Verheißungen besserer Zeiten in Erfüllung gehen." S. 28; "Wir haben ... hier mit den Anfängen der Messiaserwartung bei den Propheten überhaupt zu tun." S. 32.) Schibler stimmt Coppens' Meinung zu, daß jeder (gute) davidische König als ein potentieller Messias angesehen werden kann. So spricht der bekannte Abschnitt 5,1f nicht von Jesus - das ist lediglich Matthäus' geistgeleitete letzte Anwendung dieser Verheißung (S. 32-33) - sondern von Manasse als neuem Thronerben. (Da gab es ein böses Erwachen!) Sogar die überragenden Aussagen von 4,1-5 sind als alte Friedensverheißung Jahwes zu verstehen, die Micha (wie Jesaja) zitiert, "weil er in jener Geste Hiskias deren Verwirklichung ahnt", S. 74. (Nach welchem Prophetenverständnis sind die Verheißungen von den 'Ahnungen' des Propheten abhängig?) Die Entkommenen aus dem ehemaligen Nordreich, die Hiskias Einladung gefolgt sind und die einen neuen Stadtteil Jerusalems bildeten (von daher als "Tochter Zions" bezeichnet, S. 78), bildeten sogleich Michas "Überrest" (2,12; 4,7; 5,6-7; 7,18). An sie werden seine Verheißungen (ausschließlich?) gerichtet.

Schiblers Deutung des Micha-Buches hat als Gesamtergebnis, daß der Prophet überhaupt nichts voraussagt, das über die unmittelbare Zeit Hiskias hinausgeht. Für diesen historisierenden exegetischen Ansatz, der alle Botschaften in Verbindung mit Hiskias Amtszeit bringt, sieht der Verfasser eine Bestätigung in Jeremia 26,17-19, wo Micha 3,12 als eine Botschaft aus der Zeit Hiskias beschrieben wird, und in der Tatsache, daß Micha niemals den König kritisiert, was bei Ahas unverständlich wäre. Dies sind zwar interessante Beobachtungen, aber wenn das Buch außer in der Überschrift in 1,1 keine eindeutigen Hinweise auf genau datierbare Umstände enthält (ganz anders als Jesaja 6,1; 7,1ff; 14,28 und 20,1), ist es sinnvoll, sich in der Auslegung auf eine so spezielle historische Ursprungssituation festzulegen? Hätten die späteren Leser des Micha-Buches zur Zeit Jeremias oder zur Zeit Maleachis die Botschaften so verengt historisch verstanden?

Nach Schibler besteht die Aufgabe eines Auslegers "vor allem in der Erklärung des Textes, um dann die Brücke zwischen der Zeit des Propheten und seiner eigenen schlagen zu können" (S. 15). Leider vernachlässigt er letzteren Aspekt: auffallend für einen Kommentar in der Wuppertaler AT-Reihe ist, daß unter den am Seitenrand aufgelisteten Parallelstellen nur wenige aus dem NT zu finden sind. Da reichen kurze Bemerkungen hier und da (z.B. S. 48-49 zu 2,1-5; S. 102 zu 6,1-8, und der letzte Satz der Auslegung: "Somit findet dieser Text seine letzte Erfüllung in Jesus, wo es nur ein Ja gibt ...", S. 123, vgl. 33) auch nicht aus,

diesen Mangel zu beheben. Schiblers Auslegung sitzt im 8. Jahrhundert v.Chr. fest.

Als Zusammenfassung kann der Rezensent diesen Kommentar als eine gründliche, gut durchdachte, konsequente Auslegung empfehlen, deren Anmerkungen manche Anregung zum Eigenstudium geben können. Schibler erwähnt, wo relevant, ähnliche Stellen in der Prophetie des Zeitgenossen Michas Jesaja. Seine Verteidigung der Ursprünglichkeit der einzelnen Texte (daß sie von Micha stammen könnten) ist vorbildlich, wenn auch gelegentlich polemisch (S. 22,76). Er hat einen klaren Stil, wenn auch eine gewisse Vorliebe für Superlativformen (S. 21, 22, 23, 26, 28, 33). Nur wenige Druckfehler wurden entdeckt: statt W. Würtwein, S. 21, Anm. 18 E. Würthwein; statt *The Unity of the Book of Micah*, S. 27, Anm. 38 *The Unity of the Book of the Twelve*. Die Exegese ist ausgewogen, nur selten zu selektiv: Die vielen Wortspiele in 1,10-16 werden erwähnt, aber für den Leser ohne hebräische Sprachkenntnisse nicht erklärt; 5,4b-5 wird als ein altes Kampflied bezeichnet, aber nicht weiter besprochen. Trotz aller dieser Vorzüge hat man das Gefühl, daß etwas in Schiblers historisierender Micha-Auslegung verloren geht, das er selbst nicht aufgeben möchte.

Der Rezensent mußte überraschend feststellen, daß der Kommentar von Martin Holland über die Propheten Joel, Amos und Obadja fast in jeder Hinsicht das Gegenteil von Schiblers Micha-Auslegung darstellt. Martin Holland, Dekan im Kirchenbezirk Neuenbürg bei Pforzheim und Vorsitzender des Albrecht-Bengel-Hauses Tübingen, hat schon die Propheten Hosea, Nahum, Habakuk und Zephanja für die Wuppertaler Studienbibel ausgelegt. Wo Schibler alle, besonders die neuesten Veröffentlichungen zu lesen versuchte, nennt Holland in seiner Bibliographie nur 4 Kommentare (3 davon über 35 Jahre alt) und 3 AT-Theologien. Wo Schibler mit seinen vielen Anmerkungen bewußt auch für den Spezialisten schreibt, wendet sich Holland eindeutig an Laien. Wo Schibler den historischen Anlaß der einzelnen Abschnitte (zu) genau feststellen möchte, legt sich Holland bei der Datierung von Joel und Obadja nicht fest. Wo Schibler die gegenwärtige Bedeutung des Micha-Buches vernachlässigt, ist Holland stets bemüht, die Relevanz der prophetischen Aussagen für heute zu zeigen.

Das alles bedeutet aber nicht, daß der Rezensent Hollands Kommentar leichter empfehlen kann. Auch wenn die Auslegung für den normalen Leser im allgemeinen verständlich, ausreichend und hilfreich sein mag, enthält sie auch viele Aussagen, die unbefriedigend, unbelegt oder einfach falsch sind. Die Einleitungen zu Joel (4 Seiten) und Obadja (1 Sei-

te) sind zu kurz; Einleitungsfragen zu Amos (9 Seiten) werden ausführlicher behandelt. Holland charakterisiert Joel als einen Freund der Natur, scheu, zart und sensibel, doch kann man das aus seinem Stil wirklich schließen? In den textkritischen Anmerkungen zu seiner Übersetzung erwähnt er vorwiegend nur die Varianten in LXX, meistens ohne sie auszuwerten.

Bei allen drei Büchern hält er an der Verfasserschaft des ganzen Buches durch den in der Überschrift genannten Propheten fest; er beruft sich immer wieder auf die göttliche Eingebung, auch angesichts kritischer Einwände: "Wir sind geneigt, die Offenbarung Gottes weitreichender zu empfinden", S. 145; die Wortspiele des Amos "entstammen ... nicht seiner Intelligenz sondern der Offenbarung Gottes", S. 88 (vgl. S. 82, 107, 122 und 224). Auch wenn er bei der Einleitung zu Joel und Obadja kein Entstehungsdatum nennt, macht er im Laufe der Auslegung einige weiterführende Bemerkungen: Joel zitiert Obad 17 in 3,5; Joel kennt Sach 14,8 noch nicht; andere Propheten, wie der Verfasser von Jes 53, waren "näher an Jesus", S. 56; Obadja ist wahrscheinlich während der Amtszeit Ahabs geschrieben worden, S. 248, 256. (Die vielen engen Parallelen zwischen Obadja und Jeremia 49 werden nicht besprochen.)

Obwohl die Auslegung von Holland viele gute Erkenntnisse enthält, bleiben viele seiner Aussagen für den Rezensenten unbefriedigend, wobei hier nur Beispiele aus Joel aufgeführt werden: "Nur in 2 Mos 19,6 umschreibt goij das heilige Volk Gottes", S. 27, vgl. aber Gen 12,2, auch Jes 1,4. Das Bild von der verwitweten Jungfrau in 1,8 wird überstrapaziert: "Gott ist für Israel tot!", S. 28. Die wörtliche Beschreibung vom verdorrten Weinstock in 1,12 führt zum Bild von Jesus als neuem Weinstock, S. 31. Die Begriffe "Tag Jahwes" in 1,15 und "Rettung" (*peletah*) in 2,3 stammen aus der Sprache des heiligen Krieges, S. 35 und 41, mit Ri 7 und 21,17 als Belegstellen. Die Beschreibung des geordneten Anmarsches der Heuschrecken in 2,8 wird als "Wunder Gottes" gedeutet, S. 42. Die theologische Basis für 2,13 in Ex 34,5-7 wird nicht besprochen, S. 48. Holland hat eine Vorliebe für eine etymologisierende Semantik: Er betont, daß "barmherzig" vom "Mutterleib" abgeleitet sei, was "Güte" im Aramäischen und "gnädig" im Arabischen bedeutet, S. 48 (vgl. S. 64 zu "Blut"). Zu "Geist Gottes" listet er einfach alle AT-Stellen auf, ohne seine Bedeutung und Absicht in 3,1-5 genauer zu klären, S. 61 und 64. Spätestens nach James Barr muß man vorsichtiger und kontextbezogener mit AT-Wörtern umgehen! "Wer weiß" in 2,14 wird als "Ruf des Staunens", nicht als Ausdruck der Hoffnung auf eine mögliche Begnadigung angesichts einer bedingten Gerichtsankündigung verstanden, S. 48; vgl.

aber Jona 3,9. Er zitiert ohne weitere Bemerkung Wolff zu 2,18ff, der hier von einer "Denkweise" des 4. Jahrhunderts v.Chr. spricht, S. 54. Im Blick auf 3,1-5 meint er, daß auch die Natur und die Tiere mit Gottes Geist beschenkt werden, S. 68.

Eine besondere Stärke dieses Kommentars ist seine praktische Ausrichtung. In seiner einleitenden Darstellung der Botschaft Joels nennt Holland sieben Punkte, jeweils mit christlicher Übertragung (S. 21-22, z.B. "Auch im Neuen Bund ist die Gefahr des Abfalls. Wer in der Kirche Jesu rettende Liebe verwirft, kann nicht errettet werden." - Meint er damit den Arminianismus oder deutsches Namenschristentum?). Am Ende jedes Abschnittes bringt er eine Zusammenfassung in Form eines Inhaltsabzisses und einiger Gedanken zum "Abschluß". Dabei fließen die Synthese der prophetischen Worte und die christliche Übertragung häufig ineinander. Auch wenn viele seiner Übertragungen nicht eindeutig in den AT-Aussagen verwurzelt sind (z.B. "Gott kehrt um und bereut", Joel 2,14 - "in Jesus Christus an Weihnachten", S. 49) und den Bruch zwischen AT und NT eher als die Kontinuität betonen, bleibt dieser Aspekt sehr wertvoll für den Leser. Umgekehrt versäumt er gute Gelegenheiten zu NT-lichen Erklärungen: In seiner Ausführung über Fasten (S. 33-34) zu Joel 1,14, listet er nur die relevanten NT-Stellen auf, ohne auf die Fragen näher einzugehen, ob Christen auch fasten sollen. Bei seiner Auslegung von Amos 9,11-12 wird dessen entscheidendes Zitat bei dem Apostelkonzil in Apg 15 viel zu kurz behandelt (S. 230). Doch findet er Gelegenheit, im Kommentar dreimal die christologische Deutung des Hohenliedes zu unterstützen (S. 28, 115, 146, siehe dazu die Rezension in diesem Band zu G. Maiers Kommentar.)

Martin Hollands Kommentar mag vielen Lesern eine echte Hilfe sein, besonders bei der christlichen Übertragung der behandelten Bücher. Der Rezensent muß dennoch bedauern, daß so viel exegetische und hermeneutische Spreu unter dem Weizen verstreut ist. Wahrscheinlich ist der Leser immer noch mit Keils Kommentar aus dem vergangenen Jahrhundert besser bedient.

Richard Schultz

Dieter Schneider. *Der Prophet Jeremia*. Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 4. überarbeitete Aufl. 1991. 367 S. E-falin Einband, 55,— DM; Paperback 45,— DM.

Die Auslegung von Dieter Schneider zum Propheten Jeremia hat in vierzehn Jahren vier Auflagen erlebt. Für eine Kommentarreihe, die von der Voraussetzung ausgeht, daß die Bibel Gottes Wort ist, ist das beachtlich. Auf der anderen Seite zeigt es aber auch, wie stark das Desideratum auf dem Gebiet allgemeinverständlicher alttestamentlicher Auslegung zum Propheten Jeremia ist.

Die vierte überarbeitete Auflage ist um fünfundsechzig Seiten länger als die erste. Warum ist eine überarbeitete Auflage notwendig geworden? Der Autor und auch der Verlag hüllen sich in Schweigen. Es kann nicht daran gelegen haben, daß seit 1977 viele neue und entscheidende deutsche Arbeiten zu Jeremia erschienen seien. Die Hauptdiskussion zum Jeremiabuch vollzieht sich im angelsächsischen Sprachraum, und die ist in der vorliegenden Auslegung nicht berücksichtigt worden. Weshalb war dann eine überarbeitete Auflage notwendig?

Die Zielgruppe der Jeremiaerklärung sind zwei Personengruppen: "einmal der Bibelleser, der sich einen Gesamtüberblick über Jeremia verschaffen möchte, dann der Laien-Prediger oder auch der Hausbibelkreis-Mitarbeiter."

Das Ziel der Auslegung ist: "die Schwerpunkte der Botschaft Jeremias herauszustellen; sie verzichtet daher auf eine detaillierte Erklärung der Einzelheiten. ... Erkenntnisse der neueren Bibelauslegung wurden benutzt" (S. 15), sofern sie dem Autor für den eben genannten Zweck als sinnvoll erscheinen.

Was Schneider unter Erkenntnisse der neueren Bibelauslegung versteht, wird in seinen Ausführungen zur Entstehung des Jeremiabuches deutlich. Er nimmt eine Urrolle an, die im wesentlichen in den Kapiteln 2-25 enthalten sein soll. Diese erste Schriftrolle soll die sein, die Jeremia seinem Schreiber Baruch diktiert hatte (Jer. 36,1-4) und die der König Jojakim verbrennen ließ (Jer. 36,22-25). Kapitel eins ist von Jeremia selbst dieser Urrolle vorangestellt worden, um seine göttliche Legitimation zum Propheten zu bezeugen. Nach der Vernichtung der Urrolle I wurde eine zweite angefertigt (Jer. 36,32). Die sogenannten Völkersprüche (Jer. 46-51) sind später, wieviel später wird nicht gesagt, von fremder Hand hinzugefügt worden. Kapitel 52 sei von einem unbekanntem Redaktor hinzugefügt worden. D.h. Kap. 46-52 sind nicht jeremianisch. Aber auch wesentliche Teile der anderen Kapitel stammen nicht von Je-

remia. Für die Kap. 37-44 wird Baruch als Urheber angenommen und zwar auf Grund des Prosa-Stils und etlicher immer wiederkehrender Wendungen. Sie sollen auch das Kennzeichen sein, weshalb die Kap. 26-29 mit zum Baruch-Bericht gehören. Die sogenannten Konfessionen des Jeremias (Kap. 11,18-23; 12,1-5; 15,10-12.15-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18) seien mit Sicherheit nur in ihrem Kern Jeremia zuzuschreiben. Dieses historisch-kritische Gedankengut wird der Basis zugemutet und so in die Gemeinden hineingetragen. Es untergräbt das Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift, denn nach dem Gebrauch des Altertums steht der Name des Verfassers am Anfang einer Schriftrolle.

Von den zweiundfünfzig Kapiteln des Jeremiabuches schreibt Schneider höchstens dreiunddreißig Kapitel dem Propheten Jeremia zu. Und das alles nur auf Grund so äußerst subjektiver Argumente wie Stil und Redewendungen.

In den Erklärungen zu den einzelnen Abschnitten des Buches kommt diese historisch-kritische Denkweise immer wieder zum Ausdruck, indem auf späte textliche Einschübe von Redaktoren aufmerksam gemacht wird. Schneider gliedert das Buch folgendermaßen: Kap. 1-6 Worte Jeremias aus der Zeit Josias; 7-20 unzusammenhängende Worte; 21-22 Prophetenworte an die Könige Judas; 23-26 einzelne Botschaften; 27-29 ursprünglich selbständige Sammlung von Geschehnissen und Worten; 30-33 Trostbuch Israels; 34.37-38 letzte Begebenheiten während der Belagerung durch die Babylonier; 35-36 Worte z.Zt. Jojakims; 37-38 Verhaftung und Bewahrung; 40-45 Ereignisse während und nach dem Fall Jerusalems; 46-51 Völkersprüche; 52,1-30 Untergang Jerusalems; 52,31-34 Gültigkeit der Davidsverheißung.

Die Auslegung der ersten sechsundzwanzig Kapitel beansprucht zweihundertdreißig Seiten, die Kapitel 27-52 nur einhundertvierundzwanzig. Gut ist, daß die einzelnen Abschnitte mit einem kurzen Überblick eingeleitet werden. Geistliche Anwendungen sind überall zu finden. In den Erklärungen des Textes geht Schneider manchmal Vers für Vers vor, meistens jedoch werden mehrere Verse zusammen ausgelegt. Dabei passiert es immer wieder, daß Umstellungen im Text vorgenommen werden (z.B. S. 51; 265f). Dadurch geht leider der literarische Zusammenhang verloren und der Ausleger zeigt wenig Sensibilität für hebräische Rhetorik.

Eingestreut in die Texterklärung sind vier Exkurse: *Das Thema Umkehr in der alttestamentlichen Prophetie und in der Bibel überhaupt* (S. 55-56); *Menschenopfer im Alten Testament und im Alten Orient* (S. 111); *Die Konfessionen Jeremias* (S. 141-143); *Zur Unterscheidung von wahn-*

rer und falscher Prophetie (S. 254-255). Der erste Exkurs hätte sicherlich gewonnen, wenn man das Wortstudium über *schuv* aus *THAT* mit verwandt worden wäre. Die Bekenntnisse Jeremias stehen isoliert nebeneinander. Mit keinem Wort wird auf die literarische und geistliche Funktion der Konfessionen im Jeremiabuch Bezug genommen. Gerade hier hätte Schneider allen haupt- und nebenberuflichen Mitarbeitern in den Gemeinden wichtige geistliche Hilfen geben können. Der letzte Exkurs über wahre und falsche Prophetie erwähnt Deut. 13 und 18 als Schriftstellen, in denen ein Kriterium der Unterscheidung genannt wird, das Eintreffen der Prophetie. Diese Bibelstellen nennen aber auch noch andere Kriterien, wie z.B. Übereinstimmung des prophetischen Wortes mit dem bereits geoffenbarten Willen Gottes, was aber nicht aufgegriffen wird.

Die Klimax des Buches, der neue Bund, - die Lösung für das Basisproblem des Volkes - wird unbefriedigend ausgelegt. Der für das richtige Verständnis des neuen Bundes wichtige Vers Jer. 31,31 wird nicht berücksichtigt. Auch der Kontext - die Rückkehr des Überrestes des Volkes ins Verheißene Land - wird nicht genügend in die Auslegung einbezogen. Hebräer Kap. 8, wo die Jeremiaworte zitiert werden, wird keinerlei Beachtung geschenkt.

Eine gute evangelikale Auslegung zum Jeremiabuch ist und bleibt ein Desideratum auf dem deutschen Büchermarkt.

Helmuth Pehlke

Neues Testament¹

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft:

Craig L. Blomberg. *Interpreting the Parables*. Apollos. Downers Grove/Leicester: InterVarsity Press, 1990. 334 S., \$ 19,95.

Monographien über die Gleichnisse Jesu gibt es genug, evangelikale Beiträge sind schon seltener - und Studien, die gut informiert sind, die hermeneutische Diskussion von einer der Bibel als Wort Gottes verpflichteter Position aus weiterführen, eine adäquat begründete und kon-

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

kret anwendbare Methode vermitteln und gleich noch eine Interpretation der Gleichnisse liefern, hat man vergeblich gesucht. Das Buch von Craig Blomberg, Dozent am Denver Seminary der Conservative Baptists in den Vereinigten Staaten, hat nun eine solche Studie geschrieben. (An dieser Stelle sei vermerkt, daß jetzt von evangelikaler Seite auch eine ausgezeichnete allgemeinverständliche Arbeit über die Gleichnisse Jesu vorliegt: David Wenham, *The Parables of Jesus*, London 1989).

Adolf Jülicher demolierte zu Beginn des Jahrhunderts die übliche allegorische Interpretation der Gleichnisse. Die von ihm aufgestellten Prämissen der Gleichnisauslegung - strenge Unterscheidung zwischen Gleichnis (Parabel) und Allegorie, Bestimmung des Sach- und Bildhälfte verbindenden *tertium comparationis* als die eine "Wahrheit" des Gleichnisses - waren bis in die jüngste Gegenwart hinein bestimmend. Die vielfach aufgelegte Monographie von Joachim Jeremias bezog zwar die Gleichnisse konsequent auf das Leben des historischen Jesus und suchte den ursprünglichen Sinn der Gleichnisse wiederzugewinnen, der durch die Rezeption durch die Urkirche angeblich verdeckt worden war, konnte aber trotz vieler neuer Details und mancher Fortschritte in der Diskussion die Fragen zur Gattungsbestimmung "Parabel" nur vorübergehend zum Schweigen bringen. Seit den literarwissenschaftlichen und hermeneutischen Untersuchungen von Eberhard Jüngel, Robert Funk, Dan O. Via, Hans Weder und anderen ist der mit den Namen Jülicher und Jeremias verbundene Konsens allmählich abgebröckelt. Die Beachtung der von Paul Fiebig und David Flusser vorgelegten Untersuchungen der über 300 rabbinischen Gleichnisse trugen zur Möglichkeit einer Neuorientierung der Gleichnisinterpretation das ihre bei.

Blomberg stellt im ersten Teil seiner Arbeit die Diskussion um die Auslegung der Gleichnisse unter den Überschriften "Parabel und Allegorie", "Formkritik und die Gleichnisse", "Redaktionskritik und die Gleichnisse" und "Neue literarische und hermeneutische Methoden" vor und kommt jeweils zu einer begründeten kritischen Bewertung (S. 29-163). Die Darstellung ist immer fair, Kritik wird nicht apologetisch-voreilig geäußert. Fraglich ist allerdings, ob die Position von Hans Weder (*Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, FRLANT 120, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, 3. Aufl. 1984) genügend gewürdigt wird: in der Diskussion zur Verwendung der Kategorie der Metapher in der Gleichnisauslegung (S. 136-144) wird Weders Beitrag außer acht gelassen.

Blomberg begründet, weshalb die form- und redaktionskritischen Versuche, die Echtheit der Gleichnisse Jesu als ganze oder in Einzelheiten zu bestreiten, nicht überzeugen können. Die Gleichnisse Jesu sind au-

thentische Worte Jesu (wenn "Echtheit" im Sinn der *ipsissima vox* verstanden wird).

Seine Schlußfolgerungen aus der Bewertung der Auslegungsgeschichte für die Interpretation der Gleichnisse lassen sich wie folgt zusammenfassen (vgl. S. 165-167): 1. Zwei der wichtigsten, für das 20. Jahrhundert maßgeblichen Prinzipien der Gleichnisauslegung besagen, a) daß die Gleichnisse Jesu keine Allegorien sind und b) daß jedes Gleichnis gewöhnlich nur einen einzigen Punkt, eine einzige Wahrheit betont. 2. In Anbetracht der frühen rabbinischen Gleichnisse und angesichts der Erkenntnisse der modernen Literaturwissenschaft sind diese Prinzipien eher irreführend. 3. Ein besserer Ansatz ist die Unterscheidung zwischen verschiedenen Graden allegorischer Auslegung: jedes Gleichnis Jesu hat Elemente, die auf eine zweite Bedeutungsebene verweisen, und jedes Gleichnis hat Elemente, bei denen dies nicht der Fall ist. 4. Um die Fehler der alten, oft willkürlichen allegorischen Interpretation zu vermeiden, sollten nur solchen Einzelzügen übertragene Bedeutungen zugewiesen werden, welche die ursprünglichen Zuhörer Jesu erkannt haben können. 5. Die Gleichnisse bieten weithin getreue Darstellungen des Lebens im palästinensischen Judentum des 1. Jahrhunderts, sind aber in wichtigen Einzelheiten jedoch erstaunlich unrealistisch; solche Details verweisen auf eine allegorische Bedeutungsebene. 6. Die Hauptfiguren eines Gleichnisses bieten sich als wahrscheinliche Kandidaten für eine allegorisch-metaphorische Interpretation an; die vom Gleichnis anvisierten Hauptpunkte sind voraussichtlich an diese Figuren gebunden. 7. Die triadische Struktur der Mehrzahl der narrativen Gleichnisse Jesu deutet an, daß die meisten Gleichnisse drei Wahrheiten betonen.

Im zweiten Teil interpretiert Blomberg die 33 Gleichnisse Jesu (S. 171-288) und faßt den theologischen Ertrag für die Verkündigung Jesu vom Königreich Gottes zusammen (S. 289-327). Es folgen ein Autorenverzeichnis (an dem man die immense Belesenheit des Verfassers ablesen kann) und ein (selektives) Bibelstellenregister.

Die Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg Mt 20,1-16 mag als Beispiel dienen (S. 221-225). In einem vorangestellten Diagramm identifiziert Blomberg den Herrn, die Arbeiter der elften Stunde und die restlichen Arbeiter als die Hauptfiguren bzw. -gruppen des Gleichnisses. Die Frage, ob der Kontrast zwischen diesen beiden Gruppen von Arbeitern absolut oder relativ ist, wird im Sinne eines relativen Kontrastes beantwortet: "Niemand bekommt weniger als versprochen; viele bekommen mehr als sie verdienen" (S. 223). Er schließt daraus, daß auf der Ebene der ursprünglichen Bedeutung alle Arbeiter für

Gottes wahres Volk stehen: die unterschiedlichen Zeiten des Arbeitsbeginns illustrieren lediglich den unterschiedlichen Charakter der Glieder des Reiches Gottes. Die Arbeiter der elften Stunde sind nicht Heiden, sondern die "Zöllner und Sünder". Die drei Punkte, die sich für die drei Gruppen ergeben, beziehen sich alle auf den Status im Endgericht: a) von den frühen Gruppen von Arbeitern lernen wir, daß keiner, der zu Gottes Volk gehört, unfair behandelt wird; b) die letzte Gruppe von Arbeitern illustriert die Wahrheit, daß viele, die offenkundig kaum Verdienste haben, aufgrund des souveränen und freien Willens Gottes sehr großzügig behandelt werden; c) aus der Funktion des Weinbergbesitzers ergibt sich die Wahrheit, daß alle wahren Jünger in Gottes Augen gleich sind. Blomberg behandelt abschließend weitere Elemente, von denen Ausleger übertragene Bedeutungen abgeleitet haben, bewertet sie jedoch als nicht relevant.

Man wird Blomberg wahrscheinlich kaum in allen Einzelheiten seiner Interpretation der Gleichnisse Jesu folgen. Ein umfassenderes Buch zur Methodik und zur Praxis der Gleichnisauslegung gibt es jedoch nicht.

Eckhard J. Schnabel

Moisés Silva. *God, Language and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics*. Foundations of Contemporary Interpretation Vol. 4. Grand Rapids (Michigan): Zondervan, 1990. 160 S., DM 19,80.

Ziel der Reihe *Foundations of Contemporary Interpretation*, herausgegeben vom Verfasser des vorliegenden Bandes, dem Neutestamentler und Linguisten Moisés Silva (Westminster Theological Seminary in Philadelphia, U.S.A.) ist es, die Grundprobleme der Textinterpretation, denen sich der Bibelausleger in unserer Zeit gegenüber sieht, aufzuspüren und zu diskutieren. Jeder Band ist einer spezifischen Einzelwissenschaft (Philosophie, Literarkritik, Geschichtswissenschaft, Naturwissenschaften usw.) und deren Relevanz für die Auslegung der Heiligen Schrift gewidmet.

Im vorliegenden vierten Band möchte Silva - vor allem durch hervorragende linguistische Publikationen bekannt² - zu einem sachgerechten

2 S.u.a. "Bilingualism and the character of Palestinian Greek", *Biblica* 61 (1980), S. 198-219, jetzt auch in *The Language of the New Testament: Classic Essays* (ed. Stanley E. Porter; Sheffield: JSOT, 1991), S. 205-226; *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*, Grand Rapids (Michi-

Umgang mit sprachlichen Aspekten verhelfen, ein Anliegen, das ihn weitgehend mit Cotterell und Turner, den Verfassern des neuen Standardwerks³ *Linguistics and Biblical Interpretation*, verbindet (ebenso der von ihm vertretene linguistische Ansatz). Dennoch überschneiden sich die beiden Veröffentlichungen nur geringfügig. Während Silva eher globales Wissen über das ganze Spektrum der verschiedenen Teilbereiche der Linguistik (von Phonologie bis Textlinguistik) und deren Querverbindungen zu Nachbarwissenschaften vermitteln und zu den Prinzipien der Textinterpretation in Bezug setzen möchte (allerdings mit zahlreichen konkreten Beispielen und Hinweisen auf weiterführende Spezialliteratur), liegt bei Cotterell und Turner der Hauptakzent auf einer gründlichen (über 350 Seiten!), auch die Details der exegetischen Praxis berücksichtigenden Aufarbeitung eines einzelnen (wichtigsten) Bereichs, der Semantik (von der Wort- bis zu der Diskursebene). Die Autoren beider Werke sind um einen allgemeinverständlichen Schreibstil bemüht, Silva sogar so sehr, daß auch Anfänger ohne weiteres seiner Argumentation folgen sollten. Diese erstreckt sich über sieben Kapitel:

1. In einem einleitenden Kapitel zeigt Silva auf, zu welch fragwürdigen Ergebnissen irriige Auffassungen über Wesen und Funktion menschlicher Sprache bei der Textinterpretation führen können⁴ und wie notwendig die intensive, systematische Erforschung der Sprache (Linguistik bzw. [Allgemeine] Sprachwissenschaft) auch für die Bibelexegese ist.

2. Im zweiten Kapitel ("Biblical Perspectives on Language") begegnen wir einem m.E. besonders interessanten Spezifikum dieses Buches: Aufgrund wissenschaftstheoretischer Überlegungen (Abraham Kuyper) bezieht Silva bewußt auch die biblischen Hinweise als unverzichtbaren Bestandteil in seine sprachtheoretischen Überlegungen ein.⁵

gan): Zondervan, 1983.

3 Peter Cotterell and Max Turner, *Linguistics and Biblical Interpretation*, London: SPCK/Downers Grove (U.S.A.): IVP, 1989. Vgl. meine Rezension in JET 5 (1991), S. 158-163.

4 Ausgehend von einem etwas (!) karikierenden fiktiven Beispiel: Im Jahr 2790 entdecken afrikanische Archäologen einen Text aus der längst untergegangenen nordamerikanischen Kultur des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Ein führender Spezialist erforscht den Text und publiziert einen wissenschaftlichen Kommentar dazu - einen Kommentar, der zwar voller gelehrter Aussagen ist, aber im Grunde nur wenig zum Verständnis des im Text kommunizierten Inhalts beiträgt. Hauptfehler dieses Beispiels, wie - nach Ansicht Silvas - zahlreicher heutiger Bibelauslegungen, ist die Überinterpretation ("overinterpretation") sprachlicher Details.

5 Untertitel: "Language and Creation" (Gottesebenbildlichkeit), "Language and

3. Das dritte Kapitel ("Scientific Study of Language") stellt zum einen die wichtigsten Grundsätze vor, von denen die meisten modernen Sprachwissenschaftler ausgehen (Aufgabe deskriptiv; Synchronie im Vordergrund; Systemcharakter der Sprache; *langue* [Sprachsystem] und *parole* [Sprachverwendung] usw.); zum anderen gibt es uns einen kleinen Einblick in die vielfältigen Querverbindungen zu benachbarten Zweigen der Human-, Natur- und Gesellschaftswissenschaften.

4. Welcher Platz in der Linguistik der diachronischen (historischen) Betrachtungsweise zukommt, macht das vierte Kapitel deutlich ("The Historical Dimension") mit Themen wie Sprachfamilien (Vergleichende Sprachwissenschaft) sowie äußere und innere Sprachgeschichte (allgemein und besonders in bezug auf die Grundsprachen der Bibel, Hebräisch, Aramäisch und Griechisch) und deren mögliche Relevanz für die Exegese.

5./6. Die beiden nächsten Kapitel behandeln die für die Exegese wesentlichsten Punkte der wissenschaftlichen Erforschung der Bibelsprachen ("Describing the Biblical Languages [I/II]"). Von den Lauten (und Buchstaben), über die Wörter, Sätze und Abschnitte bis hin zu ganzen Textkomplexen führt Silva den Leser durch sämtliche Systemebenen der Sprache, wobei er stets auf bemerkenswerte Unterschiede zwischen den drei Bibelsprachen sowie auf anderes für den Ausleger Relevantes hinweist. U.a. warnt er vor einer Überbetonung der Wortstudien bei der Exegese; semantische Strukturanalysen⁶ ganzer Abschnitte und Texte sind seines Erachtens exegetisch viel einträglicher.⁷

7. Im letzten Kapitel ("Epilogue - Passing it on") werden die Bereiche Textkritik und Übersetzungswissenschaft aus linguistischer Sicht kurz beleuchtet.

Sin" (Sprachenverwirrung; Mißbrauch der Sprache), "Language and Redemption" (Gottes Wort; Gottes geschriebenes Wort; Gottes fleischgewordenes Wort; erlöste Sprache).

6. Als Beispiel nennt er (S. 126) Römer 1,16ff:

For I am not ashamed of the gospel [*response* to anticipated question]
for it is the power of God [*reason* for not being ashamed]
unto salvation [*result* of God's power]
to everyone who believes [*recipients* of salvation] ...

7. "If the time and effort often invested in isolated word studies were redirected toward this kind of analysis [d.h. semantische Strukturanalyse], Bible students would gain a proportionately greater understanding of what the text says." (S. 127).

Den Abschluß des Buches bilden ein Anhang, in dem Silva begründet, weshalb das Grundsprachenobligatorium für das Theologiestudium unverzichtbar ist, einige kommentierte Literaturhinweise sowie ein Autoren-, Sach- und Bibelstellenregister.

Dem Verfasser ist es m.E. in bewundernswerter Weise gelungen, mit sicherer Hand die für den Theologen wesentlichen Punkte eines besonders komplexen Fachgebietes herauszugreifen, sie dem Leser sprachlich schlicht und eingängig nahezubringen und ihm aufzuzeigen, welche Konsequenzen bei der Auslegung der Heiligen Schrift daraus zu ziehen sind. Jedem, dem daran gelegen ist, daß seine Exegese auch in sprachlicher Hinsicht auf einem soliden Fundament steht, und sich vor verbreiteten Fehleinschätzungen von Wesen und Funktion menschlicher Sprache, besonders auch der biblischen Grundsprachen, sowie vor damit zusammenhängenden Interpretationsfehlern schützen möchte, dem sei dieses Bändchen als ideale erste Einführung herzlich empfohlen⁸ an die sich - und dies ist ganz im Sinne des Verfassers (s. S. 147) - eine vertiefende Beschäftigung mit dieser zentralen Materie anhand von Cotterell-Turner (vgl. Anm. 2) und anderen auch von Silva empfohlenen Werken anschließen kann und muß.

Heinrich von Siebenthal

Weitere Literatur:

E. Johnson. *Expository Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Zondervan, 1990. 330 S., DM 29,90.

⁸ Dies bedeutet nicht, daß sich darin nicht auch einzelne Punkte finden, die mir etwas problematisch erscheinen. Z.B. läßt uns Silva bei seinen Ausführungen zu Gottes inkarniertem Wort (S. 37) im unklaren, wie nach seinen Vorstellungen der Zusammenhang zwischen Gottes Wort (seiner Wortoffenbarung) und dem Herrn Jesus als "Logos" zu definieren und mit den übrigen Aussagen über Sprache zu verbinden ist. Weiter scheint mir Silva bei seiner an sich berechtigten Warnung vor der Überinterpretation sprachlicher Details gelegentlich etwas über das Ziel hinauszuschießen (etwa bei seiner Diskussion zu 1Joh 3,6 [S. 117]).

2. Einleitungswissenschaften:

E. Earle Ellis. *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the light of Modern Research*. WUNT 54. Tübingen: Mohr, 1991. XIII + 188 S., DM 78.—

Die Frage nach dem biblischen, vor allem dem atl. Kanon ist wieder diskussionsfähig geworden. Nachdem jahrzehntelang das wissenschaftliche Gespräch darüber nur in Form von Variationen über ein Thema verlaufen war, kommt es nun wieder in Bewegung. Im deutschsprachigen Raum wird der neue Anlauf durch das Erscheinen von zwei theologisch durchaus disparaten Sammelbänden dokumentiert: Der 3. Band des "Jahrbuchs für Biblische Theologie" (Hg. Ingo Baldermann u.a., Neukirchen 1988) steht unter dem Thema: "Zum Problem des biblischen Kanons", und Gerhard Maier hat 1990 den Berichtsband über die Jahrestagung des "Arbeitskreises für evangelikale Theologie" von 1989 unter dem Titel "Der Kanon der Bibel" herausgegeben (Gießen u.a. 1990), in dem er selbst einen Beitrag über den "Abschluß des jüdischen Kanons und das Lehrhaus von Jabne" beisteuerte (S. 1-24). In diesen Zusammenhang reiht sich auch das neueste Buch des auch in Deutschland nicht unbekannteren amerikanischen Neutestamentlers am Southwestern Baptist Seminary E. Earle Ellis ein. Unter dem Titel "The Old Testament in Early Christianity" legt Ellis insgesamt 5 bereits früher publizierte Beiträge gesammelt vor, in denen er Themen aufgreift, die bereits in seinen früheren Arbeiten angeklungen waren. Der Hauptteil des Bandes ist drei größeren Beiträgen gewidmet: "The Old Testament Canon in the Early Church", "Old Testament Quotations in the New: A Brief History of the Research" und "Biblical Interpretation in the New Testament Church". Angefügt sind zwei Nachträge: "Jesus and his Bible" und "Typological Interpretation - and its Rivals" - letzteres als Einführung in die amerikanische Ausgabe von Leonhard Goppelts Monographie "TYPOS" veröffentlicht. Insgesamt erweist sich Ellis - vom kontinentaleuropäischen Blickwinkel aus betrachtet - als "Querdenker", der sich nicht scheut, ausgetretene Wege zu verlassen und langgehütete Mehrheitsmeinungen in Frage zu stellen.

Dies läßt sich beispielhaft gleich an seinem ersten Beitrag zeigen: Nach einer kurzen Einführung in die bekannte Problematik des Gebrauchs atl. Zitate im NT wendet sich Ellis in einem ersten Durchgang der Frage nach dem Abschluß des atl. Kanons zu, indem er die literarischen Zeugen dafür befragt: urchristliche, jüdisch-hellenistische, jü-

disch-weisheitliche, qumranische für die Zeit vor der Zeitenwende und das 1. Jh. n.Chr., christliche und rabbinische für das 2. und 3. Jh. und kirchliche für das 4. Jh. Bemerkenswert ist, welche Rolle das oft hochgejubelte rabbinische Konzil von Jamnia spielt - nämlich bis zu diesem Punkt gar keine!

Zu seinem methodischen Vorgehen im Vergleich zu anderen Untersuchungen schreibt Ellis resümierend: "... the above presentation has given priority to explicit canonical affirmations and has interpreted the usage of the writers in the light of them. The opposite approach would infer the canon of the writer from the books that he cites or from the contents of the Septuagint codex that he uses. This not only is a questionable method but also sometimes involves the patristic writer in self-contradictions since he would affirm one canon in his catalogue and reflect another in his citations" (S. 33). Mit Blick auf die Septuaginta schreibt er: "There is no evidence that elements of Diaspora or Palestinian Judaism had an expanded Septuagint canon distinct from the twenty-two book Hebrew canon, and the historical probabilities weight heavily against such a supposition" (S. 35). Völlig in Gegensatz zur (in Deutschland!) herrschenden Meinung begibt sich Ellis, wenn er meint, "that in the first Christian century (Philo, Josephus) *and even two centuries earlier* (Ben Sira, Qumran) Judaism possessed a defined and identifiable canon, ... regarded as an inspired and normative authority for the community" (S. 36; Hervorhebung vom Rezensenten), eine These, die ähnlich auch schon G. Maier bei besagter Tagung 1989 aufgestellt hatte. Aber es kommt noch stärker: Ellis nimmt die von ihm sog. "Three-Stage Canonization Theory" unter Beschuß, nach der der atl. Kanon eben in drei Stufen (Gesetz um 400 v.Chr., Propheten um 200 v.Chr., Schriften bis ca. 90 n.Chr.) entstanden sei (S. 37). Diese Meinung ist nach Ellis angesichts der fehlenden konkreten historischen Belege ebenso wenig mehr haltbar wie die Spätdatierung mancher atl. Bücher nach der Entdeckung der Qumran-Schriften (S. 38). Noch einmal Ellis zu dem ersten Einwand: "Misunderstanding the proceeding at Jamnia as an act of canonization and associating it with other Talmudic discussions addressing quite different questions, advocates of the three-stage theory concluded that the third division of the canon was officially 'blosed' at this time. Most likely the questions at Jamnia about the Song of Songs and Ecclesiastes had no more to do with the canonization of the Old Testament than the questions of Luther about the letter of James had to do with the canonization of the New Testament" (S. 40; im selben Sinne der o.g. Vortrag von G. Maier!). Und zu den Spätdatierungen: "... Ecclesiastes cannot have been composed later than

the third century B.C. and it may be considerably earlier" (S. 41). Im Blick auf die Datierung des Danielbuchs geht Ellis von einer früheren Abfassung aus, als gemeinhin angenommen, räumt aber ein, daß der auch sprachlich ältere Text im Zuge der Wiedererstellung von Abschriften biblischer Bücher nach dem Kahlschlag unter Antiochus IV. Epiphanes eine "contemporization" (wir würden sagen: eine sprachliche Überarbeitung) erfahren hat, durch die manche Spuren des Alters dieses Prophetenbuchs verloren gegangen sind (S. 43f). Doch darüber hinausgehend spricht Ellis vom "rewriting" (S. 47) als einem Element des hermeneutischen Prozesses. Gemeint ist, daß alte Stoffe neu bearbeitet und damit aktualisiert wurden: die Exodus-Traditionen im Deuteronomium, die Stoffe der Samuel- und Königsbücher in der Chronik sowie außerhalb des Kanons der Inhalt des chronistischen Geschichtswerks im sog. 1. Esrabuch (S. 48), jener der Genesis im sog. "Jubiläenbuch" usw. (S. 49). Natürlich stellt sich angesichts dieser Liste die Frage nach den Grenzen des Kanons, eine Frage, die im deutschsprachigen Raum gern mit dem Hinweis auf dessen Offenheit beantwortet wird. Nicht so Ellis: "They [sc. die Quellen] do not speak of a 'closing' of the canon, which is apparently a modern conception, but rather of a time after which no subsequent writings were placed

on a par with canonical books" (ebd.). Im Unterschied dazu legten sich die Qumraner und die Jesusleute, die den Geist in ihren Reihen weiterhin am Werk sahen, nicht auf die jüdische Kanonsliste fest. "They did so not by an undefined openness with regard to the canon but the recognition of the prophetic inspiration and normative authority of certain of their own books" (S. 50).

Der Verfasser zieht seine Linien in dem 3. Kapitel über "Biblical Interpretation in the New Testament Church" (S. 75-121) ins Neue Testament hinein aus und belegt eindrücklich die Verwurzelung der ntl. Schriften nicht nur im atl.-jüdischen Denken, sondern auch in den Methoden, freilich mit dem entscheidenden inhaltlichen Unterschied der Ausrichtung auf Jesus als den Messias (S. 121). Insgesamt ist es also starker Tobak, den der Amerikaner seinen europäischen Lesern zumutet, mindestens soweit sie nicht bereit sind, als unabänderlich angesehen exegetische Dogmata hinterfragen zu lassen. Dankenswert, daß Ellis' Arbeiten über WUNT auch europäischen Lesern leichter zugänglich gemacht werden. Ob auch ein deutscher Autor "so etwas" hier ungestraft publizieren dürfte?

Heinz-Werner Neudorfer

"Was in den Evangelien als von Jesus gesprochenes Wort berichtet wird, geht nur zum Teil auf Jesus selbst zurück. In den meisten Fällen nämlich handelt es sich um Worte, die in den Jahrzehnten nach Jesu Wirken im Rahmen des Gemeindelebens gebildet wurden ..." (S. 56). "Die Antike hatte einen anderen Geschichtsbegriff, als wir heute. Die Menschen im Altertum machten nämlich keinen strengen Unterschied zwischen historischen Ereignissen und Legenden" (S. 81). Wem sind sie noch nicht begegnet, diese anscheinend so gesicherten Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung? Besonders Schüler und Studenten hören diese und viele andere Argumente. Wer gerade mit jungen Menschen im Gespräch ist, weiß, wie verunsichert sie auf diese Aussagen (die ja auch noch den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben) reagieren. Mit vielen solchen sehr geläufigen "Ergebnissen" beginnt Stuhlhofer jeweils einen Abschnitt seines Buches und setzt sich dann mit diesen auseinander. Schon der Untertitel deutet darauf hin, daß es um die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften, bes. der Evangelien, geht. Dabei greift er zu einem großen Teil auf eine Arbeit von Rainer Riesner zurück, die in der Fachwelt schon für Aufsehen gesorgt hat (*Jesus als Lehrer*, Tübingen 1988³). Es spricht schon für den Verfasser, wenn er den Leser eingangs (S. 10f) über die Problematik informiert, die Ergebnisse eines 600-seitigen Buches auf wenigen Seiten präsentieren zu wollen. Dennoch ist bei dieser "Kurzfassung" (eigene Bezeichnung von Stuhlhofer) ein sehr brauchbares Buch herausgekommen, wenn man die Zielgruppe vor Augen hat, die der österreichische Historiker offenbar ansprechen möchte. Denn wer mit solchen - wie z.B. oben zitierten - Sätzen konfrontiert wird, der möchte sich doch schnell und gezielt informieren und sich mit fundierten Argumenten helfen lassen, das Vertrauen in die Zuverlässigkeit des Wortes Gottes nicht zu verlieren. Für solche ist dieses Büchlein dann eine Hilfe; es bietet keine fertigen Antworten, sondern verlangt dem Leser auch einiges Mitdenken ab. Es ist zwar kein Buch für den "Fachmann", aber es ist auch für ihn eine Hilfe in einem Gespräch mit solchen, die an dem Punkt der Zuverlässigkeit der biblischen Schriften ihre Schwierigkeiten haben.

Einige Punkte der Kritik bleiben dennoch. Manche Ausführungen sind schlichtweg zu kurz geraten und haben einen thesenhaften Charakter, z.B. der Abschnitt über die parteiische Geschichtsschreibung S. 87 (gan-

ze 14 Zeilen!). Ob dagegen der Abschnitt über die Argumentationsweise der anderen Evangelikalen (S. 92ff) wirklich hilfreich ist, darf sicherlich bezweifelt werden, zumal er selber neue Fragen von großer Tragweite aufwirft. So bemerkt er z.B.: "Es ist auch zu fragen, ob es der richtige Weg der Evangelisation ist, mit der Grundlegung der Inspirationslehre zu beginnen. Sieht der biblische Weg der Verkündigung des Evangeliums nicht anders aus?" (S. 99).

Vielleicht ließe sich bei einer Neuauflage auch noch ein Literaturverzeichnis unterbringen, das einen Interessierten zum Weiterarbeiten ermuntern würde.

Trotz dieser (geringfügigen) Einschränkungen ist es ein hilfreiches und für die Gemeindegemeinschaft brauchbares Buch.

M. Schröder

Claus-Jürgen Thornton. *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreden*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991. VIII + 430 S., DM 128,—.

Wendet sich das Blatt in der europäischen Lukasforschung? Nachdem C. Hemers posthum erschienene Arbeit (*The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*; vgl. meine Besprechung in *JET* 4, 1990, S. 158-162) vor allem die deutsche *opinio communis* zur historischen Qualität der Apostelgeschichte in Frage stellt, wendet sich Thornton mit dem vorliegenden Buch gegen weitverbreitete Überzeugungen hinsichtlich der Verfasserfrage des luk. Doppelwerks.

Von entscheidender Bedeutung für den Umgang mit Einzelfakten ist Thorntons methodisches Vorgehen. Seine Arbeitsmethode wäre durchaus im Bereich der britischen Vorgehensweise eines F.F. Bruce, I.H. Marshall oder C. Hemer anzusiedeln, nämlich die Fakten so weit wie möglich selbst reden zu lassen, ohne sie in irgendeiner Weise von vorne herein durch Spezialinteressen in Beschlag zu nehmen. Thornton beabsichtigt weder 'konservativ'-apologetisch noch 'progressiv'-kritizistisch vorzugehen und den Blick für die Aussageabsicht der Quellen auch unter Vermeidung "vorschnell eingetragene(r) historische(r) Fragestellungen" freizuhalten (vgl. 85 Anm. 4). Der Vf. benutzt zwar den theologiegeschichtlich bereits befruchteten Begriff 'historisch-kritische(r)' Methode, definiert seine Arbeitsweise jedoch neutral als "möglichst unvoreingenommene Textauslegung" (202, Forts. von Anm. 3). Schon damit steht er in kritischer Distanz zu vielen Positionen der sog. historisch-kritischen

Exegese dieses Jahrhunderts. Die mit diesem Ansatz durchgeführte Untersuchung wird in einem engagierten und z.T. sogar unterhaltsamen Stil (vgl. 201, Anm. 3) vorgetragen. Fragwürdig erscheint ihm z.B. der Ansatz von P. Vielhauer (vgl. E. Haenchen, H. Conzelmann), der den althistorischen, dem Gegenstand gegenüber positiv eingestellten Umgang mit der Act als unsachgemäß abweist. Thornton wendet ein: "Ein bemerkenswerter Vorwurf: Nun wird für die Auslegung biblischer Schriften wieder ein Sonderstatus in Anspruch genommen, den die historisch-kritische Exegese gerade hatte abschaffen wollen" (4).

Während die neueren Ansätze der historisch-kritischen Forschung über weite Strecken kritisch hinterfragt werden, versucht Thornton, den Eigenanspruch des lukianischen Werkes konstruktiv zu würdigen und ihn so genau wie möglich zu verstehen. Der Verfasser der Act "wollte Geschichte schreiben, und darum ist es nur fair, ihn an seinen eigenen Ansprüchen zu messen" (4). Um die Qualität dieser Ansprüche objektiv bestimmen zu können, bedarf es vor allem der Klärung der Verfasserfrage: "An der Beantwortung dieser Frage entscheidet sich die literarische, theologische und historische Beurteilung seines Werkes" (4). Besteht hierin unter Berufung auf das äußere Zeugnis (1. Hauptteil: patristische Quellen; 8-81) und innere Zeugnis (mittels literarischer und historischer Analyse vor allem der sog. 'Wir-Erzählung': 2. und 3. Hauptteil; 84-197; 199-271) Klarheit, so ist entweder Annahme (falls es sich tatsächlich um den Paulusbegleiter Lukas handelt) oder Verwerfung des Werkes (im Falle eines anonymen Verfassers?) hinsichtlich der allgemeinen historischen Qualität gefordert. Sicher muß man hier prinzipiell einwenden, daß die historische Glaubwürdigkeit des Acta-Berichts nicht automatisch verfällt, wenn die Beantwortung der Verfasserfrage z.B. im Fall der Anonymität ungünstig ausfallen sollte. Andererseits ist Thornton jedoch soweit Recht zu geben, als die Frage des Verfassers die Gesamtfrage der historischen Qualität des Doppelwerks nicht unbeträchtlich beeinflusst. Bei der noch gängigen und unredlichen Geringschätzung der Fakten, die für den Paulusbegleiter Lukas als Autor der Act sprechen, ist es nur verständlich, daß Thornton die Verfasserfrage auf Kosten der Datierungsfrage (vgl. im Gegensatz dazu: J.A.T. Robinson, *Wann entstand das Neue Testament?* 1986) und der theologischen Aussage als Authentizitätsmerkmal derart in den Vordergrund stellt (vgl. z.B. 83f).

Zu welchen Ergebnissen gelangt Thornton?

Im ersten Hauptteil isoliert Thornton patristische Traditionsstränge, die von den Kirchenvätern wahrscheinlich nicht aus Phlm 24, Kol 4,14 und 2Tim 4,11 abgeleitet wurden. Als älteste, vom NT unabhängige Aussa-

gen über den Verfasser der Act sind die in der Evangeliennotiz des Irenäus enthaltenen Verweise auf den Verfasser des Doppelwerks als 'Paulusbegleiter' (Adv. haer. III 1,1) und möglicherweise 'Schüler und Nachfolger der Apostel' (Adv. haer. I 23,1; II 10,1) zu werten. Es handelt sich hierbei höchstwahrscheinlich um Information, die als 'Karteieintragung' für die Beschreibung des lukan. Doppelwerks in der röm. Gemeindebibliothek zwischen 125 und 135 n. Chr. (69) festgehalten wurde und Irenäus bei einem Besuch der römischen Bibliothek folglich zugänglich war (52). Was aber ist der historische Wert dieser 'Karteieintragung', die Irenäus in Adv. haer. III 1,1 rezipierte?

Thornton verweist auf die schon öfters vorgetragene Überlegung, daß es sich bei der patristischen Verknüpfung des luk. Doppelwerks mit dem Paulusbegleiter Lukas um eine erstaunliche, für die kirchliche Tradition sicher nicht leicht zu verteidigende Information handelt. War doch Lukas lediglich Apostelschüler (vgl. Markus). Thornton ergänzt: "Es gibt kein *einziges Evangelium*, das man fälschlich einem Apostelschüler zugeschrieben hätte. Wenn die Kirche in der Benennung ihres 2. und 3. Evangeliums durch keine Tradition gebunden gewesen wäre, warum hätte ... sie sich mit zweitrangigen Zeugen begnügen sollen" (75)? Hinzu kommt die Schwierigkeit, daß Lukas Begleiter eines Apostels war, der für die Berichterstattung des Lebens Jesu (Lk-Evg.) denkbar ungeeignet war. Diese Faktoren sprechen alle gegen eine nachträgliche Entscheidung für Lukas; naheliegender ist es, daß es sich um verlässliche Tradition handelt, von der die Kirche aufgrund des Bekanntheitsgrades nicht abweichen konnte (80). Die meisten der von Thornton zusammengestellten Fakten des äußeren Zeugnisses sprechen für sich und weisen, auf unterschiedlichen Traditionen beruhend, einstimmig auf den Paulusbegleiter Lukas als Verfasser des Doppelwerks.

Wie steht es jedoch um das innere Zeugnis für oder gegen Lukas als Verfasser der Act?

Thornton untersucht zunächst, wie stichhaltig "literarisch begründete Einwände gegen die Authentizität der Wir-Erzählungen" (192) sind. Er weist vor allem anhand von christlichen Apokryphen nach, daß der Wir-Stil nicht primär als Fälschungsmittel eines unter einem Pseudonym schreibenden Verfassers verwendet wurde. Auch in der antiken Historiographie griechischer und vor allem römischer Ausprägung diente er nicht als Element der Vortäuschung eines Augenzeugenberichts (196). Das Fälschungsinteresse konzentriert sich weniger auf den Stil, als auf die Bestimmung eines angemessenen Pseudonyms für den Verfasser (194-196; "Primäres Fälschungsmittel ist also die Wahl eines geeigneten Ver-

fassernamens" 195). Erst wenn der pseudonyme Verfassername nicht ausreicht, werden zusätzlich Stilmittel zur Steigerung der Glaubwürdigkeit eingesetzt (195). Literarisch ist der Wir-Stil somit als positives oder negatives Qualitätsmerkmal wenig aussagekräftig.

Im 3. Hauptteil erörtert Thornton die Frage der historischen Qualität der Wir-Berichte, um zu ermitteln, ob der Paulusbegleiter Lukas als Verfasser "historisch denkbar ist" (197). Im Vordergrund seiner Untersuchungen steht der Vergleich der Wir-Erzählungen mit beiläufigen Bemerkungen aus dem corpus Paulinum. Ergibt sich hier ein möglicher Konsens? Thornton setzt voraus, daß der Kolosserbrief wahrscheinlich nach dem Tod des Paulus verfaßt wurde und der 2Tim Brief eine Fälschung aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts darstellt. Beide Briefe enthalten lediglich mögliche historische Reminiszenzen. Hierbei zeigt sich, daß Thornton im Umgang mit den umstrittenen Briefen des corpus Paulinum und mit der Frage ihrer Datierung weniger sachliche Akribie investiert und Vorsicht walten läßt, als bei der Erörterung der Verfasserfrage der Act insgesamt. Bedenklich ist z.B. die apodiktische, nur durch Sekundärliteratur belegte Aussage auf S. 216: "Bei der Analyse des 2. Timotheusbriefes setze ich voraus, daß der Brief nicht von Paulus stammt, sondern eine Fälschung ist ..." Bereits in Thorntons Untersuchung zu äußeren Belegen (1. Hauptteil) zeigt sich diese Tendenz: Um Markus genügend von 1. Petr 5,13 und vor allem Lukas genügend von 2. Tim 4,11 zu distanzieren, wird vorausgesetzt, daß 1. Petr um 95 n.Chr., 2Tim um 105 n.Chr. zu datieren ist (vgl. dagegen J.A.T. Robinson, Wann entstand das Neue Testament? 1986, 160-179, P. Towner, The Goal of our Instruction - The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles, 1989 und J. van Bruggen, Die geschichtliche Einordnung der Pastoralbriefe, 1981). Thornton kommt trotz dieser Auffassungen zu dem Ergebnis, daß Lukas aufgrund der Aussagen in Phlm 24,1 und 2. Kor sowie Gal 2 durchaus an den in den Wir-Berichten beschriebenen Ereignissen teilnahm (270). Die Wir-Berichte sind wahrscheinlich aus bereits notierten Reminiszenzen (vgl. Xenophon) des Lukas entstanden (275; 277; 280; anders verhält es sich etwa mit der Verlässlichkeit der Berichterstattung über die Folgen des Apostelkonzils: Thornton meint, daß Gal 2 u.a. das Apostelkonzil zum Inhalt hat (342) und sich somit ein Konflikt zwischen Gal 2,6 und Act 16,4 zu Lasten der Act ergibt).

Thornton sieht schließlich die Absicht der Wir-Erzählungen darin, daß sich Lukas als *Zeuge des besonderen Eingreifens Gottes* versteht, eben nicht, um sich dadurch eigens als Augenzeuge auszuweisen. Die Tatsa-

che der genauen Details (vgl. besonders Act 27f) spricht bereits für sich. Zwar sind die Wir-Erzählungen höchstwahrscheinlich Augenzeugenberichte, aber der Wir-Stil wäre eben dafür nicht eigens erforderlich (346).

Thornton schneidet zum Abschluß seiner Arbeit kurz die Frage an (355-360), nach welchen Kriterien der Paulusbegleiter Lukas in seiner Berichterstattung vorging. Nach Thornton folgt Lukas dem Erzählstil *der tragischen Historiographie*, d.h. Lukas unterzog den geschichtlichen Stoff einer dramatischen Gestaltung (359f). Leider scheint Thornton die aufschlußreiche und z.T. ernüchternde Diskussion von C. Hemer (vgl. a.a.O. das Kapitel über 'Ancient Historiography' 63-100) nicht genügend beachtet zu haben. Aufgrund der komplexen Sachlage wäre hier mehr Umsicht und Vorsicht angebracht.

Neben den großen Themen sind in Thorntons Arbeit eine ganze Anzahl interessanter und aufschlußreicher Einzelbeobachtungen zu entdecken. Zwei Punkte greife ich aus der Diskussion über die Romreise des Paulus noch auf:

1. Die Berichterstattung in Act 27,9-11 ist keineswegs ein Indiz dafür, daß Lukas die Rolle des Paulus während der Romreise 'erfindet'. Das Votum, welches der lediglich in Untersuchungshaft befindliche Paulus in kritischer Situation abgibt, entspricht den Gepflogenheiten antiker Schifffahrt, bei der in solchen Fällen *demokratisch* über die Fortsetzung einer risikoreichen Seereise entschieden wurde (335; vgl. rhodisches Seerecht).

2. Thornton präsentiert z.T. erwägenswerte Gesichtspunkte zur nach wie vor heiß diskutierten Irrfahrt des Paulus auf dem Weg nach Rom (vgl. H.W. Neudorfers Rezension über H. Warneckes Kephallenia-These in *JET* 4, 1990; Thornton bemerkt zu Recht, daß die These Warneckes zwar nicht überzeuge, es dennoch erfrischend sei, daß der historische Anspruch der Act ernstgenommen werde). Der Vf. präsentiert gute Gründe sowohl gegen die herkömmliche *melitê* = Malta Entsprechung als Strandungsgebiet als auch gegen die *melitê* = Melite hinter Kephallenia (Warnecke) Gleichung (Thornton erwähnt den J. Wehnert Artikel gegen Warnecke *ZThK*, 87, 1990, 67-99, konnte jedoch vor der Veröffentlichung wohl nicht mehr die Gegendarstellung von A. Suhl in *ZThK*, 88, 1991, 1-28 berücksichtigen; vgl. 317 Anm. 261). Thornton schlägt eine dritte Variante als Möglichkeit vor: Eventuell könnte es sich u.a. aufgrund der SW-WSW Driftungsrichtung des Schiffes nach Ablegen von Kreta und der ausdrücklich erwähnten Befürchtung, in die gefährliche Große Syrte abzudriften (Act 27,17), um eine Insel in der Nähe der klei-

nen Syrten (Melitta) in Nord-Afrika (324f) handeln. Die müßte genauer untersucht werden.

Positiv ist zur vorliegenden Arbeit noch anzumerken, daß der Vf. offensichtlich eine beträchtliche Quellensichtung vorgenommen hat und bei einer (bewußt?) beschränkten Auswahl von Sekundärliteratur (wo ist jedoch das Register moderner Autoren?) bereits neueste Arbeiten wie die von R. Riesner, *Die Frühzeit des Paulus*, Habil. masch. Tübingen, 1990 berücksichtigt.

Mag sich das Blatt in der europäischen Lukasforschung vielleicht noch nicht gewendet haben, so können wir Thornton trotz der erwähnten Schwachstellen zu einer wachsenden Gruppe von Forschern wie F.F. Bruce, I.H. Marshall, M. Hengel und C. Hemer rechnen, die dem lukanischen Zeugnis und der Patristik beträchtlich mehr begründetes Vertrauen entgegenbringen, als dies noch bei E. Haenchen, H. Conzelmann, Ph. Vielhauer, U. Wilckens, E. Plümacher, J. Wehnert und anderen der Fall ist.

Hans F. Bayer

Karl Olav Sandnes. *Paul - One of the Prophets? A contribution to the Apostle's Self-Understanding*. WUNT 2/43. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1991. 291 S., DM 84,—.

Wer nach dem Selbstverständnis von Paulus fragt, wird traditionell und sicherlich auch mit guter Begründung auf sein apostolisches Amt verwiesen, das in unmittelbarer Abhängigkeit von Gott und Jesus Christus mit der Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums für die Völker verbunden war (vgl. jüngst Jürgen Becker, *Paulus, Apostel der Völker*, Tübingen: Mohr-Siebeck 1989, bes. S. 81ff). Die Dissertation von Sandnes, eines norwegischen Neutestamentlers (der während seiner Tübinger Zeit im Albrecht-Bengel-Haus gewohnt hat), will diesen Konsens nicht in Frage stellen, jedoch im Hinblick auf die prophetischen Elemente im Selbstverständnis von Paulus eine Präzisierung erreichen. S. weiß natürlich, daß Paulus sich nie als Prophet bezeichnet und auch Lukas ihn in der Apostelgeschichte nicht als Prophet titulierte (S. 2). Wenn jedoch das Leben der frühen Gemeinde vom Heiligen Geist bestimmt war, und wenn die neue heilsgeschichtliche Epoche von Lukas und von Paulus mit der eschatologischen Ausgießung des Geistes und der Neubelebung der Prophetie verbunden wird (S. 1), ist es mehr als gerechtfertigt, das Selbstverständnis des Paulus auf prophetische Merkmale zu untersuchen (die man als solche in der Forschung immer gesehen hat).

Die Studie ist in drei (sehr ungleiche) Teile eingeteilt. Teil 1 (S. 1-47) bietet nach einleitenden Bemerkungen die Forschungsgeschichte zum Thema, eine Darstellung der Methode und einen Überblick über das Verständnis der alttestamentlichen Propheten zur Zeit von Paulus. In dem letztgenannten Abschnitt behandelt S. das *laus patrum* Sir 44-50. Teil 2 (S. 48-76) bewegt die Diskussion "towards a thesis": eine Untersuchung von Gal 1,15-16a erhellt die prophetischen Elemente des Berichts von der Berufung des Paulus. Der Empfang eines Verkündigungsauftrags durch eine göttliche Offenbarung oder Vision erinnert nach S. an die Berufung des alttestamentlichen Propheten. Die "These" der Studie wird von S. etwas umständlich formuliert: "Paul's way of referring to his call is, then, due to important elements in his apostolic commission to preach the gospel in prophetic terms" (S. 69; verständlicher in der Zusammenfassung S. 240).

Der 3. Teil, überschrieben mit "Erhärtung der These" (77-239), besteht aus acht Abschnitten, in denen je ein Paulustext untersucht wird: 1Kor 2,6-12; 1Kor 9,15-18; 2Kor 4,6; Röm 1,1-5; Röm 10,14-18; Röm 11,25-36; 1Thess 2,3-8 und Eph 2,19-3,7. Die Exegesen sind handwerklich gut gefertigt, strukturelle und formanalytische Fragen kommen ebenso zur Sprache wie traditionsgeschichtliche Ableitungen oder der aktuelle Hintergrund des behandelten Paulusbriefs; das Gespräch mit der Sekundärliteratur wird durchweg geführt. S. will zeigen, a) daß Paulus auch außerhalb von Gal 1,15-16a sein Apostolat als prophetisches Wirken versteht, und b) daß Paulus das prophetische Element seines apostolischen Selbstverständnisses auch in Situationen verwendet, in denen seine Autorität gefragt war. Dieser Nachweis kann als gelungen betrachtet werden: das apostolische Wirken von Paulus hat zentrale prophetische Elemente.

In der Zusammenfassung beantwortet S. die Frage, warum Paulus sich selbst nie als Prophet bezeichnet (und weshalb auch wir ihn nicht einen Propheten nennen können; S. 243f): 1. Paulus verstand seine Verkündigung als Erfüllung der Verheißungen der alttestamentlichen Propheten: die Propheten der neuen heilsgeschichtlichen Epoche sind die Apostel; 2. Paulus betonte immer die christologische Mitte seines Apostelamtes: er ist "Apostel Jesu Christi"; 3. Paulus hatte einen über die Grenzen des alten Bundesvolkes hinausreichenden Auftrag.

Diese Gründe sind m.E. nicht hinreichend überzeugend. Weshalb sollen Apostel, die im Neuen Bund die Rolle der Propheten des Alten Bundes übernehmen, nicht als Propheten tituliert werden, zumal es urchristliche Propheten gab (1Kor 12,10.28; 14,1ff; Apg 11,27-28; 21,10-14)? Wenn das christozentrische Selbstverständnis von Paulus zu seinem

theozentrischen Glauben (vgl. Gal 3,20; 1Kor 8,4; Röm 3,30 u.a.) keinen Widerspruch darstellt, wäre es dann nicht denkbar, gleichzeitig "Apostel Jesu Christi" und "Prophet Gottes" zu sein? Gehört die Beschränkung auf Israel zur Struktur der alttestamentlichen Prophetie? Wenn S. die Beziehung zwischen dem "prophetenartigen Apostolat" (S. 244) von Paulus und den urchristlichen Propheten nicht nur auf der letzten Seite des Schlußwortes (S. 245) kurz angesprochen, sondern in seiner Untersuchung eigens thematisiert hätte (z.B. wüßte man gern, wie S. das Wort in 1Kor 14,5 "Ich wünschte, ihr alle ... würdet prophetisch reden" versteht), könnten sich durchaus neue Perspektiven für das apostolisch-prophetische Selbstverständnis von Paulus ergeben haben. Problematisch ist in diesem Zusammenhang die Scheidung von apostolischem Selbstverständnis und prophetischen Merkmalen auch dann, wenn S. zu einer Beurteilung der Echtheit des Epheserbriefes kommt: Eph 2,29-3,7 sei ein "negative piece of evidence", weil es der einzige Text im Neuen Testament ist, in dem Apostel und Propheten direkt miteinander verbunden sind und Paulus als Beispiel für beide Ämter gilt (S. 238). Der Satz "it appears as indeed problematic that the early Christian prophets are said to lay the foundation of the Church alongside the apostles and Paul himself" (S. 237f) zeugt eher von einer rigiden Sicht urchristlicher Ekklesio-logie und Missionspraxis als von der Unechtheit des Epheserbriefes.

Problematisch erscheint mir die Verwendung der rabbinischen Literatur: obwohl er die Texte Mekhilta de Rabbi Jischmael, Pesiqta de Rab Kahana, Abot de Rabbi Natan u.a. (zwischen 250-450 n.Chr.) als "spät" einstuft (S. 2 Anm. 4), scheint er sie trotzdem als Belege für das "zeitgenössische Judentum" zu verwenden. Der Hinweis, die angesprochenen Aussagen seien älteren Datums (ebd.), genügt nicht; mindestens Hinweise auf die aktuelle Diskussion zur Datierung rabbinischer Aussagen darf man erwarten. Auch die Begründung auf S. 22, weshalb ein Abschnitt aus Sirach (um 200 v.Chr.) als Darstellung für das Verständnis der alttestamentlichen Propheten "zur Zeit von Paulus" verwendet werden kann, überzeugt nicht: man sollte mindestens in der Formulierung zurückhaltender sein und vielleicht allgemeiner von "frühjüdischem Verständnis" sprechen. Unverständlich ist auch, weshalb die Qumrantexte in Deutsch (nach Lohse) zitiert werden: die englischen Übersetzungen von G. Vermes oder L. Gaston sind sicherlich nicht minderwertiger.

Eckhard J. Schnabel

David Trobisch: *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung. Studien zu den Anfängen christlicher Publizistik*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus (NTOA) 10, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag - Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989, IX + 163 S., 62,— DM.

Es nimmt für den Autor ein, daß es ihm gelungen ist, eine Dissertation mit weniger als zweihundert Seiten zu schreiben. Dennoch wird dem Leser eine Fülle von Material angeboten. Sympathisch ist auch, wie Trobisch immer wieder deutlich zwischen der Präsentation dieses Materials und seiner eigenen historischen Rekonstruktion unterscheidet. Dem Leser bleibt viel Freiheit, das Gebotene in ein anderes Geschichtsbild einzuzichnen. Im Vorwort wird angedeutet, daß auch der Heidelberger Doktorvater Gerd Theißen offenbar nicht allen Hypothesen folgt, die sein Assistent in einer anregenden und herausfordernden Arbeit vorlegt (S. V).

Trobisch setzt mit einer Skizze wichtiger Forschungspositionen (vor allem T. Zahn, A. von Harnack, H. Lietzmann, E.J. Goodspeed, W. Schmithals und K. Aland) ein (S. 1-11). Er entscheidet sich methodisch, vom Sicherem zum Wahrscheinlichen und Möglichen voranzuschreiten und deshalb bei den real existierenden Paulus-Briefsammlungen zu beginnen. Es wird die Reihenfolge der Briefe in den Handschriften (Minuskel, Majuskeln, Papyri) und aus anderen historischen Quellen (Kommentare, Zitatreihen, Übersetzungen, Kataloge, älteste Erwähnungen der Paulus-Briefe) untersucht (S. 14-45). Den zuerst verwirrend vielfältigen Befund kann man nach Ausschaltung von offensichtlichen Abschreibfehlern und falschen Forscherschlußfolgerungen auf wenige Grundmodelle reduzieren. Es "lassen sich neun verschiedene Ausgaben beschreiben, die in Anzahl und Reihenfolge der Briefe voneinander abweichen. Nur drei davon sind in mehr als einer Handschrift erhalten. Sieben dieser neun Reihen lassen sich zu zwei Gruppen zusammenfassen, in denen lediglich die Stellung des Hb variiert" (S. 56).

Es gibt 1) Röm - Phlm ohne Hebr, 2) Röm - Phlm + Hebr, 3) Röm - Thess + Hebr Tim - Phlm, 4) als Kuriosum eine Konflation der letzten beiden Ordnungen Röm - Thess + Hebr Tim - Phlm + Hebr in der Minuskel 794. Weitere drei Reihen (in jeweils nur einer Handschrift) entsprechen den ersten drei genannten mit Umstellung der Reihenfolge Phil - Kol zu Kol - Phil, was aber redaktionell zu erklären ist. Schon aus diesen Reihen lassen sich vor allem im Vergleich mit der Sammlungsgeschichte des *corpus Cyprianum* Schlußfolgerungen ziehen (S. 56-61). Die schwankende Stellung des Hebr zeigt, daß er nicht zur ursprüngli-

chen Sammlung von Paulus-Briefen zählt, wie es ja auch der Verfasserschaft entspricht. Die Einordnung des Hebr ist insofern interessant, als sie entweder am Schluß als Anhang geschieht oder als Einschub zwischen den Briefen an Gemeinden und an einzelne. Daraus schließt Trobisch auf zwei frühere Teilsammlungen. Innerhalb dieser Teilsammlungen sind Briefe an dieselben Adressaten (Kor, Tim usw.) zusammengestellt, aber es läßt sich auch die Anordnung nach Länge beobachten. Es gibt in der ersten Teilsammlung allerdings eine Ausnahme, der Eph ist nämlich länger als der Gal. Das führt Trobisch zur Annahme, daß in Eph - Thess ein früher Anhang zur Ursammlung Röm - Gal vorliegt.

Der große Abweichler in der Reihenfolge ist die älteste Handschrift einer Paulus-Briefsammlung, der Papyrus 46, der gemeinhin um 200 datiert wird. Er bietet die Sequenz Röm - Hebr - Kor - Eph - Gal - Phil - Kol - 1Thess, dann bricht der Papyrus ab. Aus dieser Reihenfolge (sowie als 9. Möglichkeit der Kapitulation des Codex Vaticanus) erschließt Trobisch eine zweite Briefsammlung mit vier Briefen, nämlich Röm, Hebr, 1Kor, Eph (S. 60f). Spuren dieser Sammlung entdeckt er auch in einigen bekannten textkritischen Phänomenen, z.B. dem Ende des Röm bei 14,23, der allgemeinen Adressierung in 1Kor 1,2b sowie der Auslassung der Adresse in Röm 1,7 und 1,15 (S. 63-83). Diese Sammlung von vier Paulus-Briefen nennt Trobisch wegen ihres allgemeinen Charakters "katholisch". Hinsichtlich des Hebr. hält er es für möglich, daß Paulus selbst einen nicht von ihm geschriebenen Brief durch die eigenhändige Schlußbemerkung in 13,22 empfahl (S. 117f).

In einem weiteren Kapitel bietet Trobisch eine Anzahl von Beobachtungen zur Redaktion antiker Privatbriefsammlungen (S. 84-104). Dieser Abschnitt ist nicht zuletzt auch wegen einer Fülle von Literaturhinweisen wertvoll, die dem theologischen Exegeten nicht ohne weiteres geläufig sind. Die gewonnenen Einsichten versucht Trobisch dann auf die Sammlungsgeschichte des *corpus Paulinum* anzuwenden (S. 103-132). Für die 13-Briefe-Sammlung sympathisiert der Verfasser mit der These von J. Knox (Philemon among the Letters of Paul. A New View of Its Place and Importance, Chicago 1935), wonach diese von Philemons Sklaven Onesimus veranstaltet wurde, als er Bischof von Ephesus war (vgl. HE III 36,5). Eine Parallele wäre die Publikation von Cicero-Briefen durch seinen Sklaven Tiro (Ad Fam 16).

Weitgehende Folgerungen zieht Trobisch aus der Beobachtung, daß Autorenrezensionen von Briefsammlungen erheblich stärker redigiert wurden als von Fremden veranstaltete Sammlungen. Während Trobisch Briefteilungshypothesen in Form der Verschachtelung aufgrund fehlen-

der antiker Parallelen skeptisch betrachtet, rechnet er damit, daß schon Paulus selbst chronologisch aufeinander folgende Briefe an dieselbe Gemeinde zusammenarbeitete. Trobisch versucht das am 2Kor zu zeigen (S. 123-128), den er als Sequenz von vier Schreiben versteht (1,3-2,11; 2,14-7,3; 7,4-9,15; 10,1-13,10). Der Apostel hätte vor allem Briefeingänge und Briefschlüsse gestrichen, aber auch dem Schreiben insgesamt einen allgemeineren Charakter gegeben. Diese literarkritische Operation führt allerdings gleichzeitig zu einem überraschend konservativen Ergebnis: "Falls meine Analyse des 2Kor richtig ist, so zeichnen alle Quellen, nämlich der Röm, 1Kor 16, die Apg und der 2Kor, das gleiche Bild der Ereignisse. Irgendwelche Zwischenbesuche oder Zwischenbriefe kunstvoll zu rekonstruieren, ist nicht notwendig" (S. 128).

Am Schluß steht ein Gesamtbild von Paulus als eigener Herausgeber seiner Briefe, das Trobisch ausdrücklich als äußerst hypothetisch charakterisiert (S. 128-131). Zum erfolgreichen Publizisten entwickelte sich der Apostel nach Trobischs Sicht in der gewissen Mußezeit von Ephesus. Anlaß für die Herausgebertätigkeit des Paulus war sein erster wirklicher literarischer Erfolg in Form des Gal. Davon ermutigt stellte der Apostel seine bisherige Korrespondenz mit Korinth im 1Kor zusammen. Während der folgenden Europa-Reise entstehen in den entsprechenden Gemeinden als Zusammenarbeitungen früherer Briefe 1Thess, Phil und 2Kor, schließlich als gewisser Sonderfall auch noch Röm. Während Trobisch 2Thess und die Pastoralbriefe für Fälschungen hält, läßt er die Echtheit von Eph und Kol offen. Die erste Sammlung von Paulus-Briefen stellt sich der Verfasser so vor: "Die Gesandtschaft aus Ephesus kehrt von ihrem letzten Treffen mit Paulus [Apg 20,17-38] nach Hause zurück, den Röm und den 2Kor im Reisegepäck. Der 1Kor wird wegen des gleichen Adressaten und aus chronologischen Gründen vor den 2Kor gestellt, eine Abschrift des Gal wird aus dem Archiv geholt und der Vollständigkeit halber am Ende beigegeben. Die *Ursammlung* Röm 1Kor 2 Kor Gal ist entstanden" (S. 130). Ihr wären dann in den oben beschriebenen drei Etappen die übrigen Briefe einschließlich des Hebr zugewachsen.

Der Autor hat mit einer sehr skeptischen Erwartung begonnen, mußte dann aber "die Vermutung, daß die überlieferte Form der Briefe vollständig auf tendenziöse Überarbeitung von Interpolatoren und Fälschern zurückzuführen sei", aufgeben und hat "am Ende doch zu einem viel optimistischeren Bild der historischen Verwertbarkeit eines Teiles der Paulus-Briefsammlung zurückgefunden" (S. 137). Nach seiner Hypothese der Autorenrezension von Paulus-Briefen ist gleichwohl "der biblische

Paulus nicht der historische Paulus", denn in den Briefen wurden zwar älteste Paulus-Texte verarbeitet, sie sind aber "mit der Brille des späten Paulus redigiert" (ebd.). Aber es ist fraglich, ob die Autorenrezension von antiken Privatbriefen die richtige Analogie darstellt. Die Paulus-Briefe sind zwar wirklich Briefe, tragen aber (vielleicht mit Ausnahme von Phlm) nicht privaten, sondern amtlichen Charakter. Die Schreiben wurden (wohl mehr als einmal) im Gottesdienst vorgelesen (1Thess 5,27) und schon seit früher Zeit unter den Gemeinden ausgetauscht (Kol 4,16). Die Autorenrezension müßte also sämtliche schon an verschiedener Stelle vorhandenen Ur-Briefe so erfolgreich verdrängt haben, daß uns keine Spuren von ihnen erhalten blieben. Das ist angesichts unserer breiten Überlieferung, deren "Tenazität" von K. Aland immer wieder hervorgehoben wird, schwer zu glauben.

Trobisch ist geneigt, die 13-Briefe-Sammlung erst nach der Sammlung der Ignatianen und mithin am Beginn des 2. Jahrhunderts anzunehmen (S. 114f). Aber wenn Y. K. Kim (Palaeographical Dating of P⁴⁶ to the Later First Century, Bibl 69, 1988, 248-257) Recht hätte, wäre diese Datierung zu spät. Die Erklärung der seltsamen Reihenfolge in diesem Papyrus durch Trobisch mit einer hypothetischen "katholischen" Paulus-Briefsammlung ist möglich. Man sollte aber auch noch andere Erklärungen erwägen. Könnte nicht doch eine Anordnung nach der Länge vorliegen? Das würde die Umstellung zu Eph - Gal erklären. Bei der sekundären Einordnung des Hebr müßte dann allerdings ein Fehler unterlaufen sein, weil dieser Brief etwas kürzer ist als 1Kor. Es wäre nicht das einzige Versehen im P⁴⁵. Nach wie vor ist auch der Nachweisversuch von T. Zahn erwägenswert, nicht nur Ignatius und Polykarp, sondern sogar schon Clemens von Rom habe eine Sammlung von dreizehn Paulus-Briefen gekannt (Geschichte des neutestamentlichen Kanons I, Erlangen 1888 (89, 811-839).

Ausgesprochen interessant sind Trobischs Beobachtungen zu möglichen Teilsammlungen, die man allerdings verschieden auswerten darf. Könnte die feste Sequenz Röm - Gal mit einer Sammlung in Korinth zusammenhängen? Die beiden Kor waren an diese Gemeinde gerichtet, Röm höchstwahrscheinlich in ihr geschrieben und auch für den Gal kann man das mit T. Zahn und W. Michaelis (Einleitung in das Neue Testament, Bern 1961³, 190f) erwägen. Für die Sequenz Eph - Kol denkt man natürlich an die Hypothese von der ephesinischen Gefangenschaft und die interpolierte Adresse des Eph wurde ja immer wieder mit der Entstehung einer Paulus-Briefsammlung verbunden. Die beiden Thess könnten aus dem Gemeindearchiv von Thessaloniki gekommen sein und paßten

von der Länge her hinter die zweite Teilsammlung. Entscheidend für die Frage nach dem Entstehen der 13-Briefe-Sammlung sind die Abfassungsverhältnisse der Past und eine plausible Erklärung für die Aufnahme des Phlm als einzigem privaten Kurzbrief.

Rainer Riesner

E. Randolph Richards. *The Secretary in the Letters of Paul*. Hg. von Martin Hengel und Otfried Hofius in: WUNT 2,42. Tübingen: Mohr, 1991. XII + 251 S., DM 98,—.

Der theologische Streit um die Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift findet auf verschiedenen Ebenen statt. Im Bereich des Neuen Testaments geht es in der Evangelienforschung um die Frage, wie treu Jesu Worte überliefert wurden und welchen Grad historischer Glaubwürdigkeit die in den Evangelien und der Apostelgeschichte berichteten geschichtlichen Einzelheiten haben. Bei den Briefen dreht sich alles um die "Echtheit", d.h. um die Frage, ob wir in ihnen tatsächlich Paulus und Petrus, Jakobus und Johannes u.a. "im Originalton" hören bzw. ob und in welchem Umfang sich andere "Stimmen" in die unter deren Namen bekannten Schriftstücke eingemischt haben. Haben wir es etwa bei den Korintherbriefen nicht mit zwei, sondern mit einer Briefsammlung aus drei, vier, fünf, sechs oder noch mehr Einzelbriefen zu tun? Stellt auch der Philipperbrief eine Zusammenstellung ursprünglich getrennter Schreiben dar? Für den historischen Hintergrund und damit auch für die historische und theologische Auslegung der Texte hätte das wesentliche Konsequenzen. Otto Roller hatte schon 1933 den Versuch unternommen, mittels der "Stimmenanalyse" diese Fragen zu klären. Er kam dabei zu sehr "konservativen" Ergebnissen und leistete nebenher einen enormen Beitrag zur Erforschung der Paulusbriefe als Briefe, so daß sein Buch in diesem Zusammenhang für lange Zeit zum Standardwerk arrivierte. Inzwischen sind fast 60 Jahre vergangen, und auch die Erforschung der antiken Briefe hat - nicht zuletzt durch neue Quellenfunde - enorme Fortschritte gemacht.

Der Amerikaner Ernest Randolph Richards, ein Schüler des auch bei uns bekannten E. Earle Ellis, hat 1991 eine Untersuchung über die Rolle des Sekretärs in den Paulusbriefen vorgelegt, in der er die doch meist nur recht oberflächlichen Vorstellungen von Aufgaben und Einfluß des Sekretärs beim Briefeschreiben zu differenzieren versucht. Formal betrachtet zeichnet sich die Arbeit durch eine große Menge eingearbeiteten Vergleichsmaterials (besonders und vielleicht zu einseitig aus Ciceros Brief-

wechsel) aus, das hinsichtlich der lateinischen Quellen meist im Original mit englischer Übersetzung angeboten wird. Insgesamt ist sie sehr systematisch und klar aufgebaut, wobei der deutsche Leser sich erst an das für ihn ungewohnte Gliederungsschema gewöhnen muß. Am Ende jedes Kapitels faßt Richards die wichtigsten Ergebnisse zusammen. Vier Tabellen und acht wohl als Nebenprodukte der Arbeit erwachsene Appendices vervollständigen das Buch, dem natürlich hilfreiche Register nicht fehlen.

Wichtiger aber ist der Inhalt: Richards untersucht zunächst - nach einleitenden methodischen Abklärungen - die Bedeutung des Sekretärs in der griechisch-römischen Antike (S. 15-67) mit dem Ergebnis, daß der Einsatz eines Sekretärs durchaus üblich, ja fast das Normale war. Er gelangt dabei zu wichtigen Einsichten hinsichtlich der verschiedenen Diktierarten (silben- oder satzweises Diktieren vor allem bei nichtprofessionellen Sekretären bzw. Diktat in normaler Sprechgeschwindigkeit bei speziell geschulten Schreibern; S. 25ff). Er arbeitet dabei mit Blick auf den Inhalt vier Grade der Einflußnahme des Sekretärs auf den Briefftext heraus, und zwar die Abfassung eines Briefes (1) nach wörtlichem Diktat, (2) nach detaillierten, bis in die Formulierungen gehenden Anweisungen des Autors, (3) aufgrund von nur recht allgemeinen Vorgaben durch den Autor und (4) auf Weisung des Autors, aber ohne genaue inhaltliche Vorgaben. Entscheidend ist aber: "Regardless of when, where, or through whom a letter was written, however, the sender was held completely responsible for the content and the form of the letter" (S. 67). Dabei sind auch eventuelle Fehler des Sekretärs, die vor Absendung des Briefes nicht bemerkt wurden, eingeschlossen (S. 53).

Vom Allgemeinen zum Spezielleren fortschreitend, untersucht Richards dann die Rolle des Sekretärs im Blick auf den einzelnen Brief (S. 68-127) und entwickelt Kriterien, anhand derer man die Mitwirkung eines Sekretärs feststellen kann. Das Ergebnis läßt sich hauptsächlich negativ feststellen: "... such things as *hapax legomena*, variations in diction, or deviations from established phraseology are not considered. The reason is clear: a secretary can easily account for such differences. Hence such differences may not indicate a forgery. ... Diction, grammar, and phraseology can be used to support a letter's authenticity..., but they cannot be used to deny its authenticity (S. 95). Daraus folgt, daß eventuell vorhandene "Einschübe" nur aufgrund äußerer Merkmale identifiziert werden können (S. 210 Anm. 5)! Wegen des unter Umständen weitgehenden Einflusses des Sekretärs kommt Richards zu der grundsätzlichen Unterscheidung von "author-controlled letters" und "secretary-controlled letters" (S. 98).

Der lange Anmarschweg hat sich gelohnt, und die Ernte, die aus einer Fülle von Detailergebnissen besteht, kann im abschließenden 3. Kapitel eingefahren werden. Es ist der Rolle des Sekretärs in den Paulusbriefen gewidmet (S. 128-201). Richards wendet nun die gewonnenen Erkenntnisse auf die Paulusbriefe an. Daß Paulus Sekretäre beschäftigt hat, erscheint ihm außer Frage (S. 201). Mit der Rolle des Sekretärs verbindet der Autor seine Theorie von der Entstehung der ersten Sammlung von Paulusbriefen. Denn es gilt für Paulus: "if he employed a secretary to write the letter, then a copy was likely retained" (S. 6). Das würde bedeuten, daß Paulus die Sammlung der Erstkopien seiner Briefe entweder immer mit sich führte oder bei zuverlässigen Freunden deponierte. Für beide Varianten wäre 2Tim 4,13 ein Hinweis. Richards geht aber noch weiter: Wenn dies zuträfe und wenn (die "Echtheit" der Pastoralbriefe vorausgesetzt) Lukas tatsächlich beim Tode des Paulus allein zugegen war (2Tim 4,11), dann wäre die Sammlung der Briefkopien ja wohl an ihn gefallen (S. 7 Anm. 32; S. 165 Anm. 169). Die Frage nach der Entstehung des *corpus Paulinum* müßte dann erneut überdacht werden, immerhin sprechen handfeste historische Fakten für diese Sicht der Dinge.

Am interessantesten ist es natürlich, diese Arbeitserträge auf die Pastoralbriefe anzuwenden. In der Forschung schwankt man in ihrer Beurteilung. Allgemein werden sie als das Werk eines (mehr oder weniger epigonenhaften) Paulusschülers und als bestenfalls bald nach dem Tode des Apostels, wahrscheinlicher aber erst um die Wende zum 2. Jahrhundert abgefaßt angesehen. Was die Frage der Abfassung durch einen Sekretär angeht, so gehen auch hier die Meinungen auseinander: Manche sehen in ihnen die einzigen in unserem Sinne "echten", nämlich von ihm selbst geschriebenen Paulusbriefe, während andere eine Sekretärshypothese bevorzugen. Richards vertritt - natürlich! - eine Sekretärshypothese und scheint Lukas als Schreiber zu bevorzugen (S. 193). Wie dem auch immer sei: Unter dem Aspekt der Sekretärsarbeit kann die paulinische Verfasserschaft weder bestätigt noch widerlegt werden, höchstens können Aporien in Sprache und Theologie dieser Briefe dadurch erklärt werden (S. 194).

Randolph Richards hat ein wichtiges Buch vorgelegt, das auch evangelikalerseits beachtet und verarbeitet werden sollte. Es ist mehr als nur "Munition" im Grabenkrieg der Einleitungsfragen.

Heinz-Werner Neudorfer

Weitere Literatur:

* D.A. Carson, D. Moo, L. Morris. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1992.

D. Guthrie, *New Testament Introduction*. Rev. Ed. Leicester: Apollos, 1990. 1161 S., DM 73,50.

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen:

Barry Blackburn. *Theios Anêr and the Markan Miracle Tradition. A Critique of the Theios Anêr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*. WUNT 2/40. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991. XII + 334 S., DM 98,—.

Spätestens seit L. Bielers zweibändigem Werk (*THEIOS ANER*, 1935-36) kursiert bei der Erforschung der markinischen Wundererzählungen die religionsgeschichtlich und formgeschichtlich ausgerichtete Auffassung, daß die vormarkinische Überlieferung der Wundertaten Jesu unter einem beträchtlichen hellenistisch-römischen Einfluß stand. Bei der Ausgestaltung und angeblichen Erweiterung der Wundergeschichtentradition sei die sog. hellenistische Theios Anêr Vorstellung bestimmend gewesen, wobei sich Menschen durch ihre Wundertaten als göttlich erwiesen und als solche verehrt wurden.

Blackburn unterzieht diese Hypothese einer eingehenden und kritischen Überprüfung. In drei Hauptabschnitten wird der komplexe Themenbereich untersucht: 1. Die Vorstellung des hellenistischen Theios Anêr als Wundertäter (13-96); 2. Die Gottesprädikation des Wundertäters Jesu im Mk Evg. (97-182); 3. Eine vergleichende Analyse der Wunderthemen und Wundermotive in hellenistisch-römischer, jüdischer und markinischer Ausprägung. Ergebnis dieser ausführlichen, vorsichtig argumentierten und quellensichtenden Studie ist, daß die hellenistisch-römischen Theios Anêr Vorstellungen nicht mehr zum sicheren Interpretationshintergrund der markinischen Darstellung Jesu als Wundertäter erklärt werden können (230). Dies trifft sowohl für einzelne Motive wie auch für ganze Perikopen zu. Der m.E. wichtigste Grund, den Blackburn dafür geltend macht, ist die Tatsache, daß es sich bei den sog. hellenistischen Theios Anêr Vorstellungen um weit voneinander divergierende Auffassungen handelt, die an der unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktion, der Art göttlicher Natur, den Heilungsarten und Heilungsme-

thoden des Wundertäters sichtbar werden (95, 263). Es handelt sich bei den hellenistischen Theios Anêr Vorstellungen also um keinen klar definierbaren terminus technicus z.Z. der Entstehung des Mk Evg. Blackburn fragt deshalb rhetorisch: "What is the typical miracle-working Theios Anêr?" (96). Zwar wurden verschiedene Wundertäter als von Göttern gezeugte Gottessöhne angesehen, nie jedoch ist in hellenistisch-römischen Quellen von *dem Sohn Gottes* die Rede, wobei zusätzlich noch der Monotheismus aufrechterhalten bleibt. Ferner kann bei aller Ähnlichkeit der Vorstellungen eine stringente genealogische Abhängigkeit zwischen hellenistisch-römischen Wundertäterporträts und Wundergeschichten im Mk Evg. nicht nachgewiesen werden.

Im Gegensatz hierzu ist die Vorstellungswelt des hellenistischen und palästinischen Judentums ein erwägenswerter Kontext für die Überlieferung der markinischen Wundergeschichten. Sowohl im hellenistischen und palästinischen Judentum wie auch im Mk Evg. bleibt Gott der souveräne Herrscher Himmels und der Erde. Dies gilt auch dann, wenn Gott durch einen Bevollmächtigten wirkt. M.a.W.: die monotheistische Gottesvorstellung in den markinischen Wundererzählungen sperrt sich gegen einen hellenistischen Polytheismus, zeigt jedoch Kompatibilität mit Wundererzählungen aus dem zeitgenössischen Judentum. Sowohl das Genre der Wundererzählungen (262), die Einzelmotive (vgl. vor allem das Seufzen des Heilenden, die Befehle bei Wundertaten, die Schweigebote) als auch die grundsätzliche Tatsache einer reichhaltigen jüdischen Wundertradition (229f) sprechen hierfür.

M.E. liegt in den letztgenannten Erwägungen Blackburns jedoch auch eine Unklarheit: Während er überzeugend argumentiert, daß die Apotheose eines Wundertäters nach hellenistisch-römischem Muster auszuschließen ist, geht er vor allem aufgrund der Parallelen aus dem palästinischen Judentum lediglich von der göttlichen Bevollmächtigung des Wundertäters Jesu aus (z.T. wurde Jesus, parallel zu Personen im Judentum, auch zu Gott 'assimiliert'). Zu fragen ist hier jedoch, ob Jesus durch die markinischen Wundererzählungen tatsächlich nur als Bevollmächtigter im Rahmen des Monotheismus auftrat (182). Gewiß, der monotheistische Rahmen ist unübersehbar, ebenso jedoch auch die angedeutete Göttlichkeit Jesu (vgl. die Wunderereignisse anlässlich der Taufe und der Verklärung Jesu, sein übernatürliches Wissen und vor allem seine Verknüpfung von Heilung und Sündenvergebung). Diese Aspekte sind auch im Rahmen des palästinischen Judentums keineswegs komplett erklärbar (trotz Belege aus Dan 7,13f, 11QMelch, äthHen <Sim>, IV Esr u.a.; vgl. S. 154ff). Jedenfalls bezeugt das Markusevangelium insgesamt, daß Je-

sus eben nicht zu Gott 'assimiliert' wird (92; 182), sondern im Rahmen des Monotheismus als auf dieser Welt wirkender, einziger Gottessohn verstanden wird, der u.a. auch Wunder tut. Blackburn entkräftet z.T. die eben erwähnten Vorbehalte dadurch, daß er erfolgreich zeigen kann, daß Jesus selbst Anlaß (vgl. z.B. seine filiale Beziehung zu Gott; 105f) zum urchristlichen Glauben an seine Gottessohnschaft/Göttlichkeit gab (98ff; 178f). Blackburn räumt ferner ein, daß sich die markinischen Wundererzählungen aufgrund ihrer Eingliederung in den eschatologischen Rahmen des kommenden Königreiches gegen eine vorschnelle kontextlose 'Parallelomanie' versperren. Schließlich bleibt mit Blackburn zu betonen, daß bei allem urchristlichen Interesse an den Wundertaten Jesu zumindest Mk den Leidensweg des gehorsamen Menschensohnes unzweideutig bezeugt und die Wundertaten auch dadurch ihren unverwechselbaren theologischen Rahmen erhalten (265). Die Demarkationslinie zwischen dem zeitgenössischen jüdischen Kontext und der Unableitbarkeit des markinischen Wundertatenberichts bleibt bei Blackburn jedoch unscharf.

Insgesamt ist die Arbeit ein wichtiger Beitrag zur Erforschung der Wundertaten Jesu auch hinsichtlich ihrer historischen Qualität (264). Die Mehrzahl der tragenden Argumente ist durch gute Quellenarbeit und vorsichtige Argumentationsweise überzeugend. Die Hauptergebnisse werden in zukünftigen Studien einen vorsichtigeren Umgang mit hellenistisch-römischen "Parallelen" erforderlich machen.

Hans F. Bayer

Don A. Carson. *The Gospel According to John*. Grand Rapids/Leicester: Eerdmans/Inter-Varsity Press, 1991. 715 S., \$ 29,95.

Nach seinem Kommentar zum Matthäusevangelium (Expositor's Bible Commentary, 1984) legt der evangelikale Neutestamentler an der Trinity Evangelical Divinity School einen großen Kommentar zum Johannesevangelium vor. Um es gleich vorweg zu sagen: Carson hat den besten evangelikalen Johanneskommentar geschrieben, der sich mit den anderen großen Kommentaren zum vierten Evangelium sehr wohl messen kann. C. schrieb den Kommentar nicht für Spezialisten, sondern "für alle, deren Vorrecht und Verantwortung es ist, anderen mit dem Wort Gottes zu dienen, zu predigen und Bibelstunden zu leiten" (S. 7). Und weil auch der "informierte Laie" für sein persönliches Bibelstudium von dem Kommentar profitieren können soll, wurde spezialisierte Information nur dort aufgenommen, wo sie für das Verständnis des Evangeliums

unerlässlich ist. Der Text ist für C. nicht bloßer Anlaß und Exerzierfeld zur Erprobung und Demonstration redaktionskritischer oder religionsgeschichtlicher Theorien, sondern Wort Gottes, das geglaubt und gelebt werden soll.

Der Kommentar soll ein Vierfaches leisten. Erstes Ziel ist es, den Gedankengang des Evangeliums deutlich hervortreten zu lassen. Deshalb werden keine detaillierten Wortstudien angeboten und Anmerkungen zur griechischen Syntax beschränken sich auf das notwendige Minimum. 2. wird die Diskussion mit der fast unüberschaubaren Literatur nur dort geführt, wo diese zur Erhellung der Bedeutung beiträgt. Der Kommentar soll keine Wanderkarte sein, auf der auch das letzte Detail eingetragen ist; Pastoren und Theologiestudenten sollen aber erkennen können, wo sich der Kommentator in der aktuellen Diskussion befindet. Im Kommentar zeigt sich immer wieder, daß C. hervorragend über die Sekundärliteratur informiert ist. 3. sollen Linien zur gesamtbiblischen und systematischen Theologie gezogen werden: exegetische Einzelbeobachtungen werden immer wieder mit der Frage verbunden, welche Konsequenzen sich für den christlichen Glauben als ganzen ergeben. Das heißt: was manche Kommentatoren in einem Postskript versuchen, unternimmt C. durch den ganzen Kommentar hindurch. 4. will C. (gegen den herrschenden Konsens, der christliche Leser voraussetzt) das Joh als evangelistisches Evangelium erklären (S. 8, 87-95; u.a. spielt 20.30-31 eine wichtige Rolle): Johannes schrieb sein Evangelium für die Juden in der Diaspora und für Proselyten.

Wenn der Evangelist mit evangelistischer Absicht geschrieben hat, aber auch wenn er für Gemeindeglieder schrieb, ist diese methodische Zielsetzung nicht nur richtig, sondern notwendig. Rechtfertigen müssen sich nicht solche Kommentatoren, die für "normale" Gemeindeglieder schreiben, sondern jene, die einem engen Kreis von Fachkollegen einen "Diskussionsbeitrag" vorlegen wollen.

Der Kommentierung ist eine 80-seitige Einleitung (mit einer ausführlichen Gliederung) vorangestellt. Nach einem Überblick über die Charakteristika des Joh und die historisch-kritische Diskussion, behandelt er die Fragen nach der Authentizität, der Verfasserschaft, der Abfassungszeit, der Herkunft und der Absicht des Evangeliums. C. argumentiert für die traditionelle Ansicht, daß der "Lieblingsjünger" mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus, identisch ist und dieser das Evangelium geschrieben hat. Für den Kommentar hat dies die Konsequenz, daß er nicht ständig die Rekonstruktion der Geschichte und Theologie der "johanneischen Gemeinde" beachten muß, sondern das Hauptaugenmerk darauf richten

kann, was der Evangelist über Jesus sagt (S. 81). C. entscheidet sich für eine Abfassungszeit zwischen 80-85 n.Chr. und hält eine Entstehung in Ephesus für wahrscheinlich (S. 82-87). Kapitel über die theologischen Betonungen, über das Predigen vom Joh und über die Struktur des Evangeliums schließen die Einleitung ab.

C. behandelt in der Einzelkommentierung zunächst relevante literarische und historische Fragen. Die Interpretation der einzelnen Verse folgt der New International Version (NIV) und ist in vorbildlicher Weise über grammatikalische und zeitgeschichtliche, philologische und theologische Sachverhalte informiert. Wie nur wenige versteht es Carson, präzise Exegese, integrierende theologische Argumentation und was man "disziplinierte Erbaulichkeit" nennen könnte zu verbinden und gut verständlich und immer übersichtlich darzubieten. Nicht nur Verkündiger, sondern auch Exegeten werden es ihm danken.

Eckhard J. Schnabel

Theodor Zahn. *Der Brief des Paulus an die Galater*. Mit einem Geleitwort von Martin Hengel. TVG-Reprint. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage Leipzig, 1922. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1990. VII + 301 S., DM 68,—.

Der vorliegende Band setzt die im R. Brockhaus Verlag erscheinenden Reprints der von Theodor Zahn herausgegebenen Kommentarreihe fort. Die erste Auflage von Zahns Galaterbriefkommentar erschien 1905, die mit dem Reprint wieder zugängliche 3. Auflage von 1922 enthält nur geringfügige Änderungen. Daß neuere Fragestellungen nicht diskutiert werden, ist selbstverständlich: eine aktualisierende Überarbeitung des Kommentars hätte die Diskussion um die rhetorische Form des Galaterbriefes, den Vorwurf des Antijudaismus und die Frage nach dem paulinischen Verständnis des Gesetzes stärker und nuancierter in den Vordergrund gerückt.

Zahn behandelt in der Einleitung ausführlich die Voraussetzungen, den Anlaß und die Bestimmung des Galaterbriefes: Paulus argumentiert in seinem Brief gegen die persönlichen und die theologischen Angriffe von judenchristlichen Lehrern, die in den von ihm gegründeten Gemeinden ein gesetzliches Evangelium verkündigen und dieses als das ursprüngliche und ganze Evangelium Christi und der Jerusalemer Apostel zu erweisen suchen. In der Frage, ob Paulus an ethnische Galater in Zentralanatolien schreibt (sog. nordgalatische bzw. Territorial-Hypothese) oder an die von ihm während der ersten Reise gegründeten Gemeinden im Sü-

den der Provinz Galatien (sog. südgalatische bzw. Provinz-Hypothese), entschied Zahn sich gegen den damaligen Konsens für die zweite Lösung. In den südgalatischen Städten wohnten Phrygier, Lykaonier, vielleicht einige Kelten, Hellenen, hellenisierte Asiaten, römische Bürger und Juden: "Wer sie alle zusammenfassen wollte, konnte nicht bloß, sondern mußte sie Galater nennen" (S. 12). Er betrachtet den Galaterbrief als den ältesten erhaltenen Paulusbrief, als Abfassungszeit bestimmt er den Beginn des Korinthaufenthalts während der zweiten Reise.

Zahns Kommentare verdienen immer diese Bezeichnung: er schreibt nicht mit dem Ziel, irgendeine historische oder literarische These zu beweisen, sondern arbeitet mit großer Sorgfalt und Umsicht am (griechischen) Text, um dessen Bedeutung zu erschließen. Das ist heute nicht immer selbstverständlich. Weil Zusammenfassungen der einzelnen kommentierten Abschnitte fehlen, ist es allerdings nicht einfach, die von Zahn analysierte theologische Argumentation von Paulus zu verfolgen.

Es hätte dem Reprint nicht geschadet, wenn man dem Kommentar die von Zahn vorgenommene Gliederung des Gal beigefügt hätte: 1. Die Grußüberschrift (1.1-5). 2. Der Briefeingang (1.6-10). 3. Geschichtliche Selbstrechtfertigung des Apostels (1.11-2.14). 4. Die innere Freiheit der echten Judenchristen vom Gesetz (2.15-21). 5. Überführung der Galater von der Grundlosigkeit und Verderblichkeit ihres begonnenen Abfalls (3.1-5.1). 6. Der rechte Gebrauch der christlichen Freiheit (5.13-6.10). 7. Der Briefschluß (6.11-18).

Man wird bei der Lektüre des Kommentars für einen Sachverhalt dankbar, der dem Leser neuerer Kommentare wahrscheinlich schon gar nicht mehr auffällt, nämlich die Benutzerfreundlichkeit. Zahn hat die großen Blöcke des Gal nicht weiter untergliedert, und der Fettdruck der Verszahlen innerhalb des fortlaufenden Textes, der die Kommentierung eines neuen Verses kennzeichnen soll, ist nicht immer sehr deutlich. Der Kommentar zum 5. Teil durchläuft, von nur acht Absätzen unterbrochen, 124 Seiten. Wären nicht am oberen Rand der ungeraden Seiten die jeweils kommentierten kleineren Abschnitte vermerkt, wäre der Leser, der Zahns Interpretation eines bestimmten Verses nachlesen will, völlig verloren. Aber wahrscheinlich war gerade dies der Vorteil früherer Kommentatoren: sie konnten zuversichtlicher sein als ihre heutigen Kollegen, daß ihr mit viel Akribie geschriebenes Werk nicht als *fast food* ab und zu gekostet, sondern als richtige Nahrung vollständig aufgenommen wird.

Eckhard J. Schnabel

Dies ist ein erster von zwanzig geplanten Bänden eines neuen Kommentars zum griechischen Neuen Testament. Herausgeber der Reihe und Verfasser des vorliegenden Titels ist der an der Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield (Illinois, U.S.A.) tätige neuseeländische Neutestamentler Murray J. Harris. Die Bezeichnung "Guide" statt "Commentary" weist auf die besondere Zielsetzung dieses Werks hin. Es will nicht mit den großen vornehmlich für den Spezialisten angelegten Kommentaren in Konkurrenz treten, sondern richtet sich in erster Linie an den Studenten (oder den Exstudenten bzw. Pastor), der lediglich über elementare Griechischkenntnisse verfügt, aber von einer rein grammatischen Analyse zu einer gründlichen Exegese und einer fundierten homiletischen Auswertung des Textes vordringen möchte. Alle hierfür benötigte Information will ihm der "Exegetical Guide" bereitstellen; dieser umfaßt - nebst einer Einführung in Zielsetzung, Aufbau und Methodik im Vorspann - folgende Teile (vgl. Seite II): A. In einem auf das Relevante beschränkten einleitenden Teil finden sich wichtige Hinweise zu Verfasserschaft, Datierung, Anlaß und Absicht sowie eine kurze Gliederungsübersicht zu dem betreffenden Buch, ebenso eine kleine Auswahl besonders zu empfehlender Kommentare.¹ B. Den Hauptteil bilden die detaillierten exegetischen Erläuterungen zu jedem Sinnabschnitt. Diese bestehen aus sechs Rubriken: (1) griechischer Grundtext (der dritten Auflage des *Greek New Testament*² entnommen); (2) ein kommentiertes vornehmlich semantisch orientiertes Textschaubild (z.T. auch ins Englische übersetzt); (3) zu jeder Wortgruppe ("phrase") eine detaillierte Behandlung aller exegetisch relevanten textkritischen, lexikalischen und grammatischen Fragen (einschließlich Formenbestimmung) sowie der sich anbietenden Lösungsmöglichkeiten im Umgang mit strittigen Punkten der Exegese, wobei ständig auf die Standardwerke (Grammatiken, Lexika, theologische Wörterbücher, wichtige Kommentare, Aufsätze, Monographien und Übersetzungen usw.) verwiesen wird; (4) eine Übersetzung sowie eine "expanded paraphrase" (eine idiomatische Übersetzung, in der häufig zum besseren Verständnis im Grundtext lediglich Impliziertes

1 Zu Kolosser: Lightfoot, Moule, Lohse und O'Brien.

2 Bis auf bestimmte Punkte der Groß- und Kleinschreibung und der Zeichensetzung mit der 26. Auflage von Nestle-Aland identisch.

explizit zum Ausdruck kommt) des jeweiligen Abschnitts, in die die Ergebnisse der Exegese einfließen³; (5) für die meisten Abschnitte eine Auflistung sich aus dem Text ergebender exegetischer und biblisch-theologischer Themen, deren genauere Untersuchung empfohlen wird⁴, mit detaillierten Literaturangaben zu jedem Thema (gute Einführungen in die Thematik sind mit Asteriskus versehen); (6) homiletische Anregungen, die den Weg vom griechischen Text zu einer exegetisch sauber begründeten Verkündigung erleichtern sollen (häufig Gliederungspunkte für Auslegungspredigten, aber auch Hinweise für Themapredigten)⁵.

C. Den Abschluß bilden eine Übersetzung und eine "expanded paraphrase" des ganzen Buches sowie eine detaillierte schematische Darstellung von Inhalt und Gliederung.⁶ In einem Glossar werden schließlich grammatische und rhetorische Begriffe erklärt.⁷

Wissenschaftliche Gründlichkeit (auch bezüglich sprachwissenschaftlicher Aspekte, was mich als Sprachkundler besonders freut), Klarheit der Darstellung und Ausdrucksweise sowie Praxisorientiertheit (auch wohltuendes geistliches Engagement) zeichnen das vorliegende auch typographisch gelungene Werk von Professor Harris aus. Sicher ließe sich der eine oder andere Aspekt der Grundkonzeption oder auch der Durchführung kritisieren (z.B. scheinen mir die abschnittübergreifenden Bedeutungskomponenten [Textlinguistik/Diskursanalyse] zu kurz zu

3 z.B. Kol 1,1f:

Übersetzung:

¹ Paul, an apostle of Christ Jesus by the will of God, and Timothy our brother, ² to the people of God in Colossae, faithful brother in Christ. Grace and peace to you from God our Father."

"Expanded paraphrase":

¹ This letter comes from Paul the special envoy of Christ Jesus commissioned by the will of God, and from our brother and colleague Timothy, ² to the people of God in Colossae, who are brothers in the fellowship of Christ and faithful to God. May the grace and peace that come from God our heavenly Father be your portion."

4 Zu Kol 1,1-2: "1. Apostleship in the NT (1:1)"; "2. The Ancient Letter (1:1-2)"; "3. The "In Christ" Formula (1:2)"; "4. NT Benedictions (1:2)"; 5. "The Fatherhood of God (1:2)". Zu jedem Thema werden 6-12 Titel Spezialliteratur angegeben.

5 Z.B. zu Kol 1,3-8 u.a.:

"The Gospel (1:5b-7a)

1. Its content: hope (v. 5b), truth (v. 5b), and grace (v. 6b)

2. Its operation: fruit-bearing and growth (v. 6a)

3. Its reception: hearing (vv. 5b, 6b), apprehending (v. 6b) and learning (v. 7a)".

6 Zu Kolosser siebenseitig.

7 Z.B. "Linear", "Litotes".

kommen). Doch wer diesen Band sorgfältig durcharbeitet, geht zweifellos bei einem Meister seines Faches in die Lehre, wozu ich jeden an solider Grundtextauslegung und schriftgemäßer Verkündigung Interessierten ermutigen möchte. Andererseits ist zu bedenken, daß uns eine allzu ausgedehnte Abhängigkeit von solchen an sich nützlichen Hilfen (wie von Sekundärliteratur überhaupt) gar leicht um jene gottgeschenkte Entdeckerfreude bringt, mit der uns die selbständige exegetische und homiletische Arbeit immer wieder zu überraschen weiß.

Heinrich von Siebenthal

Weitere Literatur:

G. Maier. *Lukas-Evangelium 1. Teil* (Edition C - Bibelkommentar zum NT Bd. 4). Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1991. 448 S., DM 39,80.

Die Kommentare dieser Reise sind bekanntlich allgemeinverständlich gehalten. Maier bietet zum vorliegenden ersten Teil der zwei Bände über das Lukasevangelium eine sehr knappe, aber informative und gut selektierte Einleitung zum Lk Evg. Außer dem Inhaltsverzeichnis wird keine Gliederung und vor allem kein Gedankenaufbau der Einzelperikopen vorgenommen. Nach dem Format der Kommentarreihe stehen die Einzelaussagen (hier mit Beachtung des besonderen Akzents des Lk Evg.) und die Gedankenanstöße für Bibelarbeiten mit dem Ziel der praktischen Anwendung im Vordergrund.

Die Kommentierung ist durch Verständlichkeit, Querverweise und Beachtung des alttestamentlichen Hintergrunds ausgezeichnet. Besonders die einleitenden Vorschläge zu den Bibelarbeiten helfen, die praktisch-relevante Aussage des Lk Evg. in den Blick zu bekommen.

Hans F. Bayer

O. Betz. *Was wissen wir von Jesus?* (TVG, Erw. Neuauflage). Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1991.

J. Nolland. *Luke I. Luke 1-9:20* (WBC 35A). Dallas: Word Books, 1989.

P. Schenk. *Bist du, der da kommen soll? Christuszeugnisse im Alten Testament* (ABC-Team). Gießen: Brunnen, 1991.

H. Binder. *Der Brief an die Philipper*. (CLS). Basel/Sursee: Brunnen/CLS Verlagsteam, 1990.

4. Zeitgeschichte und Archäologie:

Frederick F. Bruce, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum* (herausgegeben von Eberhard Güting), Gießen/Basel: Brunnen, 1991. 190 S., DM 34,—.

Charles K. Barrett - Claus-Jürgen Thornton, *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments*, UTB 1591, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2. erw. Aufl. 1991, XXXIV + 413 S., DM39,80.

Der Nestor der evangelikal Neutestamentler F.F. Bruce (1910-1990) hat nicht nur die neutestamentliche Forschung durch seine Beiträge gefördert, sondern auch immer wieder einem weiteren Kreis mit Veröffentlichungen gedient. So erschien das englische Original des anzuzeigenden Buches (*Jesus and Christian Origins Outside the New Testament*, London 1974) in einer Reihe mit dem Titel "Knowing Christianity". Es ist dem Brunnen Verlag zu danken, daß er sich zu einer deutschen Ausgabe entschlossen hat, denn es gibt sonst keine vergleichbare Behandlung des relevanten Materials. Die Veröffentlichung ist in einer Zeit von besonderer Aktualität, in der in den Vereinigten Staaten einflußreiche Gruppen die Kanonisierung des Thomas-Evangeliums fordern und bei uns ein Machwerk wie "Verschlußsache Jesus" (Verfasser M. Baigent und R. Leigh, Droemer-Knaur, München 1991) auf den Bestsellerlisten steht (kritisch R. Riesner, *Jesus in den Schriftrollen von Qumran?*, BiKi 47/1, 1992).

Bruce behandelt die Zeugnisse antiker heidnischer Autoren, des jüdischen Historikers Flavius Josephus (einschließlich des slawischen Josephus), die rabbinische Überlieferung, die Qumran-Schriften, die apokryphen Evangelien und schließlich den Koran sowie die islamische Tradition. Ein allerdings sehr knappes Kapitel über das Zeugnis der Archäologie rundet die Darstellung ab. Manche der außerneutestamentlichen Zeugnisse sind für uns insofern wertvoll, als sie unabhängige Evidenz für einige Grunddaten der Geschichte Jesu darstellen. Weithin allerdings bringt die Prüfung negative Resultate, das Neue Testament bleibt unsere beste und reichste Quelle. Das Kapitel über Qumran fällt insofern aus dem Rahmen, als wir dort ja, mit Ausnahme der umstrittenen 7Q-Papyri, keine direkten Hinweise auf Jesus und das frühe Christentum haben. Die Funde sind aber äußerst wichtig als jüdischer Hintergrund für das Neue Testament, nicht zuletzt zur Illustration zeitgenössischer Messiaserwartungen. Die Kontroverse über mögliche Fragmente christlicher Schriften in der 7. Höhle von Qumran wird von Bruce mit keinem Wort erwähnt. Hier kann sich der Interessierte demnächst im Be-

richtsband über ein Symposium informieren, das im Oktober 1991 an der Katholischen Universität Eichstätt stattfand (B. Mayer, Christliches in Qumran?, Eichstätter Studien NF 32, Regensburg 1992).

Gelegentlich merkt man, daß das Buch von Bruce schon vor fast zwanzig Jahren abgeschlossen wurde. So datiert er etwa ohne jede Diskussion das römische Judenedikt des Claudius (Apg 18,2; Sueton, Claud 25,4) auf 49 n.Chr. (S. 11f), während hier heute heiße historische Kämpfe ausgefochten werden (G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie, Göttingen 1980). Die Annahme, Lukas habe die Apostelgeschichte für den römischen Prozeß des Paulus und also um 62 n.Chr. verfaßt (S. 20), wurde von Bruce in einer seiner letzten Veröffentlichungen zugunsten einer späteren Datierung aufgegeben (The Book of the Acts, Grand Rapids 1988, 6-13). Eberhard Güting hat bei seiner Bearbeitung nur sehr zurückhaltend in den Text eingegriffen und vor allem Literatur nachgetragen. Da er aber selbst ein ausgewiesener Sachkenner ist, wünscht man sich von ihm in den kommenden Auflagen eine erweiterte Revision des Buches, einen Bruce-Güting also. Dann sollten auch Register beigegeben werden.

Eine ausgezeichnete Ergänzung zur kommentierten Zusammenstellung antiker Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum stellt die Quellensammlung von C.K. Barrett dar. Sie kam 1956 auf Englisch (The New Testament Background. Selected Documents, London 1956) und 1959 auf Deutsch heraus (Die Umwelt des Neuen Testaments. Ausgewählte Quellen [herausgegeben und übersetzt von Carsten Colpe], WUNT 4, Tübingen 1959). 1986 erschien eine wesentlich erweiterte englische Ausgabe. Die Quellen sind in dreizehn Kapiteln geordnet (das römische Imperium, die Papyri, die Inschriften, die Philosophen, Gnosis und Gnostizismus, die Mysterienreligionen, die Geschichte der Juden, die rabbinische Literatur und das rabbinische Judentum, Qumran, Philo, Josephus, Septuaginta und Targum, die Apokalyptik). Register erschließen das reichhaltige Werk.

Der Anteil von Claus-Jürgen Thornton, der sich schon mit seiner von Martin Hengel angeregten Dissertation (Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen, Tübingen 1991; vgl. dazu die Rezension in diesen Band, S. 154-159) als guter Kenner der antiken Quellen ausgewiesen hat, geht über bloße Übersetzungsarbeit deutlich hinaus (S. XVI-II). So stammt von ihm eine in ihrer Kürze ausgezeichnete Einführung in die wichtigsten kritischen Ausgaben und Übersetzungen der relevanten Quellen (S. XXII-XXXIV). Auch wurden der deutschen Ausgabe noch einige weitere wichtige Texte hinzugefügt wie die Synagogen-Inschrift

von Aphrodisias (Gottesfürchtigen-Problematik), das erst 1976 gefundene Monumentum Ephesenum (ein für die Kosten der Paulus-Reisen wichtiges Zollgesetz) und Auszüge aus einem noch immer nicht publizierten vermutlichen Brief des "Lehrers der Gerechtigkeit" (S. 66-69.261f). Natürlich hätte man sich noch manches berücksichtigt wünschen können, so fehlen die Inschriften, die für den cyprischen Prokonsul Sergius Paulus (Apg 13,6-12) heranzuziehen sind. Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß der Barrett-Thornton als unverzichtbares Arbeitsmittel in die Hand jedes Theologen gehört, der ernsthaft exegetisch arbeitet.

Rainer Riesner

Bargil Pixner. Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse. Hrsg. von Rainer Riesner (Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte, Bd. 2 TVG). Giessen, Basel: Brunnen 1991. 435 S., DM 48,—.

In der neuen, von C.P. Thiede und R. Riesner herausgegebenen Reihe "Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte", ist mit diesem Band gleich zu Beginn eine Sammlung verschiedener Aufsätze erschienen, die mit Sicherheit die Aufmerksamkeit vieler Neutestamentler, Israelreisender und auch einfacher Bibelleser finden wird, soweit sie an der historischen Einbindung der Evangelienberichte näher interessiert sind. R. Riesner als Herausgeber ist es zu danken, daß er damit die Arbeit von B. Pixner einer größeren Öffentlichkeit auch im evangelischen Raum zugänglich macht.

B. Pixner (OSB), im März 1991 70 Jahre alt geworden, wirkt seit ca. 20 Jahren als Dozent für Archäologie und Landeskunde an der Theologischen Fakultät der Dormitio-Abtei in Jerusalem und Tabgha. Seine spezielle Ortskenntnis und gründliches Quellenstudium ermöglichten ihm teils neue, teils vertiefende Zugänge zum Verstehen vieler ntl. Texte. Manchen Israelreisenden ist er auch als Führer von Pilger- und Besuchergruppen in eindrucklicher Erinnerung.

In einer Einführung stellt der Herausgeber Person und Werk des Autors vor (S. 9-22). Die aufgenommenen 25 Aufsätze sind größtenteils Überarbeitungen oder Neufassungen früherer Veröffentlichungen. Vier Beiträge waren bisher unveröffentlicht (Nachweis S. 392). Die Thematik ist in fünf Kapitel unterteilt: I. Die Geburt des Messias (1. Die Nazoräer, Bethlehem und die Geburt Jesu; 2. Maria im Hause Davids), II. Der

Messias in Galiläa (3. Wege Jesu um den See Genezareth; 4. Tabgha, der Eremos des Herrn; 5. Die Kirchen der Brotvermehrung; 6. Rätselraten um die Synagogen von Kafarnaum; 7. Auf der Suche nach Betsaida; 8. Kursi und das Land der Gerasener), III. Essener und Nazoräer (9. Kupferrolle von Qumran; 10. Die Batanäa als jüdisches Siedlungsgebiet; 11. Bethanien jenseits des Jordan; 12. Das Essener-Quartier in Jerusalem), IV. Der Messias in Jerusalem (13. Bethanien bei Jerusalem - eine Essener-Siedlung? 14. Das letzte Abendmahl Jesu; 15. Wo lag das Haus des Kaiphas? 16. Das Prätorium des Pilatus; 17. Die Zisterne des Jeremia; 18. Die historische Via Dolorosa), V. Die Gemeinde des Messias (19. Die apostolische Synagoge auf dem Zion; 20. Essener-Viertel und Urgemeinde; 21. Jakobus, der Herrenbruder; 22. Maria auf dem Zion; 23. Simeon Bar-Kleopha, zweiter Bischof Jerusalems; 24. Die Jerusalemer Essener, Barnabas und der Hebräerbrief; 25. Lukas und Jerusalem).

Was die Beiträge miteinander verbindet, ist zunächst eine andersartige Bewertung der Quellenlage, als sie sonst in der historisch-kritischen Forschung und der frühen Kirchengeschichtsschreibung zu beobachten ist. Den altchristlichen Traditionen wird mehr Vertrauen entgegengebracht. So wird z.B. der Pilgerbericht der Egeria auch in den Teilen ernst genommen, die nur aus der späteren Überlieferung des Petrus Diaconus bekannt sind, und den Aussagen der Kirchenväter und anderer antiker Schriftsteller, die sich auf Lokaltraditionen stützen (z.B. Origenes, Hieronymus, Julius Africanus, Justin der Märtyrer) oder frühere Autoren zitieren (Eusebius), wird mehr Gewicht beigemessen. Insbesondere aber nehmen die Familientraditionen im Verwandtenkreis Jesu eine wichtige Stellung ein. Dieses ist jedoch nicht zuerst in der katholischen Lehrtradition begründet, in welcher der Autor beheimatet ist. Vielmehr baut solches Vertrauen auf der in den vergangenen Jahren entdeckten und weithin bestätigten Existenz judenchristlicher Gemeinden auf, die vom 1. bis zum 5. Jh. n.Chr. kontinuierlich ihre Spuren im Land hinterlassen haben. Auch wenn die Interpretation und Zuordnung der ihnen zugeschriebenen Symbole noch umstritten ist, so stellen sie doch einen entscheidenden Faktor für die Weitergabe frühester Traditionen dar. Vorbyzantinische Überlieferungen dürfen nicht länger mit dem grundsätzlichen Vorurteil der Unzuverlässigkeit behaftet werden. Vielmehr ist begründet damit zu rechnen, daß ursprüngliche Überlieferungen aus dem Kreis um Jesus in den mit der Jerusalemer Urgemeinde und verwandten messianisch-jüdischen Bewegungen verbundenen Gruppen zuverlässig weitergegeben wurden.

Dazu gesellt sich die an deutlichen Hinweisen festgemachte Behauptung einer engen Beziehung zwischen Essenern und Urchristentum, ja

schon einer Verbindung der Familie Jesu und auch Johannes d.T. zu der jüdischen Frömmigkeitsbewegung (vgl. Beiträge 2, 11, 12, 13, 14, 20, 24). Eine gründliche Durchsicht der Qumranschriften, insbesondere eine geniale Interpretation der erst jüngst veröffentlichten Kupferrolle (Beitrag 9), weist viele Zusammenhänge und Gemeinsamkeiten zwischen Essenern, Jesus, seinen Anhängern und der späteren Urgemeinde auf.

Weiter wird die Gesamtschau auch von einer klärenden Deutung des Nazoräer-Begriffs getragen (vgl. die Beiträge 1, 10, 11), der nicht von Nazareth, sondern nach Jes 11,1; 60,12 von *nezär*, dem hebr. Wort für "Sproß" (Davids) abgeleitet wird. Dieses Symbol sei Merkmal der davidischen Nachfahren nach der späten Rückkehr aus dem Exil und ihrer Ansiedlung zunächst in der Batanäa gewesen. In manchen Ortsnamen dieser Sippensiedlungen (wie Nazareth) hätte es sich (neben dem Sternsymbol, s. Ortsnamen wie "Kochaba") niedergeschlagen. Durch die enge verwandtschaftliche Beziehung zwischen den Nazoräern Nazareths und Jesus (der Herrenbruder Jakobus und -vetter Simeon waren maßgebliche Führer der Urgemeinde; vgl. die Beiträge 21, 23) kam es zur Synonymität von Nazoräern und Judenchristen. Das *Nezär*-Symbol fand sich in der Folgezeit entsprechend hauptsächlich an von Judenchristen verehrten Stätten (z.B. Nazareth, Kafarnaum, Kursi).

Schließlich kommt eine detaillierte Vertrautheit mit den zeitgeschichtlichen und örtlichen Verhältnissen sowie der direkte Kontakt mit verschiedenen Archäologen, die an den Ausgrabungen der vergangenen Jahre beteiligt waren, zum Ausdruck. Dabei hat B. Pixner an einzelnen Ausgrabungen selbst mitgewirkt und war u.a. verantwortlich für die Beendigung des Streits um die Lokalisierung Betsaidas und den Beginn der Grabungsarbeiten dort auf et-Tell (Beitrag 7).

Unter solchen Voraussetzungen erfahren die verschiedenen örtlichen Traditionen eine ungeahnte Aktualität: Die historische Wahrscheinlichkeit der Lokalisierung der Bethlehemmer Geburtsgrötte und der Jerusalemmer Grabeskirche (bei beiden ist auch die Übung Hadrians von Bedeutung, durch seine Tempelbauten bewußt die heiligen Stätten der Judenchristen zu paganisieren) ist damit ebenso deutlich wie die der Verkündigungsgrotte in Nazareth und dem Petrushaus in Kafarnaum. Die Wege Jesu am See Genezareth bis hinauf nach Tyrus und Sidon und hinüber in die Dekapolis und (so die entscheidende These in Beitrag 11) die Batanäa sind nicht länger nur unter theologischen Gesichtspunkten zugänglich. Die essenischen Quellen in Verbindung mit Josephus erlauben ein brisantes messianisch-politisches Verständnis, das für den Weg Jesu ans Kreuz ein erweitertes Verständnis ermöglicht.

Für Jerusalem rücken insbesondere die Orte der Passion Jesu in ein neues Licht. Dies beginnt bei Bethanien, dem Wohnort des Lazarus und seiner Schwestern Maria und Martha, die in Verbindung mit den Essenern gesehen werden (Beitrag 13), geht weiter beim Ort des letzten Abendmahls, für den überzeugende Argumente für die Stätte aufgeführt werden, an der heute das Coenaculum und das Davidsgrab gezeigt werden (Beitrag 14) und bei der Lokalisierung des Kaiphas-Palastes an der Stelle der Assumptionistenkirche St. Peter in Gallicantu (Beitrag 15). Der Streit um die Lokalisierung des Prätoriums, wo Jesus vor Pilatus stand, wird eindeutig weder zugunsten der Antonia-Burg an der Nordwestecke des Tempelplatzes noch des Herodes-Palastes an der Stelle der heutigen Zitadelle beim Jaffator gelöst. Vielmehr erweist sich aufgrund der ältesten Quellen mit Unterstützung durch die Madabakarte Jerusalems und den jüngsten Fund der Fundamente der Nea-Kirche das Gelände unter der heutigen Jeshiwat Porat-Josef und der Jeshiwa Hakkotel als Ort des alten Hasmonäer-Palastes, in dem die jüdischen Prokuratoren ihre öffentlichen Amtsgeschäfte vorzunehmen pflegten (Beitrag 16). Von solcher Lokalverschiebung gegenüber den in der Vergangenheit üblichen Traditionen ist natürlich auch der Verlauf der Via Dolorosa betroffen, deren Geschichte im Beitrag 18 nachgezeichnet wird. In diesem Zusammenhang werden auch die wesentlichen Erkenntnisse der jüngsten Ausgrabungen unter der Grabeskirche für die Lokalisierung des Golgathahügels und des Grabes Jesu dargelegt. Das letzte Kapitel enthält schließlich Aufsätze, die vor allem das Verhältnis zwischen Essenern und Urgemeinde auf dem Zionsberg beleuchten und die Entwicklung der frühen Kirche mit ihren verschiedenen Interessengruppen auf dem Hintergrund der lukanischen Apostelgeschichte verständlicher machen.

Für den evangelischen Leser erscheinen manche Aussagen des Buches sicher zu sehr von der katholischen Tradition vorgeprägt. Manche Züge wirken tatsächlich eher erbaulich-romanhaft als historisch ermittelnd (z.B. S. 27). Dies hängt freilich damit zusammen, daß der Ort der Erstveröffentlichung eines Teils dieser Aufsätze keine wissenschaftlichen Fachzeitschriften sind. Auch die Betonung der Marien tradition wird beim protestantischen Leser wohl weniger Gefallen wecken. Dennoch sind auch die Ausführungen z.B. zur Tradition der Dormitio-Kirche auf dem Zionsberg im Blick auf ihren Ursprung bei Maria bedenkenswert (Beitrag 22) und nicht einfach von der Hand zu weisen. Die Vertrauenswürdigkeit der ältesten Quellen einmal vorausgesetzt, muß ihnen auch entsprechende Aussagekraft beigemessen werden. Wenn diese durch die zahlreichen archäologischen Hinweise unterstützt wird, müs-

sen die daraus gezogenen Schlüsse, auch wenn sie teilweise mehr oder sogar explizit hypothetisch wirken, sorgfältig geprüft werden. Dafür den Anstoß und das Material zu bieten, ist ein wesentliches Verdienst dieser Aufsatzsammlung.

Im Anhang finden sich eine "Zeittafel der öffentlichen Tätigkeit Jesu" mit entsprechender Zuordnung der Evangelienberichte und einer auf der Orts- und Zeitkenntnis beruhenden "Begründung dieser Chronologie", weiter eine Bibliographie der Veröffentlichungen des Autors, Bildtafeln mit wichtigen Belegen für die Aussagen im Text, sowie Stellenregister zu Bibelstellen, Pseudepigraphen, Qumranschriften, rabbinischer Literatur, jüdisch-hellenistischem Schrifttum, griechisch-römischen Schriftstellern, ntl. Apokryphen, Kirchenvätern und Pilgerberichten, weiter ein geographisches Register, Personen- und Sachregister und ein Autorenregister. Die nicht wenigen hilfreichen Abbildungen und Kartendarstellungen werden abschließend aufgelistet und ihre Fundstellen belegt.

Claus-Dieter Stoll

Weitere Literatur:

K. Berger. *Historische Psychologie des Neuen Testaments*. (SBS 146/47) Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991.

C.P. Thiede und K. Curtis (Hrsg.). *Kirche in den Kinderschuhen. Die Anfänge des Christentums in Bildern und Texten*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1991. 96 S.

Systematische Theologie

Albrecht Peters. *Kommentar zu Luthers Katechismus, Band 2: Der Glaube - Das Apostolikum* -. Hg. von Gottfried Seebaß. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 266 S., DM 38,—.

In dem posthum erscheinenden, mehrbändigen Kommentarwerk zu Luthers Katechismen aus der Feder des früheren Heidelberger Systematikers und Lutherforschers Albrecht Peters wird eine ausführliche und am Detail orientierte Erklärung der zentralen reformatorischen Schriften Luthers vorgelegt. Die beiden wesentlichsten systematischen Dokumente der lutherisch-reformatorischen Theologie werden damit neu ins Blickfeld gerückt.

In einem einleitenden Kapitel wird Luthers Verständnis des Apostolikums im Kontext der Credo-Tradition der abendländischen Christenheit eruiert, bevor dann in drei weiteren Kapiteln die entsprechenden Artikel des Apostolikums in ihrer Erklärung durch den Reformator untersucht werden. Durchgängig werden die einzelnen Elemente des altkirchlichen Symbols unter Bezugnahme auf ihre jeweilige Tradition besprochen. Es wird ferner gezeigt, daß und wie Luther diese Tradition aufnimmt und wie er im gegebenen Fall neue Akzente setzt. Dadurch gewinnt der Leser einen Einblick in den ursprünglichen Aussagegehalt und den Problemhorizont der einzelnen frühen Bekenntnisformulierungen und kann auf diesem Hintergrund die Aussagen Luthers einordnen.

Indem der Autor in seiner Darstellung dem apostolischen Symbol entlanggeht, erlaubt er dem Leser gleichsam nebenbei einen direkten Zugriff auf die Aussagen zu einer bestimmten Stelle des Symbols bzw. zur Erklärung Luthers. Durch die häufige und gut belegte Bezugnahme auf die altkirchliche und mittelalterliche Tradition wird selbst ein Weg zu den Quellen aus diesen Epochen gebahnt.

Die Darstellung ist insgesamt sehr ausgewogen, sachlich und bei aller Informationsfülle übersichtlich. Der Reformator wird häufig zitiert, wobei immer wieder Querverbindungen zu Äußerungen an anderen Stellen gezogen werden und in einigen Fällen auch Entwicklungen und biographische Zusammenhänge des Reformators erkennbar werden. Auch die katechetische Absicht, die Luther mit den Katechismen verfolgt, und die konkrete Gestalt, die diese findet, wird bei den einzelnen Artikeln herausgearbeitet, so daß sowohl die theologische als auch die praktische Perspektive seiner Erklärungen erkennbar wird.

Ein Desiderat bleiben Ausführungen zur Relevanz des Reformators für die Gegenwart. Auf Problemstellungen unserer Zeit wird nur vereinzelt Bezug genommen. Auch das Problem, daß unsere Zeit ganz andere Verstehensraster hat als Luther, und daß diese das Verständnis vor allem des Wirklichkeitsgehaltes der einzelnen Aussagen des Apostolikums wie auch der Katechismen Luthers - und im tiefsten Sinne auch der Schrift - betreffen, wird nicht diskutiert. Dadurch unterbleibt der Versuch, die reformatorische Theologie für die Gegenwart fruchtbar zu machen, es sei denn, man versteht das Buch als ganzes als einen solchen Versuch. Auf jeden Fall wird Luther nicht herangezogen, die gegenwärtige, nachkantische Theologie zu hinterfragen. Es sind vielmehr deren Raster, die den Autor vereinzelt dazu führen, Luther in seinem von einer biblischen Wirklichkeitssicht getragenen Denken Naivität zu unterstellen oder biblische Berichte oder Aussagen als mirakelhaft oder mythisch zu bezeichnen. Gleichwohl darf man sagen, daß derjenige, der den Reformator anhand seiner Katechismen wirklich hören will, bei dem vorliegenden Werk nicht vergeblich anklopft.

Bernhard Kaiser

Rolf Hille. *Das Ringen um den säkularen Menschen: Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen*. Gießen: TVG Brunnen, 1990, 614 S., DM 54,—.

Titel und Untertitel von Rolf Hilles Inauguraldissertation zeigen sehr gut, worum es sowohl Heim als auch seinem Bearbeiter geht: Die gewaltige gedankliche Arbeit Heims gilt nicht theoretischen Problemen, sondern konkreten Menschen. Heim wollte nicht nur in Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft, sondern auch, und nicht weniger engagiert, angesichts der Herausforderungen des deutschen Idealismus und der asiatischen Hochreligionen Christus bezeugen. Hille gibt damit dem Leser fundiert Einblick in eine weniger bekannte Seite von Heims Theologie.

In den beiden ersten Kapiteln werden wir von der Biographie Heims her mit der Stoßrichtung seiner theologisch-missionarischen Leidenschaft bekanntgemacht. Heim fand persönlich zu Christus durch die Verkündigung von Elias Schrenk, und die Bekehrung hat nicht nur für sein Leben, sondern auch für seine apologetisch-missionarische Theologie Schlüsselfunktion. Hille kommt im Lauf seiner Analysen wiederholt darauf zu sprechen. Das Gegenüber zwischen dem heiligen Gott und dem durch Christus gerechtfertigten Sünder sieht Heim sowohl im Idealismus

als auch im Buddhismus nicht nur verwischt, sondern geleugnet und durch eine Identitätsmystik ersetzt. Geleugnet wird damit auch die Schuld, geleugnet eine letzte Verantwortung jedes Menschen und das unbedingte Sollen, das nach Heim sich in jedem Gewissen kundtut. Hille zeigt gut, wie sehr dabei das Denken Heims plakativ und energisch die großen und unvereinbaren Gegenstände herausstellt.

Säkularismus ist für Heim eines dieser wuchtig in den Raum gestellten Grundworte. Er bedeutet nicht nur Loslösung, sondern letztlich Empörung gegen den heiligen Gott (vgl. Kap. 3). Der Ausdruck zeigt wie andere Grundworte, daß es für den engagierten Christen und Missionar Heim ein neutrales Verhalten Gott gegenüber nicht gibt. Auch das Ringen um Sachlichkeit und Objektivität, das Heims Arbeit so sehr kennzeichnet, kann daran nichts ändern. So stehen wir vor einer uns oft ungewohnten Begrifflichkeit, denn wir würden ja Idealismus, Buddhismus und Hinduismus nicht unbedingt als Erscheinungen des Säkularismus bezeichnen. Hille hat recht, wenn er diese Überdehnung der Begriffe beanstandet. Sie liegt auch in Heims Verständnis des Mystizismus vor (vgl. Kap. 4 und 6). Sowohl der deutsche Idealismus als auch die asiatischen Hochreligionen sind für Heim mystizistisch, und das, weil sie beide, wenn auch in verschiedener Weise, den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch leugnen. In dem Sinn sind nach Heim auch beide pantheistisch. Dabei spielt es keine Rolle mehr, ob das Ich vergottet wird wie im Idealismus, oder geleugnet wie im Brahmanismus. Hille zeigt das in Kapitel 4.

Vorgängig wird in Kap. 3 der Leser auch mit der missionarischen Apologetik Heims bekannt gemacht. Heim weiß, daß man dem Menschen den Glauben nicht andemonstrieren kann und das auch nicht darf. Dagegen soll man seinen Denkwegen folgen und sie bis in die letzten Konsequenzen hinein radikalisieren. So zeigt sich das unhaltbar Aporetische und letztlich aussichtslos Nihilistische in den Selbsterlösungsversuchen des säkularen Mystizismus in Ost und West. Die Apologetik hat demnach vorbereitenden Charakter. Es wird damit nicht die Denknwendigkeit, wohl aber die Denkmöglichkeit des Christentums erwiesen und so der Boden für das Kerygma vorbereitet. Dieses muß, in Kraft gesetzt durch die historisch geschehene Erlösungstat von Kreuz und Auferstehung, den Menschen in seinem Gewissen treffen. Es zeigt ihm seine Schuld und den Weg zur Vergebung (vgl. Kap. 5).

Kapitel 8 gilt der kritischen Würdigung Heims. Man wird Hille zustimmen, wenn er es beanstandet, daß Heim verschiedene grundlegende Begriffe recht eigenwillig und zudem unscharf braucht, und damit verbunden eben auch öfters zu sehr pauschalisiert. Hille weist zum Ver-

gleich auf Hans Küngs Umgang mit den Religionen hin, der differenzierter ist - und auf Gogartens Unterscheidung zwischen der im Christentum begründeten und somit zu bejahenden Säkularisierung und dem sich verabsolutierenden widergöttlichen modernen Säkularismus. Im Anschluß an den Heim-Schüler Friso Melzer und im Gegensatz zu Heim selbst unterscheidet auch Hille zwischen echt christlicher personaler Mystik und der selbtherrlichen Identitätsmystik. In den Schlußthesen wird dann aber Heim doch recht positiv gewürdigt. Persönlich hätte ich das noch stärker getan. Ich gestehe, daß mir das radikale Entweder-Oder, das wir bei Heim finden, und das Hille im darstellenden Teil sehr gut aufzeigt, dem Evangelium gemäßer zu sein scheint als das vorsichtige Abwägen Küngs und Gogartens.

Andererseits hätte ich gewünscht, daß Hille die Gebundenheit, um nicht zu sagen, die Befangenheit Heims im personalistischen, am Gewissen und an der Bekehrung orientierten Denken noch gründlicher hinterfragt. Immerhin zeigt er, daß Heim damit gewissen idealistischen Denkkategorien verhaftet bleibt.

Alles in allem haben wir Grund, Hille für seine immense und in verschiedener Hinsicht schwierige Arbeit zu danken. In ihrer klaren und gut gegliederten Darstellung erschließt sie Heims Denken auch dem mit diesem Pionier noch wenig Vertrauten in vorbildlicher und eindrucklicher Weise. Echte Förderung in der Freude des Glaubens empfängt man neben anderen guten Passagen vor allem durch die Darstellung von Heims Sicht des Gebets (S. 392ff) und überhaupt seiner tiefen Gottesgemeinschaft und Christusbeziehung. Vgl. dazu Kapitel 7: "Die Absolutheit des Christentums - Heims Begründung des theologischen Personalismus" (S. 373-400). Die künftige Heimforschung wird Hille auch Dank wissen für die umfassende Bibliographie der Primär- und Sekundärliteratur, die allein volle 150 Seiten umfaßt (S. 446-614).

J. H. Schmid

Reinhard Slenczka. *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung: Grundlagen - Kriterien - Grenzen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 280 S., 48,—.

In der Tat: "Ein herausforderndes Orientierungsbuch für alle, die als Glieder der christlichen Kirche Verantwortung für die Kirche wahrzunehmen haben" - so die Worte auf dem Buchrücken. Der Erlanger Systematiker spricht mit diesem Werk eine im modernen theologischen Den-

ken weithin und auf breiter Front vernachlässigte Problematik an. Man könnte sagen, das Werk ist eine Reklamation der Orthodoxie, wobei Orthodoxie im ursprünglichen Sinn des Wortes verstanden wird als rechter, authentischer Glaube, als schriftgemäße theologische Lehre und als Lobpreis Gottes im christlichen Gottesdienst. Lehre und Gottesdienst stehen nicht in dichotomer Zuordnung zueinander, sondern in unmittelbarer, lebendiger Abhängigkeit voneinander. Aufgrund dieses Aufeinanderbezogenseins von Lehre und gottesdienstlichem Lob Gottes umgreift die Arbeit ein breites Spektrum von Themen, die allesamt für den christlichen Gottesdienst relevant sind. Weil angesichts der gegenwärtigen Situation der Kirche wenigstens in bibel- und bekennnistreuen Kreisen ein neues Fragen nach dem, was Kirche ist und wodurch Kirche konstituiert wird, aufgebrochen ist, gibt diese Arbeit eine wirklich relevante Orientierungshilfe.

Das Buch ist in vier Teile gegliedert. Die beiden ersten Teile behandeln die Grundlagen und die theologische Aufgabe. In diesen beiden Teilen wird die spezifisch theologische Seite des Themas entfaltet. Doch der Autor stellt in den beiden folgenden Teilen über die Erbauung der Gemeinde und die Grenzen der Kirche nicht eine wesensmäßig andere Seite des Themas dar, sondern zeigt, wie sich aus den theologischen Vorgaben die konkrete Gestalt des Glaubens und der Kirche ergibt.

Im Unterschied zu einer Vielzahl theologischer Werke der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart ist hier wieder in einer Weise theologisch geredet, wie es aus der Kirchen- und Theologiegeschichte bekannt ist: die Aussagen der Schrift erscheinen hier nicht liberal, existential oder tiefenpsychologisch ausgehöhlt oder historisch-kritisch entautorisiert, sondern in ihrer schlichten Aussagegestalt wieder ernstgenommen, und zwar so ernst, daß der Leser mit ihrer Autorität konfrontiert und in seiner eigenen, menschlichen Autorität angegriffen und zur Stellungnahme herausgefordert wird.

Slenczka begegnet der üblichen historisierenden Abwertung der christlichen Glaubensinhalte, indem er im Einklang mit der Schrift und den Bekenntnissen der Kirche jeweils auf das Vorgegebene, das Faktische verweist. Im Blick auf die Trinitätslehre heißt es etwa:

"Die Dreieinigkeit Gottes ist nicht Formel und Produkt spekulierender Theologie, sondern sie beruht auf der geschichtlichen Tatsache, daß sich Gott, der Schöpfer Himmels und der Erden, in seinem Sohn Jesus Christus offenbart hat und durch den heiligen Geist gegenwärtig ist" (S. 13-14).

Dieses Zitat soll stellvertretend für viele stehen, die wesentliche Aussagen des christlichen Credo reklamieren. Ferner - und das ist ebenfalls charakteristisch für das ganze Werk - wird betont, daß es in der Offenbarung Gottes und seines Wortes ebenso wie im Umgang mit diesem Wort um eine wesentlich soteriologische Dimension geht: "Geltung und Wirkung des göttlichen Wortes sind bezogen auf die Rettung aus dem Gericht Gottes" (S. 14). Die Selbstmächtigkeit des Evangeliums und der Vollzug des Erwählungsratschlusses Gottes in der Verkündigung des Wortes vom Kreuz werden im Einklang mit der Schrift herausgestellt. Dem Autor ist es ferner ein Anliegen, zu zeigen, daß dort, wo Menschen auf dem Fundament, Christus, aufbaut werden, es einerseits zur Gemeinschaft mit anderen Christen kommt, andererseits aber auch zu Trennungen von solchen, die auf einem anderen Grund bauen. Damit ist sowohl einem Tragen und die Scheidung im Namen des pluralistischen Denkens scheuenden Inklusivismus als auch einem fleischlichen Separatismus eine Absage erteilt.

Da dieses Buch von seiner Themenstellung her nach den Normen des christlichen Gottesdienstes und der Theologie fragt, führt die Darstellung naturgemäß zur Frage der Schriftautorität. Wir lesen hierzu den grundlegenden Satz:

"Alles, was uns so von der Heiligen Schrift gesagt wird, muß in seiner grundlegenden Funktion aufgefaßt werden, bei der es eben nicht darum gehen kann, dies in eine bestimmte Situation hineinzupretieren und zu aktualisieren, vielmehr wird umgekehrt die Situation der Gemeinde durch die apostolische Verkündigung interpretiert und in ihrer geistlichen Aktualität durchschaubar gemacht. Das geschieht damals wie heute durch den *einen Geist*" (S. 18).

Damit ist die Perspektive der weithin akzeptierten historisierenden Auslegung der Schrift - ganz gleich, ob diese im Raster der historisch-kritischen Methode oder im Rahmen eines formal bibeltreuen Zugangs geschieht - auf den Kopf gestellt. Dem Menschen wird sein Platz zugewiesen als unter Gott und seinem Wort stehend, nicht in kritischer Distanz neben oder über dem Wort. Ganz im Sinne der Aussagen der Reformatoren heißt es dann:

"Das Wort Gottes ist in der christlichen Gemeinde in den Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments mit einer alle anderen Autoritäten ausschließenden Verbindlichkeit, in durch nichts zu

ergänzender Vollständigkeit, in durchsichtig-klarer Verständlichkeit sowie heilschaffender Wirksamkeit gegeben" (S. 38).

Die Folgen dieser grundlegend anderen Sicht für die Theologie und die Gemeinde werden nach verschiedenen Richtungen entfaltet. Die Ausführungen wären es allesamt wert, im Detail dargestellt zu werden.

Ein Unterthema, das die Argumentation des Autors maßgeblich prägt, kehrt in diesem Werk in den verschiedensten Zusammenhängen wieder: es ist mit dem Begriff des Dogmatischen beschrieben. Slenczka deckt damit auf, daß das Dogmatische gerade dort sichtbar wird, wo gegen Dogmatik polemisiert wird. Er zeigt, daß nicht Dogma und Wirklichkeit einander gegenüberstehen, sondern eigenes und fremdes Dogma, mithin also auch christliches und nichtchristliches Dogma. Damit ist gesagt, daß jeder Mensch eine "Dogmatik" hat, die sein Bewußtsein bindet und seine ganze Person umfaßt und autoritative Geltung hat. Für die Existenz der Kirche als Kirche ist nun das Dogma wesensbestimmend und kann nicht im Sinne des 19. Jahrhunderts vom Glaubensvollzug getrennt werden, denn Glaube und Wissen sind in der Schrift nicht zu unterscheiden. Doch betont der Autor, daß das Dogma eine geistliche Größe ist, mit dem Christus erkannt und erfaßt wird, so daß Dogma, Glaube und Christsein zusammentreffen, wo es um Sünde und Rettung geht (s.S. 83).

Diese Grundsicht führt zur Auseinandersetzung mit Troeltsch, dem Historismus und der historisch-kritischen Methode. Auch hier wird aufgezeigt, daß nicht eine dogmatische und eine historische Grundsicht miteinander streiten, sondern unterschiedliche dogmatische Konzeptionen. Dabei vertritt Slenczka die biblische Sicht, daß das Wort vom Kreuz im effektiven Sinne Kriterium rechter Schriftgelehrsamkeit ist, so daß die Stellung zu Christus und seiner Verkündigung über rechte und falsche Schriftauslegung entscheidet.

Durch den Heiligen Geist geschieht - auch aus der Erkenntnis der Schrift heraus - das theologische Urteil, und dieses hat eine pneumatische Funktion, indem es zwischen dem, was zum Heil führt, und dem, was zum Unheil führt, scheidet; Gott selbst richtet, und zwar durch den Mund eines Menschen. Die Probleme, die sich hier ergeben, werden in umsichtiger Weise bedacht. Die assertorische Form dieses Urteils, die in der Klarheit der Schrift gründet, führt zur Entscheidung und Unterscheidung auf Seiten der Gemeinde. Die Entscheidung trennt dabei Glauben und Unglauben, sowie Gehorsam und Heil auf der einen Seite und Ungehorsam und Verdammnis auf der anderen. In diesem Zusammenhang

wird auch die Gültigkeit der Gebote Gottes reklamiert, die den Gehorsam inhaltlich tragen.

Die Darstellung führt weiter zu der gottesdienstlichen Versammlung, der Predigt in ihrer Selbstmächtigkeit, die sie vom biblischen Wort bezieht, und den Sakramenten. Auch angesichts der oft emotional geführten Taufdiskussion argumentiert Slenczka besonnen, obwohl der Leser an dieser umstrittenen Stelle gerne ausführlicher unterrichtet werden möchte. Die Probleme rund um das Hirtenamt und die Gemeindeleitung werden hinsichtlich ihrer pneumatischen Implikationen durchdacht.

Für das moderne, komplementäre Denken sicher unpopulär sind die Ausführungen im vierten Teil über die Grenzen der Kirche. So sehr die Liebe, die aus der Vergebung wächst, betont wird, so sehr wird auch die Grenze der Vergebung und die Notwendigkeit des Anathema aufgewiesen. Auch die öffentliche Seite der Kirche, ihre Verantwortung für Sitte und Recht und ihre öffentliche Relevanz, wird ebenso erwähnt wie der religiöse Charakter der modernen Öffentlichkeit. Bei allem wird immer nach dem rechten Maßstab gefragt, der mit der Lehre gegeben ist. Betont wird, daß die öffentliche Äußerung der Kirche nicht als bloßer Beitrag zur Meinungsbildung verstanden werden darf, sondern als autoritatives Wort Gottes.

Das Buch deckt an vielen Stellen Versäumnisse auf, es zeigt wunde Punkte in der Theologie und der kirchlichen Praxis auf, doch es bleibt nicht dabei stehen: es ist getragen von einer durch und durch evangelischen Grundsicht, die dem Leser einen handfesten Grund gibt für eine im positiven Sinne konfessorische Existenz. Es darf erwähnt werden, daß der Autor an entscheidenden Stellen auf Luther zurückgreift, so daß die geistige Tradition, in der dieses Buch steht, fraglos die der Reformation ist.

Das Buch möchte nicht das technische Know-how vermitteln, eine kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung durchzuführen - vielleicht bewußt, weil es dem Autor offensichtlich darum geht, die Selbstmächtigkeit des biblischen Wortes herauszustellen, und diese Selbstmächtigkeit ist ihrem Wesen nach unabhängig von aller technischen Handhabung, letztere hat allenfalls dienende Funktion. Die Zukunft muß zeigen, was geschieht, wenn solche schriftgebundenen, im guten Sinne dogmatischen Entscheidungen in der Kirche getroffen werden; solche Entscheidungen sind geeignet, bestehende Machtpositionen in der Kirche radikal infragezustellen. Dabei scheut der Autor auch vor den möglichen Konsequenzen einer Spaltung nicht zurück, denn er zieht die scheidenden Elemente im christlichen Glauben bewußt in Betracht.

Das Buch ist daher vor allem an Pfarrer und Theologen gerichtet. Wird sein Anliegen vernommen, könnte dies angesichts der weithin wahrzunehmenden Fremdbestimmung der Kirche persönliche und wohl auch schmerzliche, aber doch reinigende und im positiven Sinn entscheidende Konsequenzen haben.

Bernhard Kaiser

Historische Theologie

1. Allgemeines¹

Friedrich Hauss. Väter der Christenheit. Neu hg. von Silvio Spahr. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1991. IX + 580 S., zahlreiche Abb. DM 78,—.

"In neuer Ausstattung, aber bewährter Konzeption": Dieser Hinweis auf das Standardwerk, das Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte über den deutschen Sprachraum hinaus in Form von 270 Lebensbildern vermittelt, besteht zu Recht. Wer selbst Biographien für Lexika verfaßt hat, weiß, welche Mühen ein solches Unternehmen bereitet.

Die Auswahl der behandelten Personen verdankt sich neben einem historischen Interesse vor allem auch frömmigkeitsgeschichtlichen Erwägungen: "Der, der in der Geschichte der Christenheit handelt, ist der Herr Jesus Christus. Das war in den Darstellungen dieser Geschichte oft verdeckt, weil das Gewebe menschlicher Gedanken, Ordnungen und Kämpfe, kurz gesagt, das Vordergründige das ganze Blickfeld ausfüllte. So wurde der Gegenspieler Jesu Christi, der Fürst dieser Welt, der in den Ungläubigen sein Werk hat, nicht immer gesehen. Wenn die Profangeschichte ein Kampf des Glaubens mit dem Unglauben ist, so gilt das für die Geschichte der Christenheit noch viel mehr" (S. 1). Mit dieser Geschichtstheologie verbindet sich eine Vorordnung von Personen vor Institutionen: "Christus will seine Gemeinde bauen, nicht einen Organismus sakramentaler Kräfte, der von einer Priesterherrschaft geordnet und geleitet wird, nicht nur eine Organisation schrift- und bekenntnisgemäßer Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung, sondern seine Gemeinde, die durch den Glauben mit ihm verbunden ist" (ebd.). Zu ihrer

1 Die mit einem Asteriskus (*) versehenen Titel werden voraussichtlich in JET 7 rezensiert.

Erneuerung bedarf die "gläubige Gemeinde" der "Bauleute", derer es, biblischer Weisung gemäß, zu gedenken gilt. Diesem Auftrag will Hauss dienen.

Bei den Biographien unterschiedlicher Länge (z.B. J.F. Starck: 1 Spalte; D. Bonhoeffer: 2 Sp.; Paul Schneider: 10 Sp.) steht eher ein Frömmigkeitsinteresse als Auswahl- und Darstellungsprinzip im Vordergrund. Kleinere Textausschnitte vermitteln so etwas wie einen "Originalton".

Das verdienstvolle Buch von Hauss erschien 1956-59 in drei Bänden. Ein Vergleich mit der Neubearbeitung zeigt, daß in der jetzt vorliegenden Fassung manche Biographien fehlen. Als Beispiele seien genannt: Johann Jakob Schütz; Johann Kaspar Schade und Johann Heinrich Schröder (Der Liederfrühling des Pietismus; Bd. 2) sowie Hans Thoma, Wilhelm Steinhausen und Rudolf Koch (Christuszeugen unter Künstlern; Bd. 3). Auf der anderen Seite finden sich jetzt eine Reihe von Ergänzungen und zuweilen auch Umstellungen. Soweit ich sehe, betreffen die Ergänzungen vor allem den Raum der Ökumene und auch den "linken Flügel" der Reformation. Auf der anderen Seite werden aber auch traditionelle Urteile übernommen, z.B. im Blick auf Ignatius von Loyola, der in erster Linie als "Antiluther" (S. 190) bezeichnet wird. Seine Frömmigkeit tritt in den Hintergrund. Eine geschickte Auswahl von Bildern und Portraits, Karten und Stichen mit Dokumentationswert wollen Zugänge erleichtern und Verstehen fördern.

Eine solche biographisch-personorientierte Darstellung von Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte stößt zuweilen auf Kritik z.B. einer eher sozialgeschichtlichen Schau. Abgesehen davon, daß Frömmigkeit zentral den einzelnen Menschen und seine Biographie betrifft: Soziale Bedingungen und Abhängigkeiten des individuellen Werdens werden nach wie vor am deutlichsten faßbar in der Lebensgeschichte der einzelnen Personen. Fiele dieses lebensgeschichtlich-persongebundene Moment fort, wäre christlicher Glaube heimatlos. Auf der anderen Seite ist Hauss allerdings bemüht, bei seiner Darstellung auch die historischen Voraussetzungen, Bedingungen, Wirkungen und Widerstände, soweit das möglich ist, mitzuvergegenwärtigen, ohne die christliche Existenz weltlos wäre. Ein Buch, zu dem ich gerne greife!

Karl Dienst

Weitere Literatur:

Gerhard Besier und Axel v. Campenhausen. *Kirchengeschichte II: Kirchenrecht*, Grundkurs Theologie, 4. Hg. Georg Strecker. Urban-Taschenbücher, 424. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 160 S. DM 20,—.

Wilhelm Schneemelcher. *Reden und Aufsätze: Beiträge zur Kirchengeschichte und zum ökumenischen Gespräch*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991. 280 S. DM 160,—.

2. Alte Kirche

Ernst Dassmann. *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*. Kohlhammer Studienbücher Theologie, 10. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1991. 284 S. DM 29,80.

Hier liegt ein Buch vor, das hohen wissenschaftlichen Anspruch mit einem Glaubensbekenntnis verknüpft. Diese heutzutage mutige Verbindung verdient es, zitiert zu werden: "Die hier als Studienbuch vorgelegte Kirchengeschichte über Ausbreitung, Leben und Lehre der frühchristlichen Gemeinden in den ersten drei Jahrhunderten richtet sich an Studienanfänger und interessierte Laien. Diese Zielsetzung verlangt in besonderer Weise nach objektiver Darstellung, damit sich keine falschen Vorstellungen über die Anfänge der Kirche in den Köpfen der Leser festsetzen, die sich diesem Buch anvertrauen. (...) Wenn Jesu Tod und Auferstehung Erlösung und Sündenvergebung gebracht haben, müssen sich ihre Folgen auch in der Geschichte aufweisen lassen. Selbstverständlich ist dieser Aufweis nicht objektivierbar; er ist auch nicht leicht. Aber wenn mit der Geschichte gegen die Kirche und mit dem real existierenden Christentum gegen die christliche Botschaft argumentiert wird, hat eine theologisch verstandene Kirchengeschichte mehr zu leisten als die Befriedigung historischer Neugier. Sie bekommt es mit dem Glauben selbst zu tun, weil dieser - zumindest subjektiv und für den einzelnen - von der Geschichte verunsichert oder gestärkt, keinesfalls aber in Ruhe gelassen wird." (S. 5, Vorwort)

Wer so argumentiert, weckt Vertrauen. Vertrauen weckt auch die systematische, übersichtliche Gliederung in neun Teile, von "I. Anfänge" bis "IX. Mission und Ausbreitung", oder, in Daten gesprochen, von den Ereignissen der Apostelgeschichte bis zum Ketzertaufstreit von 254/7.

Vertrauen weckt schließlich auch die Einbeziehung sonst selten genannter "konservativer" Werke in die knappen, aber hilfreichen Literaturangaben, die den einzelnen Kapiteln vorangestellt sind. In Kapitel I etwa ist F.F. Bruce mit *Apostolischer Glaube. Die Verteidigung des Evangeliums im 1. Jahrhundert* (Wuppertal 1989) genannt. Vertrauen weckt schließlich der klare, jargonfreie Stil, der auch komplexe Zusammenhänge begreifbar werden läßt: Fachkenntnisse und eigenes Handwerkszeug werden beim Lesen nicht vorausgesetzt, trotz der Fülle des auf vergleichsweise begrenztem Raum dargebotenen Materials - wahrlich ein Studienbuch für Laien und Anfänger. Und noch einmal Vertrauen weckt die Einlösung des Versprechens, Kirchengeschichte und Glauben nicht voneinander zu trennen. So heißt es etwa über 'Ostern als historisches Ereignis': "Ist Osterglaube ohne Auferstehung überhaupt denkbar? Wäre Jesus auf den Glauben seiner Jünger angewiesen gewesen, dann wäre er im Grabe geblieben; der Osterglaube hat nicht Jesus auferweckt, sondern die Auferstehung Jesu hat den Osterglauben geweckt. Ist diese Reihenfolge nicht sinnvoller? Bezeichnenderweise lautet das Urkerygma von Ostern (1Kor 15,4) nicht: 'Jesus ist auferstanden' - das wäre möglicherweise eine unhistorische Abstraktion und reines Bekenntnis im Sinne von: 'Jesus lebt (für mich)', 'seine Sache geht weiter' oder ähnliche Parolen -, sondern: 'er wurde auferweckt am dritten Tage'. Das Urkerygma enthält also nicht nur das Bekenntnis des Osterglaubens, sondern die Bezeugung seines Grundes. Die Gemeinde bekennt, warum sie an die Auferstehung glaubt: weil Jesus auferweckt wurde." (S. 19) Mit wenigen Strichen wird hier verdeutlicht, wie der Historiker den Skeptizismus bestimmter methodischer Ansätze überwinden kann.

Wenn das Buch dennoch nicht völlig befriedigt, so liegt das an Dassmanns Schwanken zwischen dem aufrichtigen und spürbaren Bemühen, die Quellen als Zeugnisse der Glaub-Würdigkeit sprechen zu lassen, und dem Versuch, es nicht mit allzu vielen Vertretern liberalerer Vorgehensweisen zu verderben. Denn schnell stellt sich heraus, daß der Bezug auf F.F. Bruce im ersten Kapitel fast schon eine Ausnahme ist; die herkömmlichen Namen und Schulen überwiegen in den referierten Thesen und der herangezogenen Literatur. Das wäre nicht weiter problematisch, könnte der Leser es selbst überprüfen. Doch die Anmerkungen sind sparsam und häufig nur für den Spezialisten nützlich. So wird beispielsweise für die Aussage "die Tradition verlegt den Tod von Petrus und Paulus in die Zeit Neros" (S. 99) nur auf zwei Stellen im *Dizionario Patristico* verwiesen; für die höchst anfechtbare These, daß es ein "institutum Neronianum" (d.h. eine von Nero veranlaßte Christenverfolgung über Rom

hinaus) nie gegeben habe, nennt Dassmann, der ohne Diskussion nur an eine stadtrömische Verfolgung glaubt, einen einzigen Aufsatz aus dem Jahre 1954. Überrascht notiert man auch in der 'Zeittafel' (S. 6), daß der Tod des Paulus "wahrscheinlich um 60" lag - ein originelles Datum, das man gern näher begründet sähe; doch bleibt die Erörterung S. 52-53 sehr abwägend und viel zu unbestimmt, um die Angabe der 'Zeittafel' auch nur annähernd zu rechtfertigen.

Die knappe Darstellungsform führt gelegentlich auch zu Verkürzungen, die den nicht sachkundigen Leser zu problematischen Schlußfolgerungen veranlassen könnten. So ist, beispielsweise, Lukian von Samosata keineswegs so oberflächlich und uninformiert, wie Dassmann ihn erscheinen läßt (S. 114-115); dieser Spötter des späten 2. Jahrhunderts hatte vielmehr einen scharfen Blick für die Lebensweise der Christen, und wenn er beschreibt, wie sie dem scheinbar reuigen Betrüger Peregrinus Mahlzeiten ins Gefängnis bringen und sich auch sonst in mancherlei Weise um ihn kümmern, dann ist das eben keineswegs, wie Dassmann meint, Lukians Versuch, "die Christen lächerlich zu machen, weil sie auf einen Scharlatan wie Peregrinus hereinfliegen", sondern vielmehr die genau beobachtete und nicht ohne Bewunderung wiedergegebene Praxis der christlichen Nächstenliebe, die hier gerade am scheinbar untauglichen Objekt rückhaltlos geübt wird.

Vor allem dieses letzte Beispiel, das *pars pro toto* für eine Reihe vergleichbarer Fälle in der Darstellung des 2. und 3. Jahrhunderts steht, macht deutlich, wie schwierig es geworden ist, Kirchengeschichte aus einer Hand zu schreiben. Von Paulus über Lukian bis zu Stephan von Rom gleichermaßen kundig und umfassend informativ zu berichten, scheint nicht mehr möglich zu sein. Verkürzungen und Ungenauigkeiten gehen punktuell dann doch nachhaltig zu Lasten der gleichmäßigen Benutzbarkeit. Das ist gerade bei diesem Buch so schade, wird doch auch immer wieder deutlich, daß Ernst Dassmann sehr wohl, da, wo er selbst zu Hause ist, seinen hohen Anspruch zu erfüllen vermag. Man wünschte sich ihn im Verbund mit anderen Historikern, beteiligt an der Entwicklung einer Kirchengeschichte, die auf übersichtlichem Raum den Forschungsstand widerspiegelt und nie vergessen läßt, daß man es dabei "mit dem Glauben selbst zu tun" bekommt.

Carsten Peter Thiede

Carsten Peter Thiede unter Mitarbeit von Ken Curtis. *Kirche in den Kinderschuh*: Die Anfänge des Christentums in Bildern und Texten. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1991. 96 S. 160 Abb. DM 16,80.

Das ursprünglich als Begleitbuch zu einer Fernsehreihe konzipierte und hervorragend ausgestattete Buch lebt vor allem vom Visuellen: Authentische Stätten im heutigen Zustand, archäologische Funde und selten dargestellte Kunstwerke begegnen auf herrlichen Farbabbildungen, die sich auf Originalzitate aus zeitgenössischen christlichen, jüdischen und "heidnischen" Quellen beziehen, die jeweils auf der linken Seite am Beginn eines Abschnitts in Übersetzung abgedruckt sind. Der um die Bilder herum gruppierte fortlaufende Text verbindet diese Zitate mit den Abbildungen. Diese sind allerdings mehr als eine bloße Illustration: Auch der den Bildern eigene Deutungsspielraum wird bewußt eingesetzt, um neben dem theologisch-christlichen auch archäologische und literarische Horizonte zu erschließen, sollen doch mit diesem Buch auch dem christlichen Glauben Fernstehende angesprochen werden. Als Leseregeln schlagen die Herausgeber die Reihenfolge: Antike Textzitate - kommentierender Text - Bilder (S. 4) vor. Zumindest bei einer Erstbegegnung fällt der Blick aber zunächst auf die Bilder!

Den Herausgebern geht es nicht nur um eine Befriedigung ästhetischer Bedürfnisse. Im Vordergrund stehen die Inhalte, näherhin auch missionarische Bemühungen. In diesem Kontext lautet die Diagnose: "Viele, die den christlichen Glauben heute ablehnen, lehnen ein Christentum ab, das eigentlich nur sehr wenig mit dem zu tun hat, was Jesus beabsichtigte und mit seinen Jüngern in die Wege leitete. Seine späteren Nachfolger und auch die Kirchen sind oft genug von der ursprünglichen Lehre abgewichen" (S. 4). Der entsprechende Therapieversuch lautet: "Man sollte sich der christlichen Geschichte nicht nur dort stellen, wo es Schattenseiten gibt, sondern gerade dort, wo das Zeugnis so klar und so eindeutig zu erkennen ist, daß es in unsere Zeit neu hineinleuchtet" (S. 5). Ich frage mich allerdings: Wird hier nicht das Urchristentum idealisiert? Frömmigkeitsgeschichtlich werde ich z.B. an Karl Heinrich von Bogatzky (1690-1774) Lied: "Wach auf, du Geist der ersten Zeugen" erinnert; auch klingen manche Elemente des mystischen Spiritualismus an (z.B. Gottfried Arnold). Was das vorliegende Buch jedoch wieder von altpietistischen Positionen unterscheidet, ist z.B. der Versuch, die Glaubwürdigkeit frühchristlichen Zeugnisses nicht nur, um eine Formel Lessings zu gebrauchen, auf den "Beweis des Geistes und der Kraft" zu stützen, sondern auch auf Elemente einer durch vielfältige Zeugen und Zeugnisse

beglaubigten Geschichte: "Es ist immer wieder eine Verständnishilfe, die ersten Christen als wirkliche Menschen zu sehen, die in wirklichen Zeiten lebten. Und wenn man dabei erkennt, daß mündliche und schriftliche Traditionen von Archäologie und historischer Untersuchung bestätigt werden, dann sollte das keine Überraschung sein" (S. 9). Ein Beispiel dafür ist die Frühdatierung der Evangelien (S. 36).

Aus der Geschichte ergeben sich auch Imperative für heutiges christliches Handeln: "Wie uns gerade die Briefe des Paulus selbst sehr deutlich zeigen, sind die Christen in einer pluralistischen Gesellschaft der Versuchung ausgeliefert, fanatischen Elementen nachzugeben oder aber einem abwiegelnden Liberalismus das Ohr zu leihen. Die Warnung davor ist unvermindert aktuell" (S. 55).

Aus äußeren und inneren Gründen ist das Buch in erster Linie an einer Verlaufsgeschichte des frühen Christentums interessiert, auf das heutiges Erfahren und Urteilen sich beziehen kann. Demgegenüber treten Texte, die z.B. für die Lehr- und Gottesdienstentwicklung von Bedeutung sind, zurück.

Ein ansprechendes und lesenswertes Buch, für das den Herausgebern Dank gebührt.

Karl Dienst

Weitere Literatur:

* Carl Andresen und Adolf Martin Ritter. *Geschichte des Christentums III: Altertum*. Theologische Wissenschaft, 6,1. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1992. ca. 200 S. ca. DM 28,—.

Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe. Auf der Grundlage der Ausgaben von F.-X. Funk, K. Bihlmeyer und M. Whittaker mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch neu übersetzt und hg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. ca. 580 S., DM 59,—.

Heinrich Holze. *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum: Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 311 S., ca. DM 92,—.

Rudolf Lorenz. "Das vierte Jahrhundert (Der Osten)". *Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*. Begründet von Kurt Dietrich Schmidt

und Ernst Wolf, hg. von Bernd Moeller. Band 1, Lieferung C2. Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, ca. VI, 158 S., ca. DM 68,— (bei Subskription der Reihe ca. DM 61,20).

* Ekkehard Stegemann und Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1992. ca. 240 S., ca. DM 29,—.

Wolfgang Wischmeyer. *Von Golgatha zum Ponte Molle: Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 49. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. ca. 244 S., ca. DM 65,—.

3. Mittelalter

* Ernst Dassmann. *Die Anfänge der Kirche in Deutschland: Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit*. Urban-Taschenbücher, 444. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1992. ca. 210 S., ca. DM 24,—.

Hans-Dieter Döpmann. *Die Ostkirche vom Bilderstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hg. Gert Haendler, Kurt Meier und Joachim Rogge. Band I/8. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1990. 138 S. DM 19,50.

Michel Mollat du Jourdin und André Vauchez (Hg.). *Die Zeit der Zerreissproben (1274-1449)*. Deutsche Ausgabe bearb. und hg. von Bernhard Schimmelpfennig. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg. Jean-Maria Mayeur u.a., deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox u.a. Band 6. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1991. 912 S., DM 198,— (Subskriptionspreis, später ca. DM 248,—).

Besprechung im Aufsatzteil

Ernst Werner. *Jan Hus: Welt und Umwelt eines Prager Magisters*. Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte, 34. Weimar: Böhlau, 1991. 256 S. DM 68,—.

4. Reformationszeit

Albrecht Beutel. *Martin Luther*. Beck'sche Reihe, 621. München: Beck, 1991. 138 S., 6 Abb., DM 17,80.

Es ist gewiß mutig, nur wenige Jahre nach dem an Publikationen unterschiedlichster Art reichen Lutherjubiläum der bereits stattlichen Reihe von Biographien des Reformators eine neue hinzuzufügen. Etwaige Zweifel einem solchen Unternehmen gegenüber versucht der Autor, der an der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen tätig ist, sofort auszuräumen, indem er seinen Schreibanlaß offenlegt: "Martin Luther: man kennt ihn, gewiß. Doch man kennt ihn, mehr denn je, aus den Bildern, die frühere Epochen sich von ihm gemacht haben und die nicht selten zu Zerrbildern mißraten oder zu Klischees erstarrt sind" (S. 7). Durch "alle wirkungsgeschichtlichen Fixierungen" der konfessionellen, nationalen, ästhetisierenden und genrehaften Lutherbilder hindurch ist es seine Absicht, "den Weg zu Luther selbst zu bahnen" (S. 16). Nun wird man berechtigterweise immer noch einwenden können, daß etwa die neueren Biographien von Hans Mayer, Otto Hermann Pesch, Martin Brecht, Heiko A. Oberman und Reinhard Schwarz, um nur diese zu nennen, auch für sich in Anspruch nehmen dürfen, blickverstellenden Beschränkungen entgangen zu sein. Aber in diese Reihe möchte Beutel wohl gar nicht gestellt werden, denn in sympathischer Zurückhaltung bezeichnet er seine Arbeit als "kleine Einführung in Leben und Werk Martin Luthers", die "selbstverständlich keinen eigenständigen Beitrag zur Lutherforschung" darstelle (S. 132). Diesen Anspruch, den Reformator einem breiteren Publikum bekannt zu machen, erfüllt der Autor mit Bravour.

Das wohlfeile, erkennbar nach den Quellen erarbeitete Bändchen erzählt in knappen Strichen und in gut lesbarer Sprache den Lebensweg Luthers, chronologisch gegliedert in die Abschnitte Lehrjahre (1483-1512, S. 20-42), Aufbruch (1512-1521, S. 43-72), Entfaltung (1521-1530, S. 73-105) und Bewährung (1530-1546, S. 106-131). Trotz der Kürze bleibt Raum für einfühlsame und detailgenaue Skizzen, so etwa über die Reaktion Hans Luthers auf den Klostereintritt seines Sohnes (S. 30f) und über die Romfahrt des jungen Priesters und Professors (S. 36ff). Geradezu spannend schildert Beutel die Entwicklung der Auseinandersetzung mit Rom nach 1518 (S. 54ff), präzise wird Luthers Stellung im Bauernkrieg beschrieben (S. 88ff). Die Abschnitte über Luthers Bibelübersetzung (S. 74ff) und sein Sprachverständnis (S. 114ff) lassen deutlich eigene Forschungen erkennen (vgl. Albrecht Beutel, *In dem Anfang war das Wort: Studien zu Luthers Sprachverständnis* [Tübingen, 1991]).

Natürlich würde der Fachmann gerne den einen oder anderen Punkt erörtern. So wird beispielsweise die in der Forschung vieldiskutierte Frage nach dem Zeitpunkt der reformatorischen Wende bei Luther mit dem Hinweis auf die "Tendenz zu undifferenzierter Pauschalisierung" (S. 45) recht leichthändig abgetan. Auch zu der These, "daß Luthers Theologie so durch und durch deutsch ist, und vielleicht müßte man sogar sagen, so durch und durch sächsisch", wäre eine Erläuterung wünschenswert (S. 42). Die Rücksicht auf theologisch unbedarfte Leser hätte es überdies geboten, manche Fachausdrücke deutlicher zu erklären (etwa S. 25: *via moderna*; S. 26: Nominalismus und Terminismus; S. 38: milvische Brücke; S. 46: substanzontologische Kategorien). Natürlich könnte man auch bemängeln, daß weder die anderen Reformatoren noch die Rolle der Städte in der Entwicklung der Reformation eingehender gewürdigt werden, obwohl bei der gebotenen Kürze die starke Konzentration auf Luther verständlich ist. So sollen diese Bemerkungen auch nicht den Wert von Beutels Büchlein schmälern, ist ihm doch eine gute biographische Skizze gelungen.

Lutz E. v. Padberg

Bernd Moeller. *Die Reformation und das Mittelalter: Kirchenhistorische Aufsätze*. Hg. Johannes Schilling. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 366 S., 3 Abb., DM 128,—.

Diese Sammlung von 19 Aufsätzen, die aus den Jahren 1959-1989 stammen, ist zum 60. Geburtstag von Bernd Moeller erschienen und stellt einen repräsentativen Querschnitt durch den weiten Forschungshorizont des Göttinger Kirchenhistorikers dar. Der Gattung nach handelt es sich um wissenschaftliche Aufsätze, Vorträge und Essays, wobei lediglich der Einführungsvortrag zu der Nürnberger Ausstellung 'Martin Luther und die Reformation in Deutschland' aus dem Jahre 1983 etwas aus dem Rahmen fällt (S. 277-282). Die an den Schluß des Bandes gestellten Anmerkungen zu den einzelnen Beiträgen, deren Auswahl Moeller selbst getroffen hat, wurden gegenüber den Erstveröffentlichungen zum Teil gekürzt, zum Teil erst jetzt hinzugefügt. Ergänzt durch eine "Bibliographie Bernd Moeller's 1953-1990" (S. 343-362) und ein Personenregister ist so ein stattlicher Band entstanden, der vom Verlag sorgfältig ediert worden ist (Druckfehler S. 205: Anmerknungsnummer 44 statt 66; S. 273: Übersetzungen). Der Herausgeber vermerkt mit Stolz, "daß dieses Buch auch ein ansehliches Buch geworden ist" (S. 8). Dem Jubilar sei es ver-

gönnt, der exorbitante Preis wird es allerdings verhindern, daß viele Leser diese Freude mit ihm zu teilen vermögen.

Thematisch lassen sich die Aufsätze vor allem drei Forschungsbereichen zuordnen: Erstens die Reformation als historischer Prozeß an der Epochenschwelle von Spätmittelalter und früher Neuzeit, zweitens die stadteschichtlichen Perspektiven der Reformation und drittens personen- und sozialgeschichtlich orientierte Untersuchungen, darunter biographische Skizzen zu Ambrosius Blarer und Philipp Melanchthon. Die Lektüre vermittelt ein facettenreiches Bild dieser Übergangsepoche, was hier nur durch drei Beispiele konkretisiert werden soll. Der zuerst 1965 publizierte Aufsatz "Frömmigkeit in Deutschland um 1500" (S. 73-85), stellt in hervorragender Weise die Ausgangslage der reformatorischen Bewegung dar, die eben nicht in einem gleichsam säkularisierten Raum ihren historischen Ort hatte, sondern auf dem Boden einer ständig intensivierte Frömmigkeit erwuchs, deren Stimmungen sich in zwei Strömungen zusammenfassen läßt: "Auf der einen Seite ein Zug zur Massenhaftigkeit, zur womöglich bis zur Gewalttat wilden Erregtheit, die Neigung, das Heilige zu simplifizieren und gemein zu machen; auf der anderen Seite ein zarter Individualismus, der Hang zur stillen Innerlichkeit und innigen Schlichtheit" (S. 75). Bedeutsam für den Erfolg Luthers war dabei gerade der Umstand, daß das sogenannte Volk nicht nur Rezipient, sondern selbst "Gestalter des religiös-kirchlichen Lebens geworden" war (S. 76). Hinter den dramatisch gesteigerten Massenwallfahrten und der ihren Höhepunkt erreichenden Heiligenverehrung "war zweifellos mit der Heilssehnsucht zugleich eine bedrängende Heilsunsicherheit verborgen, der Versuch, die Mittler zu Gott gleichsam dingfest zu machen, sich eine Garantie für das Heil zu erzwingen" (S. 77). Zu Recht betont Moeller, daß sich hinter diesen Erscheinungen eine Existenznot verbirgt, "wie sie in solcher Häufung und Intensität bis dahin nicht üblich gewesen" war (S. 77), weshalb er es auch wagt, "das späte 15. Jahrhundert in Deutschland eine der kirchenfrömmsten Zeiten des Mittelalters zu nennen" (S. 81). Weil es der Kirche nicht gelang, auf diese drängende Suche des Volkes wirksam zu antworten, und es Anzeichen dafür gibt, "daß sich der Zustand der Geistlichkeit bis an die Schwelle der Reformation nur immer weiter verschlimmert hat" (S. 85), konnte sich diese schließlich dammbruchartig durchsetzen.

Der Beitrag "Das Reich und die Kirche in der frühen Reformationszeit" wurde erstmals in einem Sammelband zur Erinnerung an die Confessio Augustana 1980 veröffentlicht. Moeller macht gegenüber der gelegentlich auf historische Einordnung verzichtenden theologisch-system-

matischen Forschung deutlich, "daß die CA, das Hauptbekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche, ihrer Herkunft nach ein Dokument des 'Staatsrechts', besser des Reichsrechts, ist, und nicht eigentlich einem kirchlichen, sondern einem politischen Entscheidungsvorgang ihre Existenz verdankt" (S. 125). Detailliert wird das Verhältnis von Reich und Kirche nachgezeichnet und die Confessio Augustana vor diesem Hintergrund interpretiert. Daß sie "einmal dazu zu dienen haben würde, die evangelischen von anderen Lehren dogmatisch abzugrenzen und gewissermaßen zu definieren, also theologisches und kirchenrechtliches Dokument der konfessionellen Identität des Luthertums zu werden, war zum Zeitpunkt ihrer Entstehung noch nicht absehbar" (S. 136). Zusammenfassend definiert Moeller sie daher "als ein durchaus zeitbedingtes und systemgebundenes Dokument, sie breitet ihre Inhalte nicht einfach in freier Darlegung aus, sondern ist durch spezifische Rücksichten gelenkt und gefesselt" (S. 137). Gerade dieser Beitrag erhellt, wie wichtig die kritische Arbeit des Kirchenhistorikers im Rahmen von Jubiläumsfeierlichkeiten ist.

Der Aufsatz "Europäische Wirkungen Luthers" schließlich, der bislang ungedruckt war, zeichnet mit der Meisterschaft des Fachmannes ein eindrucksvolles Bild der historischen Veränderungen der Reformationsepoche. Er konfrontiert den bisherigen Grundkonsens der europäischen Gesellschaft, nämlich die Alleinwirksamkeit der von der Kirche exklusiv verwalteten Sakramente und die Notwendigkeit der Mitwirkung des einzelnen Christen an der Erlangung seines ewigen Heils, mit Luthers radikalem Neuansatz: "Christus ist der Retter der Menschen, er ist nichts als dies, und nur er ist dies" (S. 268). Damit waren die bisherigen Wurzeln der Gesellschaft in Frage gestellt. "Denn wenn dies galt, dann war das Vertrauen in religiöse Leistungen und Verdienste verfehlt, die Heilsmittlung der Kirche und des priesterlichen Amtes entbehrlich, und damit war die gesamte Stellung der Kirche, das von ihr aufgerichtete Herrschaftssystem von Drohung und Belohnung, ihre politische Macht und die Teilung der Gesellschaft in Kleriker und Laien, führende und geführte, besondere und normale Christen, obsolet und ruiniert" (ebd.). Diese neue Darstellung der christlichen Heilsbotschaft als Existenzwahrheit, gefördert nicht zuletzt durch die Bibelübersetzung, hat das Fundament zu Luthers europäischer Wirkung gelegt (S. 273). Wenn damit auch der Anspruch des Papstes erledigt war, so lief die folgende Konfessionalisierung doch den eigentlichen Intentionen der Reformation zuwider. Denn der "reformatorische Grundsatz, daß das Christsein auf Glauben, also dem ganz persönlichen Vertrauen des Einzelnen auf die göttliche Zu-

wendung, beruht, wurde in der Jedermannskirche, die eine Erziehungs- und Staatskirche war, verletzt" (S. 275). Trotz der dadurch entstandenen neuen Probleme, die bis in die Gegenwart hineinreichen, bleibt es das Verdienst Luthers, die stets aktuelle Herausforderung neu deutlich gemacht zu haben, daß nämlich "die Bibel den Rang des maßgeblichen Orientierungsmittels für jeden Menschen und alle Gemeinschaft hat" (S. 276). Moellers Arbeiten haben nicht nur den historischen Rahmen der Reformation abgesteckt und erläutert, sondern darüber hinaus auch ihre bleibende Aktualität erhellt. Seine Arbeiten verdienen deshalb Beachtung.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Fritz Blanke und Immanuel Leuschner. *Heinrich Bullinger, Vater der reformierten Kirche*. Zürich: TVZ, 1990. 334 S., Abb. SFr 39,—.

Siehe die Rezension von Ernst Koch in *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991), Sp. 197-199.

* Klaus Deppermann. *Protestantische Profile von Luther bis Francke: Sozialgeschichtliche Aspekte*. Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1561. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. ca. 116 S., ca. DM 17,80.

Marijn de Kroon. *Martin Bucer und Johannes Calvin: Reformatorische Perspektiven. Texte und Einleitung*. Aus dem Niederländischen von Hartmut Rudolph. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 285 S., 3 Abb. DM 58,—.

Bernhard Lohse. *Thomas Müntzer in neuer Sicht: Müntzer im Licht der neueren Forschung und die Frage nach dem Ansatz seiner Theologie*. Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jahrgang 9, Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 120 S., DM 30,—.

Alister E. McGrath. *Johann Calvin: Eine Biographie*. Aus dem Englischen von Gabriele Burkhardt. Einsiedeln: Benzinger, 1991. 424 S., Abb., DM 48,—.

Thomas Müntzer. *Schriften, Liturgische Texte, Briefe*. Ausgewählt und in neuhochdeutscher Übertragung herausgegeben von Rudolf Benzinger

und Siegfried Hoyer. Berlin: Union, 1990. 319 S., DM 32,—.
Siehe die Rezension von Hans-Jürgen Goertz in *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991), Sp. 39-40.

Alejandro Zorzin. *Karlstadt als Flugschriftenautor*. Göttinger Theologische Arbeiten, 48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 313 S., 3 Abb., DM 58,—.

5. Neuzeit

Thomas Baumann. *Zwischen Weltveränderung und Weltflucht: Zum Wandel der pietistischen Utopie im 17. und 18. Jahrhundert*. Lahr-Dillingen: St. Johannis Druckerei, 1991. 260 S., DM 29,80.

Daß der Pietismus der Anfangszeit eine breite gesellschaftsgestaltende Fermentkraft zeitigte, kann als trivial gelten, insbesondere wenn man an seine pädagogischen und sozialreformatorischen Ansätze denkt (Francke, Zinzendorf/Raiffeisen u.a.), die in ihrer Zeit jeweils als avantgardistisch geltende Reformen ermöglichten. Daß dieser frühere Pietismus auch literarisch auf dem Gebiet der Utopie produktiv war, dürfte demgegenüber weniger geläufig sein. In dem anzuzeigenden Buch von Thomas Baumann wird dieser Spur erstmalig im Zusammenhang nachgegangen. Es geht zurück auf seine Freiburger Dissertation von 1990/91 *Von der Keimzelle der Weltreform zum Zufluchtsort für die verfolgte Christenheit: Der Wandel der pietistischen Utopie von J.V. Andreaes 'Christianopolis' (1619) bis zu J. H. Jung-Stillings 'Solyma'-Entwurf (1795)*.

Der Untersuchung Baumanns liegen sechs Quellentexte zugrunde. Nach dem Forschungsüberblick (Kap. 1) wird zunächst die mit Psalm 84 eingeleitete und Johann Arndt gewidmete Schrift *Reipublicae christianopolitanae descripto* von Johann Valentin Andreae (1619) besprochen, anschließend drei im hallischen Pietismus beheimatete Utopien: eine anonyme *Beschreibung eines verbesserten Fürsten-Staates* (1699), eine handschriftliche unbetitelte Utopie aus dem Jahr 1700 und die *Glückseligsten Insul auf der gantzen Welt* von Balthasar Sinold von Schütz (1723). Im vierten Kapitel geht es um das vom lessingschen Toleranz-Millieu der Aufklärung geprägte *Land der Inquiraner* von Johann Friedrich Bachstrom (1736/37). Abschließend wird der *Solyma*-Entwurf aus dem Buch *Das Heimweh* (1794-96) von Johann Heinrich Jung-Stilling untersucht, ein Roman, der unter dem Einfluß der Begegnung Jung-Stil-

lings mit Bengels Apokalyptik und den Erfahrungen der französischen Revolution geschrieben wurde.

Bei der Darstellung der Utopien im einzelnen skizziert Baumann zunächst jeweils das ihm zugängliche biographische Umfeld des Autors, soweit es für das Verständnis seines Werkes relevant erscheint. Die summarische Zusammenfassung der Handlung bildet einen zweiten Schwerpunkt. Es folgt die Analyse nach folgenden Fragen, die jeweils schematisch nacheinander durchschritten werden: 1. die Frage nach dem theologischen Standort des Verfassers, insbesondere seines Verhältnisses zum Luthertum und zum Pietismus; 2. die Frage nach dem Verhältnis zur Aufklärung und hier insbesondere 3. die Frage nach der Toleranz; 4. die Frage nach der gesellschaftlichen Organisation der vorgestellten Idealgesellschaft (monarchistisch, patriarchalisch, aristokratisch oder demokratisch); 5. die Frage nach der in den pietistischen Utopien als gerecht vorgestellten Wirtschaftsordnung. Mit Hilfe dieser Fragen gelingt es Baumann, das staats- und gesellschaftskritische Potential dieser pietistischen Schriften ebenso herauszuarbeiten wie ihre reformerischen und innovativen Anstöße bzw. ihre restaurativen Argumentationsmuster. Als Ergebnis der Untersuchung faßt Baumann zusammen, daß von einer kontinuierlichen Entwicklung im eigentlichen Sinne bei der Disparität der Quellentexte nicht gesprochen werden kann. Allerdings sind Konstanten auszumachen, wie die Ächtung des Müßiggangs und Hochschätzung der Arbeit, insbesondere der handwerklichen Arbeit, ebenso der Kampf gegen den Luxus und die Forderung von Schlichtheit und Nützlichkeit. Bei aller optimistischen Grundstimmung, die der frühe Pietismus mit der Aufklärung teilt, durchweht die Utopien eine pragmatische Grundstimmung, in der naturwissenschaftliche und technische Forschungen ihren geschätzten Platz haben. Was die gesellschaftliche Organisation betrifft, so wird in allen besprochenen Texten der Frage der Kontrolle und Überwachung des Bürgers große Aufmerksamkeit gewidmet. Den sich anschließenden Fragen nach der Wirkungsgeschichte der in den Utopien dargestellten Ideale bis zum Erscheinungsbild des heutigen Pietismus wird in der historisch angelegten Arbeit nicht nachgegangen. Es bleibt Raum für weitere Forschung. Den Grund dafür bereitet zu haben, ist ein Verdienst der Arbeit von Thomas Baumann, die für die Pietismusforschung wie für den interessierten Laien in gleicher Weise eine informative und anregende Lektüre darstellt.

Herbert H. Klement

Johann Christoph Blumhardt. *Ausgewählte Schriften in drei Bänden*. Ausgewählt von Otto Bruder, neu hg. und eingel. von Wolfgang J. Bittner. Band 1: *Schriftauslegung*; Band 2: *Verkündigung*; Band 3: *Seelsorge*. Kassette mit drei Bänden mit einem Geleitwort von Wolfgang J. Bittner. Gießen, Basel: Brunnen; Metzingen: Ernst Franz; Zürich: Gotthelf, 1991. 1072 S., DM 59,—.

Johann Christoph Blumhardt (1805-1880) ist durch seine intensive Seelsorgetätigkeit in Wort und Schrift weit über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt geworden. Bewegt von der Erkenntnis 'Jesus ist Sieger', verstand er Glaube auch als entschiedenen Widerstand gegen die Mächte der Finsternis, die zuerst gebrochen werden müßten, bevor dem Menschen die Gnade Jesu wirklich bewußt werden könne. Energisch setzte sich Blumhardt ab von jenem wohlfeilen Trost, der menschliche Misere noch mit der Funktion läuternder Wirkung belegte, und nahm im Namen Jesu den Kampf gegen dämonische Verstrickungen und Krankheiten auf. Aus seinem vollmächtigen Wirken in Möttlingen (Fall der Gottlieb Dittus) erwuchs eine Erweckungsbewegung, die schließlich 1852 zur Gründung einer Hausgemeinde in Bad Boll führte, wo ein Asyl für Kranke und Hilfsbedürftige entstand. Blumhardts Wirken war so anregend, daß er, ein in der Kirchengeschichte relativ seltener Umstand, nach seinem Tode von den verschiedensten theologischen Richtungen als einer der Ihren reklamiert wurde. Das gilt namentlich für den Pietismus, aber auch für die dialektische Theologie. Eduard Thurneysen und Karl Barth etwa betonten in ihrem Blumhardt-Bild im Gegensatz zu dem eher subjektiven Aspekt der pietistischen Innenschau sein Bemühen um das objektive Problem des Leidens. Blumhardts Sohn Christoph und Leonhard Ragaz sahen allein im christlichen Sozialismus die richtige Vertretung seines Erbes. In jüngster Zeit hat sich auch die Medizin Blumhardt zugewandt, indem sie seine ganzheitliche Sicht des Menschen würdigt und ihn geradezu als Vorläufer der modernen Psychotherapie versteht.

Angesichts dieser vielfältigen Nachwirkung erscheint es zur Vermeidung vorschneller Zuweisungen erforderlich, sich auf Blumhardt selbst zu konzentrieren. Umso bedauerlicher ist es, daß sein schriftstellerischer Nachlaß noch nicht vollständig erschlossen ist. Die vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht besorgte kommentierte wissenschaftliche Ausgabe unter der Verantwortung von Paul Ernst und Joachim Scharfenberg hat es in den Jahren 1968-1979 auf sieben Bände (*Der Kampf in Möttlingen, Blätter aus Bad Boll*) gebracht und stagniert seitdem. Deshalb ist es verdienstvoll, daß jetzt jene dreibändige Sammlung von Blumhardt-Schrif-

ten wieder aufgelegt worden ist, die Otto Bruder in den Jahren 1947 bis 1949 im Züricher Gotthelf-Verlag herausgebracht hat. Band 1 enthält kurze Texte zur Schriftauslegung, etwa über den heiligen Geist, über Wunder und über die Lehre von den Engeln sowie umfänglichere Auslegungen zur Bergpredigt und zum Vaterunser. Der zweite, dem Thema 'Verkündigung' gewidmete Band, wiederholt einen 1887 zuerst von Christoph Blumhardt edierten Jahrgang von Predigten, die in die drei Teile 'Jesus Christus', 'Das Volk Gottes' und 'Die Wiederkunft Christi' gegliedert sind. Band 3 schließlich befaßt sich mit Blumhardts ureigenstem Gebiet, der Seelsorge, und vereinigt in der Regel aufgrund brieflicher Anfragen entstandene Texte zu Glaubensfragen sowie seelsorgerliche Ratschläge (u.a. zur Kindererziehung). Hinzugefügt sind Briefe aus dem Zeitraum 1837 bis 1880, Gebete und Lieder. Ein knappes Sachregister zu Band 3 und Bibelstellenregister zu allen Bänden erschließen die Edition, deren Quellen jeweils am Ende nachgewiesen werden. In dem dem Rezensenten vorliegenden Exemplar ist der Quellennachweis von Band 3 versehentlich als S. 337f in Band 2 gesetzt worden, außerdem fehlt bei Band 3 die Paginierung zu den Liedern, obwohl im Register darauf Bezug genommen wird.

Im ersten Band beschreibt Wolfgang J. Bittner einfühlsam die bleibende Bedeutung Blumhardts (S. VII-XII), so daß man zusammen mit den folgenden Ausschnitten aus der Einleitung Otto Bruders zur Erstausgabe von 1947 (S. XIII-XXIII) eine gute Einführung in sein Leben und Werk bekommt. Dessen Schlußsätze sind nach wie vor aktuell und sollten zur Lektüre der Schriften Blumhardts anregen: "Blumhardt ist nicht der mit den herrschenden Zuständen sich zufrieden gebende, still fromme und behagliche Mann, für den man ihn wohl schon gehalten hat, sondern ein Stürmer im Reiche Gottes, eine vom Feuergeist der Bibel erfüllte, sehn-suchtsvoll drängende Persönlichkeit, ein Mann des Kampfes gegen die Finsternis, um dem Kommen des Heilandes Bahn zu machen. Seine Botschaft ist daher in der gegenwärtigen Weltkrise und im Chaos unserer Zeit besonders nötig und heilsam. Wer sich in diese Zeugnisse vertieft, wird einem geläuterten, vom Frieden Gottes erfüllten, in der Liebe Christi getrosten Manne begegnen, wird aber auch zugleich erfaßt werden von dem heiligen Ernst und der strengen, zur Umkehr und Besinnung aufrufenden Vollmacht eines Gottesboten" (S. XXIII).

Lutz E. v. Padberg

Alexander Bronowski. *Es waren so wenige: Retter im Holocaust*. Stuttgart: Quell, 1991. 256 S. DM 12,80.

Wer in Jerusalem die Gedenkstätte Yad Vashem besucht hat, erinnert sich an die lange Reihe von Bäumen, gepflanzt zu Ehren der "Gerechten dieser Welt", d.h. solcher Frauen und Männer, die im Holocaust unter Einsatz ihres Lebens Juden das Leben gerettet haben. Bronowski, Mitglied des Komitees zur Auszeichnung der "Gerechten" in Yad Vashem, schildert im ersten Teil des Buches, wie er selbst samt seiner Familie durch unvorstellbare Situationen hindurch die Judenverfolgung der Nazis in Polen überlebt hat. Der zweite Teil des Buches bringt in kurzen authentischen Berichten die eindrucklichsten Beispiele solcher "Gerechten dieser Welt" aus verschiedenen Ländern Europas. Es ist bewegend zu lesen, wie hier ein (selbst betroffener) Jude Christen ein literarisches Denkmal setzt, die sich mit letztem Einsatz der Propaganda und dem Terror jener Zeit widersetzen, um jüdischen Frauen, Männern und Kindern das Leben zu retten. In einer Zeit des zunehmenden Fremdenhasses und des nach wie vor grassierenden Antisemitismus ein wichtiges Buch!

Helge Stadelmann

Evangelicalism and Fundamentalism: A Bibliography, Selected from the ATLA Religion Database. ATLA religion index select, bibliographies. Vol. 2. Chicago: American Theological Library Association, 1982. 223 S.

Edith L. Blumhofer/Joel A. Carpenter. *Twentieth-Century Evangelicalism: A Guide to the Sources*. Garland reference library of social science. Vol. 521. New York: Garland, 1990. 385 S.

Norris A. Magnuson/William G. Travis. *American Evangelicalism: An Annotated Bibliography*. West Cornwall: Locust Hill Press, 1990. 495 S.

Robert D. Shuster u.a. *Researching Modern Evangelicalism: A Guide to the Holdings of the Billy Graham Center, With Information on Other Collections*. Bibliographies and Indexes in Religious Studies. No. 16. New York: Greenwood Press, 1990. 354 S.

Die Erforschung des internationalen Evangelikalismus ist in Amerika am weitesten fortgeschritten. Schon Mitte der 70er Jahre wurden hier entscheidende Schritte zur Archivierung und Erforschung der evangelikalen Bewegung unternommen. Nur durch eine sorgfältige und sachkundige Archivierung der gedruckten und ungedruckten Quellen bedeutender

Führer war es möglich, daß in den letzten Jahren einschlägige theologische Untersuchungen mit wissenschaftlichem Niveau erscheinen konnten.

Die ersten Früchte der Computernetzwerke amerikanischer Bibliotheken erntete 1982 die *American Theological Library Association* in Chicago. Ihr Index über Evangelikalismus und Fundamentalismus bleibt bis heute der wohl umfangreichste Wegführer für den Forscher, gibt er doch einige Tausend Literaturhinweise, geordnet nach Stichworten, Autoren und Buchbesprechungen. Die Schwäche des Index liegt in der unsachgemäßen Breite des vorgegebenen Begriffes "Evangelikalismus". So stehen Literaturangaben zum Adventismus ungeordnet neben Büchern über die Gottesvorstellung im Islam und die Bibelhaltung des Pietismus. Zwar befriedigen allein die Stichworte "Evangelicalism", "Fundamentalism" oder "Creationism", aber der suchende Leser wird mit einer Überfülle von ungeordneten Angaben alleine gelassen. Hier wird deutlich, daß eine unsystematische Eingabe von bestimmten Stichworten, die mit dem Evangelikalismus verbunden werden, für die sachgemäße Forschung wenig hilfreich bleibt.

An diesem Punkte unterscheiden sich die neueren Bibliographien über den Evangelikalismus in Amerika. Edith L. Blumhofer und Joel A. Carpenter, die derzeitige Leiterin und ihr Vorgänger am *Billy Graham Center* in Wheaton, gehören zu den bekanntesten Fachleuten der Materie. Ihre Literaturzusammenstellung berücksichtigt die wichtigste Standardliteratur (1.572 Titel), eingeteilt in 28 überschaubare Kapitel. Hier findet man neben den "Reference Works" wohlgeordnet die Bücher und Zeitschriftenartikel zur Geschichte der Bewegung, wie auch zu bestimmten Lehrfragen, seien es "Bible", "Natural and Social Science" oder "Foreign Missions". Darüber hinaus geben die Autoren jeweils hilfreiche Einführungen in die Kapitel und eine kurze Charakterisierung der genannten Quellen. Das vorliegende Standardwerk verhilft so zu einer ausgezeichneten Einführung in die verschiedenen Schattierungen der evangelikalen Bewegung in Amerika.

Einen fast identischen Aufbau zeigt die Bibliographie von Magnuson und Travis vom *Bethel Theological Seminary*. Ihre Einteilung ist etwas detaillierter, die Angaben zahlreicher (2.664 Titel). Dafür fehlen die Einführungen in die einzelnen Kapitel. Hilfreich erscheinen aber auch hier die Kurzkomentierungen der Quellen und die ausführlichen Register am Ende des Werkes.

Eine Besonderheit zeichnet das Werk von Shuster u.a. aus: es handelt sich dabei um eine Einführung in die Bibliothek, das Museum und das Archiv des *Billy Graham Centers* in Wheaton. 1974 auf Initiative der *Billy Graham*

Evangelistic Association und des *Wheaton College* gegründet, gilt es heute als die führende Forschungsstelle für die evangelikale Bewegung. Die Bibliothek enthält einige zehntausend Bände über die Geschichte der Evangelikalen, das Museum eine einzigartige Sammlung von Dokumenten der Evangelisationsbewegung Amerikas. Das Archiv enthält die Archivalien von großen evangelikalen Missionsgesellschaften (z.B. OMF, AIM, YfC) und einflußreichen evangelikalen Führern (z.B. Billy Sunday, A.S. McPherson, Billy Graham). Im Anhang des Buches findet sich zudem auf 65 Seiten eine Liste von Anschriften anderer Archive und Bibliotheken, die Sammlungen über den Evangelikalismus besitzen.

Alle vier Bibliographien geben wertvolle Erstinformationen. Man kann sicher sein, daß auf Grund dieser Quellensammlungen auch in den nächsten Jahren qualifizierte Studien über die Entstehung und Entwicklung der evangelikalen Bewegung aus Amerika zu erwarten sind. Eine ähnliche Zusammenstellung für den deutschsprachigen Bereich bleibt auf lange Sicht wohl leider ein Desiderat.

Stephan Holthaus

Ulrich Gäbler. *"Auferstehungszeit": Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts.* München: Beck, 1991. 206 S., DM 58,—.

Die immer noch ausufernde Debatte um den Fundamentalismus mit ihrer inflationären Verwendung des Begriffes neigt häufig dazu, kurzatmig nur von aktuellen Bezügen her zu argumentieren. Sie könnte in ruhigere Bahnen kommen, wenn man sich intensiver mit der historischen Entwicklung beschäftigen würde. Einen guten Dienst dafür leistet das Buch des Basler Kirchengeschichtlers Ulrich Gäbler über die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Zur Überwindung gängiger Fehl- und Vorurteile wählt er den in der letzten Zeit recht beliebten Weg der biographischen Geschichtsschreibung und stellt in seinem sorgfältig edierten Buch Charles G. Finney (1792-1875), Thomas Chalmers (1780-1847), Adolphe Monod (1802-1856), Isaac de Costa (1798-1860), Aloys Henhöfer (1789-1862) und Dwight L. Moody (1837-1899) vor. Mit dieser geschickten Auswahl verhindert er nicht nur regionale Einseitigkeiten, sondern bereitet auch eine 'Theologie der Erweckung' vor, deren Fehlen in den einschlägigen theologiegeschichtlichen deutschen Handbüchern er zu Recht beklagt (S. 181). Die Porträts von Finney und Chalmers basieren auf früheren Arbeiten Gäblers, und auch bei den anderen kann er sich meist auf eigene Vorarbeiten stützen. Das gilt namentlich für die

"Historische Einordnung und theologische Charakterisierung" des Begriffes Erweckung (S. 161-186), die zum Teil seinem Aufsatz "Erweckung im europäischen und im amerikanischen Protestantismus" entlehnt ist (*Pietismus und Neuzeit* 15 [1989], S. 24-39; dazu *JET* 4, S. 206f).

Gäblers gut lesbare Kurzbiographien gewinnen ihr eigenständiges Gewicht auch dadurch, daß sie stets quellennah das gesellschafts- und kirchenpolitische Umfeld mit skizzieren und sich schon dadurch wohltuend von jenen hagiographisch orientierten Schriften abheben, die erbauliche Deutungsmuster nicht zu überwinden vermögen. Das zeigt exemplarisch der Beitrag, der mit Finney dem ersten Berufsevangelisten gewidmet ist (S. 11-28). Gäbler beschreibt klar, wie die Tätigkeit in einem Rechtsbüro mit zur Entstehung von Finneys rationalistischer Moralthologie (S. 24) führte. Bekehrung, jener Zentralbegriff auch des amerikanischen Calvinismus, bedeutete für ihn, "sich seiner eigenen Person bewußt zu werden ... Der Übergang vom Unbekehrtheit zum Bekehrtheit erfolgte als bewußt erlebter Willensakt. Der Glaube an die Wahrheit der Bibel genügte nicht, weil der Glaube mit dem Willen zu tun hätte. Gefordert war eine Änderung des Willens" (S. 17f). Finney selbst erlebte diese Lebenswende im Oktober 1821 und war fortan als rastloser Prediger unterwegs. Seine ungewöhnlichen Methoden ließen ihn bald zum führenden Evangelisten werden. Seine theologischen Anschauungen entwickelte er vor allem ab 1835, nachdem er eine Professur für Systematische Theologie am neugegründeten Oberlin College bei Cleveland in Ohio angenommen hatte und sich nur noch in größeren Abständen auf Evangelisationskampagnen begab. In perfektionistischer Weise gewann Finney "die Überzeugung, daß ein Mensch sündlos bleiben könne" (S. 21). Damit korrespondiert seine idealistische Hochschätzung des Menschen, dessen Freiheit des Willens er für wissenschaftlich erwiesen hielt. Als Aufgabe der Predigt sah Finney es dementsprechend an, "die Vernunft anzuleiten und eine so überzeugende Vorstellung vom Moralgesetz zu entwickeln, daß der Wille es auf sich nimmt, das Gesetz zu erfüllen. Der Pfarrer sollte die Vernunfttätigkeit des Menschen in Bewegung setzen, ihm die Gründe und Vorteile eines moralischen Handelns aufzeigen, ihn bereden und ihn schließlich überzeugen" (S. 23). Das bedeutet aber, wie Gäbler hervorhebt, im Bekehrungsprozeß ein Ersetzen der Wirkung des Heiligen Geistes durch die Kraft der Vernunft und die Entscheidung des Willens (S. 24). Natürlich redete Finney gleichwohl vom Heiligen Geist, seine diesbezügliche Lehre ist allerdings "nicht mehr als ein Ornament, eine schwache Erinnerung an den klassischen Calvinismus" (ebd.). Von daher überrascht es nicht, daß er auf Bekehrungskonzepte großen Wert legte.

"Darin war Finney ein Meister" (ebd.), freilich teilweise mit recht ungewöhnlichen Methoden. Dazu gehörten die sogenannten Anxious Meetings, in denen die Sünden einzelner Teilnehmer in aller Öffentlichkeit erörtert wurden, nachdem der Prediger sich vorher in Vieraugengesprächen kundig gemacht hatte. Von einer derart aufgeladenen Atmosphäre versprach Finney sich viel, konnten doch seiner Meinung nach so die verängstigten Sünder zur Bekehrung gebracht werden. Man kann sich leicht vorstellen, daß solche Methoden der Drangsalierung abstoßend wirken mußten. Zu welch abstrusem Rigorismus dies führen konnte, belegt ein Brief von Finneys erster Frau Lydia (er war dreimal verheiratet) an ihre kleine Tochter. Sie schrieb ihr von einem Mädchen, dem eine Hand fehlte: "... sicherlich ließ der Herr es den Verlust einer Hand erleiden, damit es seine Seele rettet und vielleicht in Ewigkeit Seinen Namen für den Verlust dieser kleinen Hand preist. Liebe Julia, wirst du den Herrn mit beiden Händen lieben oder müssen wir dir eine oder alle beide Hände abnehmen, damit du über Jesus Christus nachdenkst? Wir haben eine sehr angenehme Reise von Buffalo nach Rochester ..." (S. 25). Finney wollte Bekehrte gewinnen, und dabei heiligte für ihn der Zweck alle angewandten Mittel. Gäbler gelingt es glänzend, die damit verbundenen Licht- und Schattenseiten bei Finney herauszuarbeiten. Wer sich heute über diesen amerikanischen Erweckungsprediger informieren möchte, sollte sich daher nicht mit der unzulänglich kritiklosen Darstellung in Friedrich Hauss' Neuausgabe der *Väter der Christenheit* (Wuppertal, 1991, S. 417-419) zufriedengeben, sondern zu Gäblers Porträt greifen. Es macht freilich auch deutlich, daß Finney nicht zum 'Kirchenvater' der Evangelikalen erhoben werden sollte. Dies muß umso mehr betont werden, als bestimmte Züge seiner Bekehrungsmethoden in gewissen Kreisen auch heute noch für opportun gehalten werden.

In ähnlicher Weise entwirft Gäbler von den anderen Erweckungspredigern, die hier nicht im einzelnen vorgestellt werden können, ein differenziertes Bild. Immer wieder gelingt es ihm dabei, einzelne Züge konzis zu betonen. So hebt er etwa bei Chalmers dessen Einsatz für die Bibelverbreitung als Lösung der sozialen Probleme im Schottland des 19. Jahrhunderts hervor (S. 42), zeigt Monods Bemühen um die weltweite Glaubensgemeinschaft (S. 81), da Costas scharfe Verurteilung des Giftes der historischen Kritik an der Bibel (S. 111), Henhöfers an der Urkirche orientiertes Ideal einer Gemeinschaft frommer und einfacher Christen (S. 135) und betont Moodys interkonfessionelle Offenheit, die davon ausging, "daß das Wesen des Christentums in einigen wenigen Kernwahr-

heiten bestehe, die von treuen, wiedergeborenen Christen quer durch alle Konfessionskirchen hindurch geteilt würden" (S. 143).

Der den Band abschließende Aufsatz bemüht sich um theologiegeschichtliche Einordnung der aus den biographischen Skizzen gewonnenen Erkenntnisse und gibt durch das Aufzeigen von Forschungsdefiziten (etwa bezüglich der internationalen Verflechtung der Erweckten, S. 168) wichtige Hinweise zu weiterer Arbeit, zumal "sich die Erweckungsbewegung bei Historikern und Kirchenhistorikern außerhalb des englischsprachigen Gebietes keiner großen Beliebtheit" erfreut, eine leider allzu berechtigte Feststellung (S. 169). Deutlich wird die alle Erweckungsprediger weithin einende Grundlage, die Gäbler im Anschluß an Chalmers so zusammenfaßt: "Da die Bibel ihre Autorität in sich selber habe und sie der Ergänzung durch andere Instanzen wie Erfahrung, Vernunft oder kirchliches Lehramt nicht bedürfe, müsse man sich ihr bedingungslos unterwerfen" (S. 38). Gäbler erhellt, daß auf einem solchen Fundament recht unterschiedliche Akzente gesetzt werden konnten. Deshalb ist es auch zu einfach, die Erweckungsbewegung mit dem schlichten Etikett der Aufklärungsfeindlichkeit als absolet abzutun und auf ihre Erforschung zu verzichten. Die historische Entwicklung war weitaus komplizierter, wie seine zuvor entfalteten Linien aufgreifende Schlußbemerkung zeigt: "Ohne Aufklärung sind Erfahrungsreligion und Sozietätsgedanke undenkbar, ohne pietistische Tradition gäbe es kein endzeitliches Bewußtsein. Das Zusammentreffen dieser drei Motive charakterisiert die Erweckung im europäischen und im amerikanischen Protestantismus und unterscheidet sie von anderen Bewegungen" (S. 178). Gäblers umsichtig darstellendes und abgewogen urteilendes Buch trägt somit durch das Aufzeigen der historischen Perspektive nicht nur zur Versachlichung der Fundamentalismusdebatte bei, sondern gibt auch den Maßstab für weitere Forschungen vor, an denen sich gerade diejenigen beteiligen sollten, die sich in ihrem Glauben den Erweckungspredigern des 19. Jahrhunderts verbunden wissen.

Lutz E. v. Padberg

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hg. Martin Brecht u.a. Band 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 291 S., DM 64,—.

Der jüngste Band dieses bewährten Jahrbuches ist keinem Schwerpunktthema gewidmet, deshalb seien die einzelnen Aufsätze nur kurz

vorgestellt. Kaspar v. Greyerz schreibt anregungsreich zum Thema "Der alltägliche Gott im 17. Jahrhundert: Zur religiös-konfessionellen Identität der englischen Puritaner" (S. 11-30). In acht Thesen trägt er knapp die entscheidenden Wesensmerkmale dieser 'religiös-sozialen Erneuerungsbewegung' zusammen, deren prononcierten Biblizismus, pastoraltheologische Kasuistik und Vorsehungsglaube er ebenso hervorhebt wie das große Bedürfnis nach Heiligung des eigenen Lebens bei ihren Mitgliedern. Ferner macht er wahrscheinlich, daß der Arminianismus entgegen älteren Forschungsthese als Reaktion "auf die puritanische Instrumentalisierung der Heilsgewißheit" anzusehen ist (S. 30).

Mit dem speziellen Problem der "Auseinandersetzung von Charias, Breckling, Jungius und Gichtel in der lutherischen Gemeinde zu Kampen 1661-1668" befaßt sich Paul Estié (S. 31-52). Ein gutes Hilfsmittel für die weitere Arbeit bietet Willi Temme, "Die Buttlarsche Rotte - Ein Forschungsbericht" (S. 53-75), weil er ausgewogen die drei Phasen der literarischen Auseinandersetzung von 1702 bis 1711, nach 1725 und nach 1945 vorstellt. Methodisch wichtig erscheint sein Hinweis, die religiösen Äußerungen der Rotte nicht vorschnell als Deckmantel für ein ungezügelteres Sexualleben zu interpretieren, sondern sie zunächst als Selbstzeugnisse aus sich selbst heraus zu deuten. Zu Recht betont er, daß dazu auch sozialgeschichtliche Aspekte zu beleuchten wären.

Ulf-Michael Schneider legt unter dem Titel "'Stroh = Kram und Wage'. Johann Samuel Carl in seinem Verhältnis zu den Inspirierten" Interpretation und Edition (S. 76-101; Edition 97-101) einer bislang nur dem Titel nach bekannten Schrift von Johann Friedrich Rock (1678-1749) vor, in der dieser Leiter der 'Wahren Inspirationsgemeinschaften' sich mit dem isenburg-büdingischen Hofarzt Carl auseinandersetzt, der sich als ehemals Inspirierter von diesen getrennt hatte. Schneider gelang dieser Fund während eines Studienaufenthaltes am 'Museum of Amana History' im amerikanischen Bundesstaat Iowa. Die Amana Church Society, die heute ca. 800 Mitglieder zählt, ist die direkte Nachfolgerin und Traditionsbewahrerin der im zweiten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts in der hessischen Wetterau entstandenen Inspirationsgemeinschaften; ihr Archiv wird wohl noch manche Schätze bergen. Daran anschließend handeln Walter Grossmann über "Élie Merlat, eine Hugenotte im Exil: Über wahre und falsche Inspiration" (S. 102-111) und D. F. Durnbaugh über "Radikaler Pietismus als Grundlage deutsch-amerikanischer kommunaler Siedlungen" (S. 112-131; nur der Text ist aus dem Amerikanischen übersetzt worden, die Anmerkungen erstaunlicherweise nicht). Er führt die geistlichen und theologischen Grundlagen dieser Kommunen

auf die Schriften Jakob Böhmes zurück und erklärt damit nicht nur ihre scharfe Kritik am herkömmlichen kirchlichen Leben, sondern auch die separatistische Haltung, die zum Konflikt mit der Obrigkeit führte (S. 130).

Interessant, weil durchaus auch auf das Verhältnis des späteren Pietismus und der Erweckungsbewegung bis in die heutige Zeit zu politischen Entwicklungen übertragbar, ist der Beitrag von Thomas Baumann, "Jung-Stilling und die Französische Revolution" (S. 132-154), der ausführt, was Gustav Adolf Benrath im 19. Band der *Theologischen Realenzyklopädie* (1988, S. 467-470) nur skizzieren konnte. Quellennah kann Baumann deutlich machen, daß die Erfahrung der Revolutionszeit "eine Verstärkung der konservativen und eine Abschwächung der fortschrittlichen Elemente der Staatsauffassung Jungs" bewirkte (S. 153). Er konkretisiert das treffend an Jung-Stillings nachrevolutionärer Utopie 'Solyrna', in der die Verteidigung des Absolutismus etwa durch die Ablehnung der Glaubensfreiheit deutlich wird, und vor allem an den apokalyptischen Akzenten des Romans 'Das Heimweh' (1794-1796), in dem die Aufklärung als der falsche Prophet der Apokalypse erscheint, der dem Tier aus dem Abgrund, der Französischen Revolution nämlich, den Weg bereitet. Später ist Jung-Stilling davon wieder abgerückt und hat sie als Mittel des falschen Propheten gedeutet. In der 'Revolutions-sucht' sah er dann einen Teil des Gerichtes Gottes über eine Christenheit, die der Aufklärung zuneigte und dadurch vom wahren Glauben abgefallen sei. Jung-Stilling hat damit im Verein mit anderen Pietisten (dieser Aspekt kommt bei Baumann zu kurz) Deutungsschemata entworfen, die sich im Pietismus bis heute großer Beliebtheit erfreuen.

Es folgen noch Aufsätze von Peter van Rooden über "The Concept of an International Revival Movement around 1800" (S. 155-172), Horst Weigelt über "Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung und ihre Ausstrahlung in den süddeutschen Raum" (S. 173-195) und schließlich von Gustav Adolf Benrath über "Aloys Henhöfer und die Erweckung in Baden" (S. 196-210), ein Beitrag, der schon publizierte Arbeiten Benraths variiert (siehe in der Bibliographie S. 275 die Nr. 310f). Eine Reihe von Rezensionen (S. 211-247) sowie die stets wertvolle, diesmal weit über 300 Nummern umfassende Bibliographie (S. 248-281) und Register schließen den Band ab, der damit wieder ein wichtiges Arbeitsinstrument darstellt.

Lutz E. v. Padberg

Am Anfang seines Vorwortes muß der geschäftsführende Herausgeber Martin Brecht mitteilen, daß erstmals seit Bestehen des Jahrbuches keine Pietismus-Bibliographie vorgelegt werden kann, weil nach dem Tod von Klaus Deppermann im Jahre 1990 nicht sofort ein Betreuer dieser entsagungsvollen Aufgabe gefunden werden konnte. Zum Glück wird aber ab Band 18 ihre Fortsetzung avisiert, verantwortet von dem Bochumer Privatdozenten Udo Sträter. Bedauerlich ist diese Bibliographie-Lücke nicht nur für die Benutzer, sondern auch für Martin Brecht, verabschiedet er sich doch mit dem vorliegenden Band von der geschäftsführenden Herausgeberschaft, die er seit dem Jahrbuch 4 (1974/1978) innegehabt hat. Er hat *Pietismus und Neuzeit* zu einem herausragenden Arbeitsinstrument der Pietismus-Forschung gemacht, wofür ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei. Ab Band 18 wird die Geschäftsführung des Herausgeberkreises bei Ulrich Gäbler, Basel, liegen.

Mit dem letzten von ihm verantworteten Jahrbuch hat Martin Brecht auf gelungene Weise noch einmal gezeigt, worauf es in der Pietismus-Forschung vornehmlich ankommt: die Arbeit an den Quellen. Bo Andersons Aufsatz "Die Autorität der Prophetin: Eva Margaretha Frölich und der Theologische Diskurs" (S. 9-35) setzt sich mit der Schrift *Mein und des Goldschmitz Berendt Dorchmans Predig-Ampt* der schwedisch-deutschen Prophetin Frölich (gest. 1692) aus dem Jahre 1686 auseinander und weist nach, wie sie die Frage nach ihrer prophetischen Autorität durch den bewußten Einsatz rhetorischer Muster zu beantworten bemüht ist. Aufschlußreich ist dabei der an die Adresse der feministischen Theologie gerichtete Hinweis, daß sich "biblische Frauen ... als Beispiele in verschiedenen rhetorischen Kontexten und zu unterschiedlichen argumentatorischen Zwecken benutzen" lassen (S. 33). Markus Matthias befaßt sich mit "'Enthusiastische' Hermeneutik des Pietismus, dargestellt an Johanna Eleonora Petersens 'Gespräche des Hertzens mit GOTT' (1689)" (S. 36-61) und möchte damit einen Beitrag leisten zum Verständnis der Eigenart der herausragenden Gestalten des Pietismus. Ausgehend von der These, das Pietistische an Johanna Eleonora Petersen sei ihre Hermeneutik, stellt er in einer detailreichen Untersuchung ihre Äußerungen in den Rahmen der "sich im 17. Jahrhundert herausbildenden, vom Subjekt her entwickelten Erkenntnistheorie" (S. 61) der Erfahrung. Dabei zeigt sich, daß die Petersen zumindest bis 1692 dem kirchli-

chen Pietismus zuzurechnen ist, weil sie entgegen anderen Tendenzen "an dem äußeren Wort der Bibel als einziger Offenbarungsquelle/-maßstab ihres Fühlens, Denkens und Handelns" (ebd.) festhält. Dieses das bisherige Bild verändernde Ergebnis läßt gespannt sein auf die Erlanger Dissertation des Verf. aus dem Jahre 1988, deren Druck er ankündigt (S. 36 Anm. 3). Nach den Quellen gearbeitet ist auch der Beitrag von Ryoko Murakami-Mori, "Der Berliner Beichtstuhlstreit: Frömmigkeit und Zeitwende im späten 17. Jahrhundert" (S. 62-94), hervorgegangen aus einer Magisterarbeit in Tokyo. Die jetzt zu einem längeren Studienaufenthalt in Halle weilende Autorin vermag dieser Auseinandersetzung zwischen Pietismus und lutherischer Orthodoxie, die sich 1697/1698 an dem Pietisten Johann Caspar Schade (1666-1698) entzündete, der unter Spener an der Berliner St. Nikolai-Kirche wirkte, durch neue Fragestellungen interessante Einsichten abzugewinnen. Sie ist dazu gekommen vor allem durch die Analyse der in Merseburg aufbewahrten Quellen zu Schades Begräbnis, bei dem es zu erheblichen Tumulten gekommen war. Das Untersuchungsziel ist nicht die Rekonstruktion der theologischen Vorstellungen der Pietisten, sondern die Frage nach Sympathie bzw. Antipathie den Pietisten gegenüber im historischen Kontext. Das Ergebnis: "Der Pietismus legte eine Frömmigkeitslehre vor, die als oberster Maßstab an alle Menschen angelegt werden mußte. Ihre Funktion hing von den Situationen ab, in denen 'Frömmigkeit' verlangt wurde. Wird sie von den Unterschichten gefordert, fungiert dieser Frömmigkeitsanspruch dahingehend, die Herrschaft zu relativieren. Falls dagegen jemand von einem Untergebenen fordert, fromm zu sein, dient die 'Frömmigkeit' nicht nur dazu, die äußere Lebensführung, sondern auch sein Innenleben zu kontrollieren" (S. 93f). Diese religionssoziologisch nicht unbedingt überraschenden Feststellungen sind gleichwohl für die Aufnahme des Pietismus in seiner Zeit von großem Interesse. Freilich müßte überprüft werden, ob sie sich auch in anderen Bereichen auf umfangreicherer Quellenbasis bestätigen. Quellenstudien bietet auch Peter Weniger, "Anfänge der 'Franckeschen Stiftungen': Bemerkungen zur Erforschung der Geschichte der Glauchaschen Anstalten in ihrem ersten Jahrzehnt" (S. 95-120). Seine Archivstudien rücken unter anderem ältere Meinungen zur Berichterstattung über das erste Jahrzehnt der Anstalten in den *Fußstapffen* (verschiedene Fassungen seit 1701) zurecht und bestätigen Peschkes treffende Formel von dem 'gläubigen Realismus' Franckes (Zu diesem Aufsatz eine marginale Bitte an das Lektorat: sprachverwirrender Formulierungen wie "... wichtig ist jedoch der Fakt ...", S. 101, sollten unbedingt verbessert werden!). Es folgt ein Beitrag

von Hartmut Lehmann zu "Anti-Catholic and anti-Protestant Propaganda in mid-nineteenth-century America an Europe" (S. 121-134), der, allerdings auf schmaler Quellenbasis, unterschiedliche Stationen der konfessionellen Konfrontation herausarbeitet. Nochmals den Quellen gewidmet ist der Aufsatz von Aleksander Radler, "Amor fidei perfectio: Die Heilsordnung als geistige Grundstruktur in der Frömmigkeit Eva von Tiele-Wincklers" (S. 135-155), der von feinfühligem Verständnis für das viel zu wenig beachtete theologische Werk der im Dienst der Diakonie stehenden 'Mutter Eva' (1866-1930) getragen ist.

Es folgen Forschungsberichte von Michel Weyer zu "Neuerscheinungen zu John und Charles Wesley" (S. 156-163; diesem Beitrag hätte eine Liste der besprochenen Werke beigegeben werden sollen), von Martin Brecht über die Bilanz des Philipp-Matthäus-Hahn-Jubiläums (S. 164-177) und von Rainer Vinke über die "Jung-Stilling-Forschung" von 1983 bis 1990 (S. 178-228; der bei weitem umfangreichste Beitrag des Bandes). Abgeschlossen wird das Jahrbuch durch eine Reihe von Rezensionen (S. 229-290; S. 8: Druckfehler im Inhaltsverzeichnis bei Weyer-Menkhoff) und das Register. Insgesamt besehen liegt wieder ein gehaltvoller Jahrbuchband vor, der die Pietismus-Forschung voranbringen wird.

Lutz E. v. Padberg

Martin Riesebrodt. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. 292 S., DM 98,—.

Mit der Habilitationsschrift von Riesebrodt (R.) liegt die erste anspruchsvolle soziologisch-komparative Studie zur Fundamentalismusphänomenologie in deutscher Sprache vor. Der Autor versucht sich an einem exemplarischen Vergleich von "Ideologie", "Trägerschaft" und "Mobilisierungsursachen" des amerikanischen Fundamentalismus (1910-28) und des iranischen Schiitismus (1961-79). Für die deutsche Forschungssituation erscheint es typisch, daß R.s Studien an der Universität Harvard erstellt wurden.

Fundamentalismus ist für R. eine städtische Bewegung, die gegen die Auflösung personalistisch-patriarchalischer Ordnungsvorstellungen und Sozialbeziehungen vorgeht (S. 11). Der Autor unterscheidet dabei zwischen dem Fundamentalismus der Weltflucht und der Weltbeherrschung - um letzteren dreht sich seine Untersuchung. Ziel der Arbeit war dabei

nicht die historisch-empirische Sachforschung, sondern die "theorieorientierte soziologische Konzeptionalisierung" (S. 10f).

Dabei fördert R. scheinbar Erstaunliches zu Tage: beide Bewegungen seien mobilisierender Traditionalismus (S. 215), das Grundmuster ihrer "Ideologie" würde durch patriarchalischen Moralismus (S. 217), organische Sozialethik (S. 219), gesetzesethischen Monismus (S. 220), religiösen Republikanismus (S. 221), religiös-universalen Nativismus und Millenarismus (S. 222-23) bestimmt; als Trägerschaft beider Gruppen entpuppt sich ein mobilisiertes sozialmoralisches Milieu (S. 224), bestehend aus Geistlichen, Stadtmigranten, traditioneller Mittelschicht und Grenzgängern. Die Mobilisierungsgründe in Amerika und im Iran lagen laut R. einheitlich in der Angst vor der soziokulturellen Differenzierung durch den Urbanisierungsprozeß (S. 232), im Privilegienentzug durch den Staat (S. 232), im kulturellen Reproduktionsproblem mit Generationskonflikt (S. 233), politischem Einflußverlust (S. 236) und ökonomischer Marginalisierung (S. 237). Fundamentalisten sollen für ein ganz bestimmtes gesellschaftliches Ordnungsprinzip kämpfen, nämlich für den radikalen Patriarchalismus (S. 239).

Der Wert der Arbeit liegt ohne Zweifel in der Zurückweisung zweier populärer Vorurteile: Fundamentalismus sei "Antimodernismus" (so z.B. Thomas Meyer) und ein Charakteristikum der ländlichen Bevölkerungsschicht. R. zeigt dagegen, daß Fundamentalismus ein viel tiefergehendes Phänomen darstellt, das in erster Linie eine moderne Stadtreligion rezipierte (S. 88ff). Die Stadtmigranten hätten von der städtischen Mittelschicht ihre gesetzesethisch-rationalisierten Lebensformen und damit den Fundamentalismus erst übernommen.

Wertvoll erscheint auch, daß R. im Gegensatz zu manchen seiner Kollegen bewußt versucht, die Lehre der beiden religiösen Gruppen in die Untersuchung zu integrieren und sich vor einer vorschnellen Subsumtion zu hüten. Ohne Frage geben auch beide Darstellungsabschnitte zum amerikanischen (S. 40-122) und iranischen (S. 123-213) Fundamentalismus wertvolle Detailinformationen.

Andererseits schreibt der Autor schon in der Einleitung: "Und hinsichtlich der USA interessiert weniger die Herausbildung des Fundamentalismus als einer theologischen Doktrin als seine Umsetzung in politische Forderungen und Aktionen" (S. 7). Hier erhebt sich aber der Einwand, ob nicht R.s Bild vom protestantischen Fundamentalismus in den USA ein Zerrbild darstellt. Ein aktivistischer politischer Fundamentalismus war dort immer die Ausnahme, nicht die Regel. Der scheinbare Kampf um das Ordnungsprinzip der Kirchen war in Amerika ekklesiolo-

gisch (Kongregationalismus vs. presbyterial/ bischöflich), niemals soziologisch bedingt. Die Gründe für die Auseinandersetzung und spätere Trennung zwischen Fundamentalisten und Liberalen lagen nicht im Konflikt zweier konkurrierender "Milieus", wie R. suggerieren möchte (S. 107f), sondern in eminent-wichtigen hermeneutischen Unterschieden der Bibelepexese! Liberalismus und Fundamentalismus waren niemals allein "das Ergebnis der Herausbildung zweier sozialmoralischer Milieus in einer sich industrialisierenden und urbanisierenden Gesellschaft" (S. 108), sondern sich gegenseitig ausschließende theologische Schulen.

Die Frage bleibt: Kann man überhaupt sachgemäß vergleichende Religionssoziologie betreiben unter Ausschluß oder Reduktion der dem Verhalten zugrundeliegenden Dogmen und Glaubenssätze? Bleiben nicht beim Ernstnehmen der theologischen Spezifika Islamismus und Fundamentalismus letztendlich inkommensurabel (Peter Berger)?

Angesichts der zunehmenden Einflüsse der Soziologie auf die Kirchengeschichte und Religionswissenschaften erscheint es dringend geraten, hier im echten Sinne "interdisziplinär" zu arbeiten. Bei R. wird der religiöse Fundamentalismus auf ein immanentes sozial-strukturelles Phänomen reduziert und damit natürlich-erklärbar gemacht. Fundamentalisten verstehen sich jedoch immer auch als "Botschafter Gottes". Ihre eigenen Mobilisierungsursachen erscheinen ihnen als "göttlich legitimiert", ihr "Patriarchalismus" biblisch abgeleitet. Unter Berücksichtigung der theologisch-historischen Aspekte sollten künftige, dringend nötige religionssoziologische Untersuchungen in ihren Erklärungsmustern noch differenzierter und vorsichtiger argumentieren.

Stephan Holthaus

Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder. *Juden - Christen - Deutsche: 1933-1945*. Band 1: 1933-1935. Calwer Taschenbibliothek, 8. Stuttgart: Calwer, 1990. 451 S., Abb., DM 24,80.

Mit dem angezeigten Werk liegt der erste Band einer geplanten vierbändigen Darstellung über das Verhältnis von Christen, Deutschen und Juden während der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft 1933-45 vor. Das Autorengespann, bekannt und bewährt durch die Betreuung der Sonderausstellung des Deutschen Bundestages "Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz" 1981/82 im Berliner Reichstag und des damit verbundenen gleichnamigen Ausstellungsführers, legen damit einen weiteren Dokumentationsband für eine breite Leserschaft vor.

Die herausragenden Vorzüge des Eröffnungsbandes liegen zunächst in seinem ausführlichen Bild- und Dokumentationsteil, der die Textlektüre an passender Stelle ergänzt, auflockert und die aufgestellten Behauptungen auch belegt. Umfangreiche Archivforschungen der Autoren waren nötig, um selbst entlegene Dokumente von "Judenchristen", aber auch von staatlichen und kirchlichen Stellen aufzufinden.

Obwohl die meisten Einzelheiten der dargestellten Epoche 1933-35 in den einschlägigen Facharbeiten von Wolfgang Gerlach (*Als die Zeugen schwiegen: Bekennende Kirche und die Juden*, Berlin: 1987) und Kurt Meier (*Kirche und Judentum*, Göttingen: 1968, leider hier nicht aufgeführt) schon Erwähnung fanden, haben die Autoren auch einzelne neue Sachverhalte ans Licht gebracht. Nicht nur die traurigen Einzelschicksale "judenchristlicher" Pfarrer (Flatow, Forell, Mendelsohn, Lehmann), die von der Ariergesetzgebung in und außerhalb der Landeskirchen direkt und existentiell betroffen waren, sondern auch die ambivalente Haltung der Judenmissionsgesellschaften und des Pfarrernotbundes werden durch neue Einzelbefunde beleuchtet. Auch die Verbindung von religiösen Sozialisten zu den drangsalierten Juden innerhalb der evangelischen Kirche findet Beachtung, ebenso die verhängnisvolle Stellungnahme von Walter Kühneth zum "Judenproblem".

Der erste Band versteht sich wohl in erster Linie als Dokumentation zur Erinnerung und Sichtung der Faktenlage, nicht als Erklärung oder theologische Aufarbeitung der genannten Zusammenhänge. Nur so ist es zu erklären, daß die Autoren weitergreifende Rückschlüsse vermeiden. Ihre ergiebige Darstellung erzwingt jedoch das wichtige Weiterfragen nach Schuld, Verantwortung und Neuanfang im Dialog mit dem modernen Judentum. Auf die Fortführung der Reihe darf man gespannt sein.

Stephan Holthaus

Arno Sames. *Anton Wilhelm Böhme (1673-1722): Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines halleschen Pietisten*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 26. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 199 S., DM 48,—.

Der 1673 als Sohn eines Pfarrers in der Grafschaft Waldeck geborene Böhme hat in Halle studiert und sich "dort der Einwirkung August Hermann Franckes ganz geöffnet" (S. 20). Seit 1698 wirkte er als Informator am gräflich-waldeckschen Hof in Arolsen, 1700 wurde er dort aufgrund eines Streites mit der orthodoxen Geistlichkeit entlassen. Nach einer Zwischenstation in Halle reiste Böhme 1701 nach London, wo er bis zu

seinem Tode im Jahre 1722 lebte, seit 1705 als Kaplan an der lutherischen Hofkapelle St. James. Als Übersetzer pietistischer Literatur und als Mitglied der 'Society for Promoting Christian Knowledge' sowie durch den ständig beibehaltenen Kontakt zu Francke war er zeitlebens ein Förderer des halleischen Pietismus in England und aufgrund seiner theologischen Prägung ein Anreger der ökumenischen Ausbreitung des Pietismus. Da die Forschung meist die beiden Lebensabschnitte Böhmes separat betrachtet hat, füllt Sames mit dieser 1983 an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg eingereichten theologischen Dissertation (Promotion B = Habilitation), die nun fast unverändert im Druck erschienen ist, eine Forschungslücke, ist doch das erklärte Ziel dieser Arbeit "der Versuch, eine zusammenfassende, Böhmes Tätigkeit in Deutschland und England miteinander in Beziehung setzende Darstellung zu geben" (S. 55).

Nach einem breit angelegten Abschnitt zur "Problemfindung" (S. 19-57) behandelt Sames zunächst die Auseinandersetzung mit dem waldeckischen Konsistorium 1699/1700 (S. 58-106) und anschließend unter der Überschrift "Zwischen Anglikanismus und Luthertum" Böhmes Aktivitäten in London (S. 107-132). Diese werden vertieft durch die zusammenfassende Analyse des Kirchenverständnisses von Böhme und Heinrich Wilhelm Ludolf (1655-1712) (S. 133-149). Dies zu tun lag schon deshalb nahe, weil neben dem Ökumeneverständnis gerade dem Kirchenbegriff bei Böhmes Vermittlerrolle zwischen Halle und England eine zentrale Rolle zukam. Von großer Bedeutung für die Lösung dieser Aufgabe ist der Briefwechsel zwischen Francke und Böhme, weshalb Sames zwanzig bisher ungedruckte Schreiben Böhmes in einem Anhang ediert (S. 156-187) und ein Register von dessen Briefen nach Halle beigibt (S. 188-195). Natürlich wäre es noch hilfreicher gewesen, auch die jeweils entsprechenden Briefe Franckes abzdrukken, aber das hätte wohl den Rahmen dieser Arbeit gesprengt.

Sames macht in seiner quellengesättigten Darstellung deutlich, daß Böhme sich stets als "Multiplikator halleischer Gedanken" verstand, dabei aber auch eigenständige theologische Perspektiven entfaltete, namentlich den 'abstrakten Geistesgedanken', der ihn zur Kritik an der verfaßten Kirche führte, und die 'Harmonievorstellung' (S. 105). Er bestätigt ferner den bisherigen Eindruck der Forschung, die Zusammenarbeit zwischen den Reformkreisen der Kirche von England und dem Halleischen Pietismus gehe auf Böhme zurück, was nur möglich war, "weil die Grundstruktur seiner Theologie zu einer interkonfessionell-ökumenischen Öffnung führte" (S. 150). Zusammenfassend konkretisiert Sames

deren Spezifika an drei Aspekten: Erstens das Element kritischer Reduktion. Böhme sah in jeder äußeren Form des Kirchenwesens das Ergebnis geschichtlicher Entwicklung. Wesentlich für christliches Leben sei demgegenüber aber "das Wort der Offenbarung als objektives und ihm entsprechend Glaube und frommes Leben als subjektives Element" (ebd.), woraus sich folgerichtig seine Kritik am institutionalisierten Kirchenwesen ableitete. Sames nennt dies eine 'spiritualistische Kritik Böhmies an den Kirchen seiner Zeit' (S. 151). Zweitens die Harmonievorstellung, die aufgrund ihres Geistbegriffes das wahre Christentum nicht an die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession band, sondern von der auch in diesen möglichen Einheit der Gläubigen in Gott ausging. Drittens "die unauflösliche Verbindung von geistlicher Erkenntnis und tätiger Nächstenliebe" (ebd.), die den aktivistischen Grundzug von Böhmies Leben erklärt. "Sein persönlicher Einsatz ist eine Wirkung des Geistes, der ihn zu tätiger Anteilnahme für die Mehrung der Ehre Gottes treibt. Diesem Ziel gilt die Vermittlung hallescher Frömmigkeit und Liebestätigkeit" (S. 153). Dazu habe ihn, so Sames, der "spiritualistische Grundzug seines Lebens" (ebd.) befähigt, wie seine theologische Grundlage überhaupt "mystisch-spiritualistischer Art" (S. 153f) gewesen sei, ein Gedanke, den der Verfasser nicht recht überzeugend zu belegen weiß.

Insgesamt macht Sames in Weiterentwicklung der bisherigen Forschung in seinem sorgfältig edierten Buch Böhmies Beitrag für das ökumenische Denken seiner Zeit nachvollziehbar und einsichtig.

Lutz E. v. Padberg

Andrea Strübind. *Die unfreie Freikirche: Der Bund der Baptistengemeinden im 'Dritten Reich'*. Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991. XV + 434 S., DM 48,—.

Im Rahmen der gegenwärtigen Bemühungen um Aufarbeitung der Vergangenheit nach der Vereinigung Deutschlands steht auch das Verhalten der Kirchen in der ehemaligen DDR im Kreuzfeuer der Kritik. Mehr oder weniger direkte Vergleiche zu der Zeit nach 1945 werden gezogen, und manch einer vertritt die Meinung, der Evangelischen Kirche stünde ein neues Schuldbekenntnis gut an. In dieser Diskussion sind ehrliches Bemühen um Verständnis, rigoroser Moralismus, parteipolitisch orientiertes Taktieren und die Neigung zu gezieltem Vergessen oftmals nur schwer voneinander zu trennen. Erklärung ist diese prekäre Situation durchaus, denn die zeitliche Nähe zu den Ereignissen läßt alle Beteilig-

ten zu unmittelbaren Zeitzeugen, ja zu Tätern und Opfern werden, und versagt ihnen die entlastende Möglichkeit, die Dinge aus der gelassenen Distanz eines großen historischen Abstandes zu betrachten. Leicht kommt es dann zu Fehlurteilen und, schlimmer noch, zu Verurteilungen. Diese Brisanz gilt nicht nur für die Geschichte der Kirche im ehemals real existierenden Sozialismus, sondern auch für die im Dritten Reich. Schnell sind emotionale Elemente mit im Spiel, und wer sich um distanzierte Aufarbeitung bemüht, kann rasch in den Ruf des heimlichen Kollaborateurs oder des Nestbeschmutzers geraten. Diese Gefahr gilt zumal für kleinere Gemeinschaften wie die Freikirchen. Schon deshalb ist es verdienstvoll, daß sich Andrea Strübind mit ihrer 1989 an der Kirchlichen Hochschule Berlin eingereichten Dissertation, die nun im Druck erschienen ist, eines solchen Themas angenommen hat. Ihre Untersuchung der Stellung der Baptisten im Dritten Reich füllt außerdem eine empfindliche Forschungslücke, konnten doch die bisherigen Arbeiten trotz fruchtbarer Ansätze nicht wirklich überzeugen. Darüber hinaus versteht Strübind die kirchengeschichtliche Arbeit keinesfalls als Selbstzweck, sondern als korrigierende Anfrage an die Gegenwart. Da sie selbst zur Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde gehört, handelt es sich bei ihrem Buch in der Tat "um den eindringlichen Ruf zu theologischer Neubesinnung und Erneuerung", wie Gerhard Besier, der Betreuer der Dissertation, in seinem Vorwort betont (S. VI).

Ausgangspunkt der Arbeit ist ein Urteil von F. Litell: "Aus der freikirchlichen Tradition wäre eine Kirche des Widerstands zu erwarten gewesen, doch hervorgebracht wurden nur Kirchen der Anpassung ... Angetreten waren diese Kirchen einst, um die Freiheit der Kirche Jesu Christi wiederherzustellen und zu bewahren, im Dritten Reich aber verkehrten sie sich, so stolz sie auch auf ihren freikirchlichen Ursprung waren, zu Kirchen der Unfreiheit" (S. 4). Anhand der Quellen möchte Strübind prüfen, ob diese plakative These den Weg der Baptisten richtig beschreibt. Die Einleitung (S. 1-21) skizziert kurz den Forschungsstand und geht dann zu 'methodologischen Vorüberlegungen' über. Berechtigerweise betont die Autorin, daß die Frage nach der Haltung der Baptisten dem NS-System gegenüber nicht getrennt werden dürfe von der nach den dafür relevanten theologischen Motiven. Dieses methodische Prinzip der Berücksichtigung der paradigmatischen Grundhaltung und des erkenntnisleitenden Interesses bei geschichtswirksam handelnden Personen ist an sich selbstverständlich und bedarf keiner eingehenden Begründung. Strübind benutzt es, um sich, auch im Blick auf den sogenannten Historikerstreit, von sozialgeschichtlichen Methoden abzugren-

zen und spricht in diesem Rahmen sogar von einer "Grundlagenkrise" der Geschichtswissenschaft (S. 2). "Kirchengeschichtliche Darstellungen", so stellt sie fest, sollten sich "nicht mit den Deutekategorien der Sozialgeschichte zufriedengeben" (S. 4). In dieser Kürze wirkt die Abrechnung mit einer Forschungsposition mißverständlich, zumal nicht wirklich definiert wird, was denn unter 'sozial- und strukturgeschichtlichen Analysen' zu verstehen sei. Zwar ist Strübinds Verdikt nach der langen Vorherrschaft des Historismus und des soziologisch-ethnologischen Relativismus erklärlich, es müßte jedoch nach Forschungsgegenständen und nationalen Orientierungen differenzieren. Wenn sie etwa behauptet, "das Interesse an den Intentionen, ethischen Wertmaßstäben und Motiven des einzelnen schwindet" (S. 2), so widerspricht dem eindeutig die gerade in jüngster Zeit zu beobachtende Neubelebung der Gattung der historischen Biographie.

Die Autorin hätte zu methodisch unmißverständlicheren Aussagen kommen können, wenn sie sich mit dem bei Theologen zu Unrecht kaum beachteten Konzept der französischen Sozial- und Mentalitätsgeschichte auseinandergesetzt hätte, wozu das Buch von Annette Rieks, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte: Ein Forschungsbericht* (Altenberge, 1989), eine gute Hilfestellung bietet. So aber scheint sie zumindest hier dem dort überwundenen, in manchen Zweigen der deutschen Tradition noch immer konservierten Dualismus von idiographisch-verstehenden Geisteswissenschaften und nomothetisch-erklärenden Naturwissenschaften verhaftet zu bleiben. Dabei geht es der sozialgeschichtliche Methoden benutzenden Mentalitätsgeschichte um die Nutzbarmachung der stets perspektivgebundenen Forschung zugunsten einer Erfassung der gesamten historischen Wirklichkeit (vgl. den programmatischen Aufsatz von Otto-Gerhard Oexle, "Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung", *Historische Zeitschrift* 238 [1984], S. 17-55). Dazu muß man freilich beachten, daß bereits die französische Sozialgeschichtsschreibung von Emile Durkheim geprägt war, dessen Methode sowohl die szientistische Position, die im sozialen Bereich einen objektiven Gegenstand erblickte, wie auch die existentialistische Position, die es für unmöglich hielt, menschliches Leben theoretisch zu objektivieren, überwunden hat. Recht verstanden, könnten diese methodischen Anstöße der französischen Forschung manche Engführung der deutschen Geschichtswissenschaft aufbrechen und gerade im Bereich der Kirchengeschichte einen Weg fördern, der von der Betrachtung der Institution Kirche zur Geschichte der Glaubenden und ihres Alltagslebens führt.

Die Berücksichtigung dieser Überlegungen hätte Strübinds Arbeit durchaus weiterbringen können. So wäre beispielsweise zu fragen, ob die baptistische Rezeption der lutherischen Zwei-Regimente-Lehre (S. 42ff, dort müßte deutlicher zwischen Luthers Konzept und der Rezeptionsgeschichte getrennt werden) nicht durch Untersuchungen zum sozialen Umfeld und der politischen Einstellung der Baptisten erhellt werden könnte. Ferner hängt hiermit zusammen eine Schwierigkeit, die nicht zu Lasten der Autorin geht: Dem Aufbau des Baptismus gemäß fehlen weiterhin die Quellen der einzelnen Gemeinden, weshalb sie genötigt ist, als "Interpretationshilfe" auf die "einflußreiche und meinungsbildende Rolle von P. Schmidt" (1888-1970, 1935-1959 Bundesdirektor der Baptisten) zurückzugreifen (S. 6). Dieses Manko wird offen angesprochen, es hat wohl auch zu dem ungewöhnlichen Verfahren geführt, eine Skizze seiner Biographie mit unter die Überschrift "Methodologische Vorüberlegungen" zu stellen (S. 7-10). Neben der Erörterung der Quellenlage schließen "Systematisch-theologische Fragestellungen" die Einleitung ab. Sie erörtern kurz die theologische Basis der Baptisten, nämlich "das Ideal einer Gemeinde von gläubigen, geistbegabten Mitgliedern, die sich freiwillig zusammenfanden und aufgrund der alleinigen Herrschaft Gottes völlige Freiheit vom Staat anstreben" (S. 12).

Der eigentlichen Untersuchung sind noch zwei weitere Abschnitte vorgeordnet, zuerst ein kurzer "Abriß der Geschichte des Baptismus" (S. 22-38) und dann "Theologische Grundentscheidungen im deutschen Baptismus" (S. 39-47). Präzise werden dort Bilizismus, 'Zwei-Reiche-Lehre' und ein eschatologisches Geschichtsverständnis als entscheidende Wegmarken herausgearbeitet. Insbesondere der "eklektische Biblizismus barg die Gefahr einer politischen Handlungsunfähigkeit in sich, förderte die Indifferenz gegenüber den politischen Systemen und legitimierte die Passivität des einzelnen und der Gemeinde in bezug auf gesellschaftliche Veränderungen" (S. 41f). Das mußte durch die eschatologische Sicht noch verstärkt werden, denn die Eintragung der Zeitereignisse in einen der Bibel entnommenen apokalyptischen Fahrplan diene nicht nur der Selbstvergewisserung des eigenen Standpunktes, sondern behinderte politischen Gestaltungswillen geradezu, weil der Geschichtsablauf danach ja ohnehin als festgelegt erschien. Apokalyptische Deutungen konnten freilich auch zur Ablehnung des Nationalsozialismus führen, wie Strübinds Schilderung der Situation des Baptismus am Vorabend des Dritten Reiches zeigt (S. 48-68). Nicht zuletzt durch die antinationalsozialistische Stellung von Paul Schmidt, der seit 1928 Schriftleiter im baptistischen Verlagshaus in Kassel war, scheint gegen Ende der Wei-

marer Republik die Distanz zu Hitler größer gewesen zu sein als bei den Volkskirchen. Neben dieser Ablehnung gab es indes auch aktive Mitarbeit in der NSDAP durch Baptisten, so daß das Gesamtbild zwiespältig ist. Hier wie im folgenden zeigt sich die Quellenproblematik, kann Strübind doch trotz der in großer Fülle ausgebreiteten Dokumente kaum auf Äußerungen aus den einzelnen Gemeinden zurückgreifen, sondern muß sich auf die der Bundesleitung beschränken.

Die folgenden Kapitel interpretieren diese Zeugnisse sorgfältig nach der chronologischen Abfolge der Ereignisse, wobei sich die Autorin auf die Vorarbeiten von Klaus Scholder und Günter Balders stützen kann. Am ausführlichsten werden die Jahre 1933/34 behandelt (S. 69-181). Deutlich wird die Wende Schmidts "zur offiziellen Anerkennung der neuen Regierung. Faktizität und Unabänderlichkeit des Machtwechsels führten Schmidt weder zu einer oppositionellen Haltung noch zu euphorischer Zustimmung, sondern zu einer grundsätzlichen Loyalitätserklärung dem Staat gegenüber" (S. 74). Diese Entscheidung, von Strübind minutiös nach den Quellen herausgearbeitet, verhinderte allerdings das notwendige Nachdenken über die eigene Position im Dritten Reich. In dem Bestreben, als Freikirche zu überleben, war man sogar zu etlichen Zugeständnissen den Machthabern gegenüber bereit. Selbst als sich das wahre Gesicht der Nationalsozialisten immer deutlicher zeigte, änderten die "Jahre der Ernüchterung 1935/36" (S. 182-213) nichts an der grundsätzlichen Loyalität, der "apolitische Kurs" (S. 212) wurde im Gegenteil noch verstärkt, so daß "taktische Zurückhaltung, Unsicherheit, heimliche Zustimmung, Endzeiterwartung, Zweckoptimismus und ein starker 'Selbsterhaltungstrieb' ... das Spektrum der baptistischen Positionen am Ende des Jahres 1936" kennzeichneten (S. 213). Diese Haltung wurde auch in der Folgezeit beibehalten, sowohl 1937-1939 (S. 214-277) als auch im Krieg (S. 278-301). So schwiegen die Baptisten zu der 'Judenpolitik' des Dritten Reiches (S. 256ff) und verschafften sich intern Entlastung dadurch, daß sie die staatlichen Maßnahmen als göttliches 'Gericht' interpretierten. Zu Recht stellt Strübind fest: "Auch hier zeigten sich die verhängnisvollen Implikationen der apokalyptischen Perspektive, die eine Fluchperiode ankündigte und so späteren Ereignissen eine endgeschichtliche Bedeutung zumessen konnte, die doch nichts anderes als rassistisch-ideologische Vernichtungsmaßnahmen waren" (S. 258). Die apolitische Grundsatzentscheidung, verbunden mit den Ängstlichkeiten staatlichen Maßnahmen gegenüber, verhinderte so eine realistische Einschätzung der Situation. Selbst nach dem Attentat vom 20. Juli 1944 verstand man sich noch dazu, ein Glückwunschtelegramm mit "dem Dank

gegen Gott und der Versicherung weiterer Fürbitte" an Hitler zu senden (S. 301). Die Kriegspolitik wurde religiös verbrämt durch Verweis auf Gottes 'geschichtlichen Auftrag', "Biblizismus und theistische Geschichtsauffassung degenerierten zu theologischen Deutekategorien des politischen Geschehens" (S. 279).

Es gehört zu den Verdiensten von Strübinds Buch, daß sie nicht mit dem Jahre 1945 abbricht, sondern die Haltung der Baptisten nach dem Kriegsende berücksichtigt. In erschreckender Deutlichkeit zeigt sich, daß führende Baptisten die Zeichen der Zeit nicht erkannt hatten und sie daher ihre Anpassung an das nationalsozialistische System mit der angeblich nur dadurch gegebenen Fortführung missionarischer Aktivitäten motivierten. Deshalb sah man sich auch nicht genötigt, ein Schuldbekenntnis abzugeben. Dieses Versäumnis hat der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden erst 1984 nachgeholt, der Text ist am Schluß von Strübinds Buch abgedruckt (S. 322).

Zuvor zieht sie knapp den Ertrag ihrer Untersuchung (S. 312-322). Die abwägenden und zurückhaltend wertenden Formulierungen spiegeln nicht nur die Quellenproblematik, sondern das grundsätzliche Dilemma: Man wählte den Weg der Akkommodation, um seinem missionarischen Auftrag nachkommen zu können, geriet aber durch die damit verbundene Loyalität dem Staat gegenüber in Gewissenskonflikte. Als Fluchtmöglichkeit bot sich vielen die apokalyptische Geschichtsdeutung an. Dieses Ergebnis ist nicht überraschend und entspricht ungefähr dem Verhalten vergleichbarer Gruppierungen. Wenn Strübind dabei betont, die Gemeinden hätten sich in "bezug auf die NS-Ideologie und vor allem auf das völkische Gedankengut ... als weitgehend *resistent*" erwiesen (S. 313), so erscheint diese Formulierung jedoch hinsichtlich der Stellung zu den Juden zu positiv. Die Ursachen für das "offensichtliche Versagen der Baptistengemeinden im 'Dritten Reich' sind" nach Strübind "nicht in der freikirchlichen Kirchenstruktur zu suchen, sondern in theologischen und traditionsbedingten Voraussetzungen" (S. 315). Sie führten zu ihrem Erscheinungsbild als 'unfreie Freikirche', die in 'missionsorientiertem Reduktionismus' (S. 319) und in ihrer weltverneinenden Tendenz "den universalen Herrschaftsanspruch Gottes auf seine Welt" (ebd.) aus dem Blick verlor. "Den Baptisten in Deutschland", so läßt sich zusammenfassen, "ging es, mit wenigen Ausnahmen, bei allem Ringen und Kämpfen im 'Dritten Reich' vor allem um den Erhalt ihrer *institutionellen* Freiheit. Für dieses Ziel opferten sie Grundprinzipien ihrer Tradition, nivellierten sie wesentliche Lehrauffassungen und waren bereit, vielfältige Kompromisse mit dem Staat einzugehen" (S. 321).

Ergänzt wird Andrea Strübinds gut ediertes Buch (Fehler S. 47 Anm. 40 wohl falsche Großschreibung, S. 328 bei Meier Ausfall einer Zeile) durch Quellen- und Literaturverzeichnisse, ein Sachregister sowie ein um Lebensdaten erweitertes hilfreiches Personenregister. Nicht zuletzt aufgrund der zahlreichen Quellenzitate ist es recht umfangreich geraten, eine Straffung mancher Partien hätte das Werk vielleicht benutzerfreundlicher gemacht. Gerade wegen der eingangs angesprochenen aktuellen Bezüge lohnt die Lektüre auf jeden Fall, und wer in Zukunft über die Geschichte der Freikirchen in der nationalsozialistischen Zeit arbeiten will, wird an Strübinds Buch nicht vorbeigehen können.

Lutz E. v. Padberg

Uwe Swarat. *Alte Kirche und Neues Testament: Theodor Zahn als Patristiker*. TVG Monographien und Studienbücher, 342. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1991. 592 S. DM 88,—.

Der Name Theodor Zahn ist heute vor allem mit der von ihm gegen Ende seiner Laufbahn herausgegebenen Kommentarreihe zum Neuen Testament verbunden, in der er die meisten Bände selbst verfaßt hat. Der überwiegende Teil seiner Lebensarbeit war jedoch der Patristik gewidmet, in der er bis heute als einer der größten Kenner der Quellen gelten muß.

Das Besondere seiner weit über hundert Veröffentlichungen zu patristischen Themen mit häufig mehreren hundert Seiten ist die historisch-positive Sicht, mit der er ein Gegengewicht zum historisch-kritischen, liberal geprägten Ansatz Adolf von Harnacks bildete. Ob man es bedauert oder begrüßt - in der deutschen Forschung hat sich die kritische Sicht Harnacks viel stärker durchgesetzt. Sie ist es, die bis heute viele Standard-Lehrbücher prägt. Das patristische Erbe Theodor Zahns liegt in vielen Teilen noch immer wie ein nicht gehobener Schatz in der Vergessenheit. Die vorliegende Arbeit, 1988 von der Theologischen Fakultät Erlangen als Dissertation angenommen, könnte dazu beitragen, die Arbeit dieses Mannes wieder aufzuschließen. Sie könnte dazu anregen, "noch entschlossener mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die altkirchliche Tradition zu einem geschichtlichen Verständnis der Anfänge des Christentums erheblich mehr beiträgt als die meisten modernen Hypothesen, die man an ihre Stelle gesetzt hat" (S. 503). Auch wenn man Zahn nicht in jedem Ergebnis zustimmt (auch Swarat tut dies nicht), könnte gerade seine Methode eines vertrauensvollen Umgangs mit den Quellen ein mutmachendes Modell für heutiges historisch-biblisches Arbeiten abge-

ben, bei der Glaube und Geschichte so miteinander verbunden werden, daß auch das Vertrauen zum Neuen Testament gestärkt wird.

Uwe Swarat will "die patristische Forschung Zahns darstellen, analysieren und gewichten, um sie sowohl in die wissenschaftliche Entwicklung Zahns als auch in die Forschungsgeschichte der Patristik einzuzichnen" (S. XIII). Dabei kommen nicht nur die Spitzthesen Zahns zur Darstellung, sondern auch der Weg, auf dem er sie gefunden und an den Quellen zu bewähren gesucht hat. Dabei ist es Swarat gelungen, den Stoff sehr übersichtlich anzuordnen, so daß das Buch auch als ein Nachschlagewerk zum Beitrag Zahns zu einzelnen Themen jedem einen wichtigen Dienst tun kann, der vor dem Riesenwerk Zahns sonst kapitulieren würde. Die Unzahl der Zahnschen Publikationen sind zu elf Hauptthemen zusammengefaßt und werden so in chronologischer Ordnung nach der Reihenfolge der wichtigsten Veröffentlichungen behandelt.

Das erste Kapitel behandelt Marcell von Ancyra; nahezu alle folgenden sind Gestalten und Problemen des zweiten Jahrhunderts gewidmet, betreffen also jenen Zeitraum, in den die kritische Kirchengeschichtsschreibung seit Baur und Harnack die Verkehrung der geistlich, lehrmäßig und organisatorisch freien Kirche in ihre altkatholische, lehrgesetzlich-autoritative Entartung hineinkonstruiert hat. Zahn bestreitet, daß es je einen solchen Bruch gegeben habe und erklärt die Entwicklungen als legitime Entfaltungen der einen christlichen Wahrheit und der Kirche. Die Kapitel II bis V behandeln den Hirt des Hermas, Ignatius von Antiochien, Neutestamentliche Apokryphen, verschiedene apokryph-apostolische und apokalyptische Schriften und Tatians Diatessaron.

Besonders umfangreich sind die Kapitel zu Irenäus und der kleinasiatischen Kirche des zweiten Jahrhunderts (S. 202ff) und zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons (S. 253-351). Hier geht es immer wieder um die Frage, woher die Kirche ihre Normen hatte, die dann für Jahrhunderte das theologische und organisatorische Leben der Kirche bestimmen sollten. Am spannendsten liest sich wohl die Darlegung des Streites mit Harnack um das Kanonverständnis. Während Harnack die Meinung vertrat, die Kirche habe in der gnostischen Krise von Marcion die Idee eines fest umrissenen Schriftenkanons übernommen, in antihäretischer Absicht autoritativ durchgesetzt und so den Geist durch den Buchstaben ersetzt, versuchte Zahn zu zeigen, daß schon Irenäus um 180 n.Chr. auf einen überall anerkannten Grundbestand apostolischer Schriften hinweisen kann, der auch nach dem Zeugnis Justins als Sammlung von gottesdienstlichen Vorleseschriften existierte. Der Grundbestand des Kanons müsse also schon eine Generation vor Irenäus um 130 aus innerkirchli-

chen Bedürfnissen heraus entstanden sein. Die Herausbildung eines Schriftkanons bedeute keinesfalls eine autoritative Vergewaltigung einer ehemals "freien" Kirche, sondern sei nur als notwendige Entwicklung der Kirche zu verstehen, die schon immer besonderen Wert auf Herrenworte und Apostelbriefe gelegt habe. Swarat stellt die Ergebnisse Zahns auch kritisch in ein Verhältnis zur gegenwärtigen Forschungslage.

Weitere Abschnitte befassen sich mit der Problematik des Apostolischen Symbolums, also einer Glaubensregel des 2. Jahrhunderts, und mit verschiedenen weiteren Einzelthemen. Ein kurzes Kapitel gibt auch einen Überblick über die Arbeit Zahns am Neuen Testament.

Das Buch dokumentiert immense forschungsgeschichtliche Arbeit auf höchstem Niveau, das durch zahlreiche Exkurse, Register und Literaturverzeichnisse zu einer echten Fundgrube wird für jeden, der an patristischen Themen interessiert ist, außerordentlich lehrreich und bisweilen sogar kurzweilig zu lesen.

Johannes Rau

Weitere Literatur:

Johann Christoph Blumhardt: *Ein Brevier*. Hg. Dieter Ising. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 240 S., 20 Abb., DM 29,80.

* Daniel L. Brunner. *The Role of Halle Pietists in England: Anthony William Boehm and the S.P.C.K.* Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. ca. 296 S., ca. DM 98,—.

Hans-Georg Drescher. *Ernst Troeltsch: Leben und Werk*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 558 S., 12 Abb., DM 98,—.

Franz G.M. Feige. *The Varieties of Protestantism in Nazi Germany: Five Theopolitical Positions*. Toronto Studies in Theology, 50. Lewiston, Queenston, Lampeter: Mellen, 1990. XII + 498 S., \$ 98,95.

Siehe die Rezension von Kurt Meier in: *Theologische Literaturzeitung* 116 (1991), Sp. 674-676.

Friedrich Wilhelm Graf (Hg.). *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*. Band 1: *Aufklärung, Idealismus, Vormärz*; Band 2: *Kaiserreich*. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 1430 und 1431. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 329 S., 12 Abb.; 320 S. 11 Abb. je DM 39,80.

Theo Kiefner. *Die Privilegien der nach Deutschland gekommenen Waldenser*. 2 Bände. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1991. 1420 S., DM 198,—.

Dieter Lange. *Eine Bewegung bricht sich Bahn: Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*. 2. Auflage. TVG-Monographien und Studienbücher, 359. Gießen, Basel: Brunnen, 1990 (1. Auflage 1979). 312 S., DM 29,—.

* Peter Maser. *'Berathung der Armuth': Das soziale Wirken des Barons Hans Ernst von Kottwitz zwischen Aufklärung und Erweckungsbewegung in Berlin und Schlesien*. Forschungen zur Praktischen Theologie, 10. Frankfurt: Lang, 1991. 239 S.

* Markus Matthias. *Johann Wilhelm und Eleonora Petersen: Eine Biographie bis zur Amtsenthebung Petersens im Jahre 1692*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 30. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. ca. 380 S., ca. DM 108,—.

Christine-Ruth Müller. *Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden: Ein Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes*. Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 5. München: Kaiser, 1990. 352 S., DM 89,—.

* Erhard Peschke. *Die frühen Katechismuspredigten August Hermann Franckes 1693-1695*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. ca. 402 S., ca. DM 128,—.

* *Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Hg. Martin Brecht u.a. Band 17. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

Hans-Christoph Rublack. *... hat die Nonne den Pfarrer geküßt? Aus dem Alltag der Reformationszeit*. Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 1113. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1991. 160 S. DM 19,80.

* Wolfgang Schnabel. *Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte: Eine Quellenkunde*. Band 5: *Die Moderne*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1992. 195 S. DM 45,— (bei Abnahme des Gesamtwerkes DM 39,—).

Philipp Jakob Spener. *Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666-1686*. Band 1: *Die Briefe von 1666 bis 1674*. In Verbindung mit Udo Sträter und Markus Matthias hg. von Johannes Wallmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. ca. 920 S. DM 378,—.

Horst Weigelt. *Johann Kaspar Lavater: Leben, Werk und Wirkung*. Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1556. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991. 132 S., DM 17,80.

Renate Wind. *Dem Rad in die Speichen fallen: Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer*. Weinheim, Basel: Beltz, 1990. 163 S., DM 16,80.

Praktische Theologie

1. Allgemeine Themen

Heiko Krimmer. *Originale Gottes: Eine Gemeinde entdeckt ihre Gaben*. 1. Aufl., Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1990. 164 S., DM 17,80.

Unter den zahllosen Veröffentlichungen zum Thema Gemeindeaufbau verdient das aus der praktischen Arbeit eines Mitarbeiterseminars entstandene Buch Heiko Krimmers besondere Beachtung. Krimmer nimmt den Leser mit hinein in eine Reihe von neun Seminarabenden. Die Themen der einzelnen Abende entsprechen den Kapiteln des Buches, das sich durch Bibelorientierung und Praxisnähe auszeichnet.

Ziel und Absicht des Buches ist es, vertiefende Lehre zu geben. Aufgrund des biblischen Wortes will Krimmer das Bekenntnis "Ich glaube an den Heiligen Geist und die Gaben, die er gibt", erarbeiten. Im Mittelpunkt stehen daher die Fragen, die die natürlichen und geistlichen Gaben des Christen betreffen. Krimmer ist der Überzeugung, daß, was diese Fragen angeht, in vielen Gemeinden ein großes Defizit herrscht: "Die Fülle der Geistesgaben ist uns aus dem Blick geraten. Wir geben uns mit wenigem zufrieden, wo Gott Fülle, Frucht und Segen wirken will. Es gibt die selbstgemacht gefährliche 'geistliche Armut', die nicht unter der Verheißung Jesu der Seligpreisung steht."

Nachdem Krimmer auf die Notwendigkeit für Christen, auch ihre natürlichen Gaben zu entdecken und sie in den Dienst der Gemeinde zu stellen, eingegangen ist, widmet er sich eingehend der Frage nach den geistlichen Gaben. Dabei bekommt er die ganze Weite des neutestamentlichen Zeugnisses in den Blick. Einzelne Gabenlisten (1Kor 12,7-11.28-30; Röm 12,4-8 (13); Eph 4,11f; Mk 16,17f) finden ebenso Berücksichtigung wie Stellen in den Evangelien, die besondere Gaben erwähnen (Beispiel: Gabe der Ehelosigkeit in Mt 19,10-12). Krimmer betont die Notwendigkeit der Gaben zum missionarischen Dienst und Wachstum

der Gemeinde. Leitungsgaben wie die Gabe der Organisation oder die Hirtengabe werden in der Gemeinde gleichermaßen benötigt wie die Gaben, die zum Bau der Gemeinde (Erkenntnis, Prophetie, Seelsorge...) hilfreich sind. Besondere Dienstgaben wie Gastfreundschaft oder freiwillige Armut dienen ebenso zur Verherrlichung Gottes wie die "Sieggaben" (Dämonenaustreibung, Glaube, Heilung und Wundertaten). Grundsätzlich gilt, daß jeder Christ eine geistliche Gabe besitzt, die zum Dienst in und an der Gemeinde gegeben ist. Jeder Gabe entspricht somit eine Dienstweisung. Krimmer ermutigt, seine eigenen Gaben zu entdecken und "auszuprobieren".

Der Autor versteht es, die biblischen Grundlinien der neutestamentlichen Charismenlehre auf aktuelle Probleme der gegenwärtigen Gemeindegemeinschaft zu beziehen. Auf brennende Fragen in der Gemeinde, wie etwa "wie bekomme ich eine Gabe", oder auf die Probleme von "Schaffern" und "Bremsern" in der Gemeinde geht Krimmer ebenso ein, wie auf gezielte Themenstellungen wie "Geistesgaben und die Demut" oder "Geistesgaben und der Einfluß auf andere".

Die besondere Note dieses Buches macht sein Charakter als Arbeits- und Praxisbuch aus. Die "Tips für Nachahmer" am Ende eines jeden Kapitels geben wertvolle Hinweise zur didaktischen und auch äußeren Gestaltung der Abende. Dazu kommen die im Anschluß an die jeweiligen Einheiten angefügten Arbeits- und Ergebnisblätter, anhand derer die Teilnehmer des Seminars das Gehörte nacharbeiten und vertiefen können. Durch den lebendigen Stil Krimmers und die Kommentierungen eigener Erfahrung mit dem Seminar in der Gemeinde wird der Leser selbst zu einem Teilnehmer desselben. Man spürt, wie sehr Krimmer aus dem Erlebten in der Gemeinde schöpft und wie sehr dieses Buch getränkt ist von geistlicher und seelsorgerlicher Erfahrung der Gemeindegemeinschaft.

Man kann diesem Seminar in Buchform nur wünschen, daß es viele Nachahmer findet, und auf diesem Wege viele Pfarrer und Gemeindeglieder neu die Vielfalt der Gaben entdecken, die Gott bereithält.

Rolf Sons

Fritz Laubach. *Herr, heile mich! Krankheit und Heilung in biblischer Sicht*. Mit einem Vorwort von Prälat Rolf Scheffbuch. R. Brockhaus Tabu Bd. 466. Wuppertal + Zürich: R. Brockhaus 1991. 91 S., DM 7,95.

Das Büchlein des bekannten früheren Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz stellt eine völlige Neubearbeitung und Ergänzung seines 1976 unter dem Titel "Krankheit und Heilung in biblischer Sicht" er-

schiedenen Buches dar. Es greift mitten hinein in die aktuelle Diskussion um den Stellenwert von Glaubensheilungen sowie Zeichen und Wundern in der christlichen Glaubenspraxis. Offen geht der Autor auch auf Fragen ein, die manchmal gerne umgangen werden. Die Hauptaussagen der zehn Kapitel werden schon im Inhaltsverzeichnis übersichtlich zusammengefaßt.

Das 1. Kapitel beschreibt die Frage nach der Glaubensheilung in Geschichte und Gegenwart, wobei der Argumentation in pfingstlerischen und charismatischen Kreisen viel Raum gewährt wird. Das 2. Kapitel sichtet den alttestamentlichen Befund zu Krankheit und Heilung, das 3. Kapitel den Befund in den Evangelien. Hier fällt besonders die sehr unterschiedliche Weise auf, wie Jesus Kranke heilt, so daß sich daraus keinerlei System ableiten läßt.

Das 4. Kapitel fragt nach der Bedeutung des Heilungshandelns Jesu im Verhältnis zur Sendung der Jünger. Entscheidende Aussage ist, daß die Heilungen an Jesu Person gebundene messianische Zeichen sind, die auf das kommende Gottesreich hinweisen sollen, "Begleiterscheinungen der Verkündigung, nicht Anlaß zur Sensation" (S. 32). Die von Jesus erteilte Vollmacht, in der auch die Jünger heilen konnten, "gibt es nie auf Vorrat, sie läßt sich auch nicht durch den Glaubensgehorsam des Jüngers konservieren. Sie steht nie dem Glaubenden zur Verfügung, sondern wird von Gott entsprechend der geistlichen Frontlage gegeben" (S. 32). "Zeichen und Wunder ... sind Manifestationen seines unmittelbaren Handelns, ... immer etwas Außergewöhnliches, nicht die Regel, sondern die Ausnahme" (S. 33). Darüber hinaus seien Heilungen, wie auch andere Zeichen und Wunder, ... kein schlüssiger Beweis dafür, daß Menschen - auch Glaubende, die sie vollbringen - ausschließlich in der Kraft des Heiligen Geistes handeln" (S. 33). Schon durch Jesus werde auf die Mehrdeutigkeit von Wundern hingewiesen, wenn er vor falschen Wundertätern warnt, die in seinem Namen auftreten werden (Mt 7,22).

Im Unterschied zu den Heilungen, die integrativ zum messianischen Dienst Jesu gehörten, wirkt die Heilungslinie in den ersten christlichen Gemeinden gebrochen. Diese Feststellung gehört zum Gegenstand des 5. Kapitels. Weil Jesus als der erhöhte Herr durch den Heiligen Geist in verborgener Weise handelt, strahlt dies "nur in einzelnen Stunden der Reichgottesgeschichte in Macht und Herrlichkeit" auf (S. 35). Dazu gehört die wichtige Beobachtung, daß in der Apostelgeschichte, "die in ihrer Berichterstattung einen weitaus längeren Zeitraum als die Evangelien umfaßt", nur sieben Heilungsberichte zu finden sind. Dies steht der starken Hervorhebung dieser Berichte in pfingstlerischen und charismati-

schen Kreisen entgegen. "Heilungen geschehen - vereinzelt; in den Vordergrund tritt die Verkündigung des Evangeliums" (S. 35).

In den ntl. Briefen dann "treten Heilungsberichte völlig zurück, ebenso in den Schilderungen des Gemeindelebens, wie es sich in den sieben Sendschreiben der Offenbarung spiegelt" (S. 35). Wie selbstverständlich wird statt dessen die Tatsache von Krankheiten in der christlichen Gemeinde bezeugt, ohne daß vom Glauben her ein Zug zur Heilung zu erkennen wäre oder alles auf Schuld oder Unglauben zurückgeführt würde. Dazu gehört insbesondere auch der Gesundheitszustand von Paulus selbst, der einerseits zu heilen vermocht hatte (Apg 28,7-10), andererseits weder eigene Mitarbeiter geheilt (Phil 2,27.30; 1Tim 5,23; 2Tim 4,20), noch für die eigene bedrückende Erkrankung Heilung erfahren hat (2Kor 12,7-10). Diese in charismatischen Kreisen oft anders verstandene Stelle wird in Verbindung mit Gal 4,13 und einer Übersicht über die Bedeutung von *arhemeia* (S. 36, Anm. 32) unzweifelhaft auf "ein schweres (offensichtlich auch schmerzhaftes) körperliches - vielleicht auch inneres - Leiden" bezogen.

Unbeschadet davon steht daneben der Hinweis auf verschiedene Möglichkeiten von Krankenheilung in der ntl. Gemeinde: Die Gaben der Heilung (1Kor 12,9) als heilende Berührung, heilendes Gebet oder heilendes Wort (in Anlehnung an die verschiedenen Weisen des Heilens bei Jesus); sodann der Dienst der Ältesten (Jak 5,13-18). Letzterer Abschnitt wird vom Autor ausführlicher untersucht (S. 38-46).

Eine erste Beobachtung weist auf ein anderes als das übliche Verständnis dieser Stelle hin: Es gehe nicht zuerst um eine apostolische Anweisung zur Krankenheilung, sondern - in drei Abschnitten - um Ermutigung zum Gebet. Einmal soll der Leidende zuerst "selber beten (V. 13); die Ältesten sollen beten (V. 14-15); und schließlich sollen die Gemeindeglieder aneinander Seelsorge üben und füreinander beten (V. 16)" (S. 38). Demnach sollen "Zeiten der Krankheit ... für uns zu einer Zeit des Gebets werden, das uns näher zum Herrn bringt" (S. 39). Die Inanspruchnahme des Dienstes der Ältesten am Kranken wird als stellvertretend für die Gemeinde verstanden. Dabei gehe es in keiner Weise um eine Ablehnung, sondern um eine Ergänzung oder Fortführung medizinischer Hilfe.

Die griechischen Begriffe für Kranksein an dieser Stelle setzen einen "Zustand akuter körperlicher Schwäche" voraus, jemanden, "dem menschlich gesehen nur noch das Sterben bleibt" (S. 40). In einer Fußnote weist der Autor darauf hin, daß damit auch deutlich werde, "daß das Gebet der Ältesten nicht bei jeder geringfügigen Erkrankung eines Ge-

meindegliedes angebracht ist" (S. 40, Anm. 35). Der Dienst der Ältesten wird in seelsorgerlichem Sinn verstanden und darin zugleich die Bindung an eine feste Gemeinde gesehen. Die Salbung mit Öl deutet der Autor mit A. Köberle (gegen H. Bräumer) nicht medizinisch, sondern als "geistliche Zeichensprache" für einen Weiheakt im atl. Sinn (vgl. Ex 40). Weil das Verständnis dafür bei den Christen, die der Jakobusbrief ansprach, zweifellos vorhanden gewesen sei, dürfe diese Praxis nicht einfach gedankenlos auf heutige Verhältnisse übertragen werden, wo dieses Verständnis fehle und eine bloße Nachahmung solcher seelsorgerlicher Praktiken leicht mit "einem falsch verstandenen Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes" begründet werde. Dadurch erfahre die Salbungshandlung einen magischen Charakter, der ursprünglich fern lag (S. 43). Entscheidend sei nicht die Salbung, sondern das Gebet.

Eine weitere Korrektur des üblichen Verständnisses von Jak 5,15 findet sich in den beiden Begriffen "retten" und "aufrichten". Danach ziele das Gebet der Ältesten "also nicht zuerst auf die Wiederherstellung der körperlichen Unversehrtheit, sondern auf das ewige Heil des Kranken, die Rettung im Endgericht". "Der Blick geht bereits über das irdische Ende hinaus" (S. 44).

In der dritten Anweisung zum Gebet geht es um Beichte. "Im anschließenden gemeinsamen Gebet geht es vor allem ... um ein Gesundwerden des inneren Menschen, ... daß ein Mensch von den Folgen seiner Sünde wiederhergestellt wird" (S. 45). Solche geistliche Verantwortung füreinander führt dann zu der etwas zögernden Frage des Autors, ob nicht "in den verschiedenen christlichen Kreisen intensivere Fürbitte für die Kranken geleistet und ernsthaft für ihre Heilung gebetet" werden müsse (S. 45). Schließlich versteht er den Hinweis auf das Gebet Elias als Ermutigung dazu, "daß Christen wiederholt mit der gleichen Bitte zu Gott kommen dürfen, daß auch die Ältesten das Gebet mit Handauflegung unter Umständen mehrfach wiederholen sollen" (S. 46).

Das 6. Kapitel geht auf den Sinn von Krankheit und Leiden ein. Verschiedene Sinngebungsmöglichkeiten von Leiden werden unter Hinweis auf die vorwiegend ntl. Belegstellen näher beleuchtet: Leiden als Folge von Sünde (Strafleiden), als Läuterung, zur Bewährung, zum "Blick auf die kommende Herrlichkeit Gottes", als Teilhabe am "Seufzen der Schöpfung" und als Anruf Gottes. Die exegetische Begründung widerlegt deutlich das in pfingstlerischen Kreisen immer wieder vorgebrachte Argument, Gott wolle keine Krankheit. In diesem Zusammenhang sucht das 7. Kapitel das Verhältnis von Heil und Heilung theologisch tiefer zu bestimmen: "Die im Horizont der Bibel angedeutete Fülle des Lebens

(können wir) heute - im gegenwärtigen Abschnitt der Heilsgeschichte Gottes - noch nicht völlig ausschöpfen" (S. 54). Gegenüber einem in unbiblischer Weise in den Vordergrund gerückten Ruf nach Heilung fragt der Autor nach dessen Motiven. Diese sieht er in einer in den hohen Idealen der Leistungsgesellschaft gegründeten Ablehnung von Krankheit und Tod. "Als Christen sollten wir solche Entwicklungen aufmerksam und kritisch beobachten, um ihnen nicht unbemerkt selber zu verfallen ... Nur wer in Tagen der Krankheit bereit ist, das Leiden aus Gottes Hand anzunehmen, darf auch getrost um Heilung beten" (S. 55). Der einseitigen Erwartung, die mit "Heilungsversammlungen" verbunden ist, stellt er den Rat entgegen, "daß in den Gemeinden Glaubensgehorsam praktiziert und vermehrt um Heilung der Kranken gebetet wird" (S. 59).

Das 8. Kapitel "Vom Umgang mit der Krankheit" bringt in seelsorgerlicher Erfahrung begründete praktische Hilfen (ärztliche Hilfe in Anspruch nehmen, Geduld üben, Lebensperspektiven überdenken und Sterbevorbereitung). Kapitel 9 reiht einige bedenkenswerte Erfahrungsberichte auf und Kapitel 10 dokumentiert das Wort des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz zur Frage von Krankheit und Heilung aus biblischer Sicht vom 29.11.1988.

In der gegenwärtigen Diskussion um das Thema Krankheit und Heilung stellt dieses Büchlein eine wichtige Stimme dar, die in auch für den theologischen Laien leicht verständlicher Weise eine klare, biblisch begründete Position vertritt, die nicht überhört werden darf.

Claus-Dieter Stoll

Wilhelm Lütgert. *Im Dienste Gottes: Zur Gestaltung des Geistlichen Lebens*. TVG: Allgemeine Reihe. Gießen: Brunnen, 1990 (Ersterscheinung 1907). 71 S., DM 9,80.

Wilhelm Lütgert (1867-1938) war Professor für Neues Testament und Systematik in Greifswald, Halle und Berlin. In seiner Hallenser Zeit entstanden die Beiträge für dieses Büchlein, die im wesentlichen als einleitende Andachten für die Zeitschrift "Die Studierstube" des Jahrgangs 1905 gedacht waren. Sie richten sich daher auch größtenteils an Pfarrer und Mitarbeiter.

Das Buch enthält vierzehn kurze, thematisch orientierte Auslegungen von Bibelworten. Man kann dieses Büchlein daher auch gut als Andachtsbuch für Pfarrer oder Pfarrerkreise verwenden. Die Auslegungen sind thematisch geordnet; es beginnt mit dem Ruf in die Nachfolge und endet mit einem Aufruf zum Standhalten. Aufgebaut sind die Beiträge

meistens gleich: Nach dem Bibelwort folgt eine exegetische Betrachtung mit einer Analyse eines bestimmten geistlichen Problems, am Schluß steht meistens ein praktischer Ratschlag zum Thema. Jeder Beitrag ist im Stil einer Andacht gehalten.

Inhaltlich sind vor allem die Analysen interessant, die Lütgert bietet. Da werden einem die Augen wieder neu geöffnet für die geistlichen Hürden und Probleme, die sich einem Leben der Nachfolge stellen. Warum gibt es in meinem Leben keine Frucht? Die Antwort Lütgerts: Nur "Durch Sterben" kommen wir "zum Wirken" von Frucht für die Ewigkeit (36). So und anders deckt Lütgert die Schwachstellen in unserem geistlichen Leben auf. Allein schon um dieser Analysen willen ist das Buch empfehlenswert, denn diese Analysen sind tatsächlich nicht zeitgebunden, sondern auch heute noch gültig.

Die praktische Seite wird allerdings nur sehr wenig behandelt. Zwar wird, um bei obigem Beispiel zu bleiben, die Marschrichtung angezeigt: Nur wer stirbt, bringt Frucht. Aber wie dieses Sterben auszusehen hat, konkrete Rat- und Vorschläge für eigene Vorgehensweisen, solche Passagen sind dünn gesät. Vielleicht liegt aber gerade darin auch eine Stärke des Buches, weil auf Patentantworten und todsichere Methoden verzichtet wird.

Alles in allem ein empfehlenswertes Buch, das allerdings keine Lösungen liefert, sondern zum Nachdenken und zur Selbstüberprüfung auffordert. Kein Buch zum Durchlesen, sondern zum Wiederkauen, am Besten in der abendlichen Andacht oder im Kreis von Mitarbeitern. Lütgert gibt hier wertvolle Tips und Ratschläge, allerdings nicht für Konsumenten, sondern für Arbeiter geschrieben.

Martin Schröder

2. Homiletik

Urs Herzog. *Geistliche Wohlredenheit: Die katholische Barockpredigt*. München: C.H. Beck, 1991. 523 S., DM 98,—.

Ein Buch über die katholische Barockpredigt gehört nicht gerade in den Bereich typisch 'evangelikaler' Themen. Trotzdem gibt es einen guten Grund, das Werk hier kurz anzuzeigen. Um verstehen zu können, welche innovative Leistung der frühe Pietismus in Theorie und Praxis auf dem Feld der Predigt vollbrachte, muß man als Hintergrund die Barockpredigt (katholischer- wie evangelischerseits) kennen. Schon Joachim Lange, Weggefährte A.H. Franckes in Halle, verfaßte seine Homiletik in Ab-

grenzung von der rhetorischen Verspieltheit der Barockpredigt unter dem bezeichnenden Titel "oratoria sacra ab artis homileticae vanitate purgata" (Halle 1707); und dessen berühmter Schwiegersohn Johann Jakob Rambach legte dieses Werk seiner "Erläuterung über die praecepta homiletica" (hg. Fresenius 1736) zu Grunde, in der er für eine Homiletik frei von der üblichen aristotelisch-barocken Rhetorik eintrat. Die Predigt des Pietismus fand viel Gehör, gerade weil sie sich stark auf das inhaltliche, nämlich auf konkrete Schriftauslegung und Schrifanwendung, konzentrierte und im übrigen die Echtheit und geistliche Qualität des Predigers betonte.

Evangelikale Predigtlehre, die die pietistische Homiletik ganz wesentlich zu ihrem Erbe zählt, wird dem Zürcher Germanisten Urs Herzog dankbar sein, daß er in einem kenntnisreichen, gut dokumentierten und zugleich leicht lesbaren Buch die Predigt der Barockzeit anschaulich werden läßt - wobei die katholische Predigt jener Zeit noch stärker als die protestantisch-orthodoxe Predigt vor Augen führt, was den Barockstil ausmacht. Das Umfeld der Predigt (von der Kanzel des Barock bis zum Hörmilieu und dem Predigtschlaf) wird ausgeleuchtet und die Bildhaftigkeit, Verspieltheit und Disposition der Barockpredigt herausgearbeitet und anhand vieler Beispiele dargestellt. Dabei geht es Herzog mehr um eine anschauliche Präsentation dessen, was sich in der reichen Predigtliteratur jener Zeit findet, als um die praktisch-theologische Erarbeitung einer homiletischen Theorie der Barockpredigt. Ein Buch, das den Zugang zu einer für unser homiletisches Erbe wichtigen Zeit erschließt!

Helge Stadelmann

Friedemann Merkel. *Gepredigte Weisheit. Predigten zu weisheitlichen Texten des Alten und Neuen Testamentes*. Bielefeld: Luther Verlag, 1990. 111 S., DM 12,80.

Manch ein Prediger tut sich mit dem Alten Testament schwer, besonders bei der Verkündigung weisheitlicher Texte. Oft meint man in der alttestamentlichen Wissenschaft, daß diese literarische Gattung mehr mit der Weltanschauung der altorientalischen Literatur als mit der 'Bundestheologie' des ATs (und noch viel weniger mit der christlichen Theologie) gemeinsam hat. Deshalb überrascht es nicht, wenn Rüdiger Lux vor kurzem von der Weisheit Israels als "der ungepredigten Bibel" schrieb (*Pastoraltheologie* 79 [1990]: 524-44).

Angesichts dieser hermeneutischen Notlage ist Friedemann Merkels kleine Sammlung der von ihm gehaltenen Predigten zu weisheitlichen

Texten besonders zu begrüßen. Merkel, der seit 1970 als Professor für Praktische Theologie und Universitätsprediger an der Wilhelms-Universität in Münster tätig ist, veröffentlicht hier einundzwanzig unüberarbeitete Predigten aus fünfundzwanzig Jahren. Noch viel wertvoller als die vielen Predigtbeispiele ist sein abschließender Aufsatz über "Die Predigt weisheitlicher Texte als homiletisches Problem" (S. 98-111), den er ursprünglich am 10. Februar 1966 als Antrittsvorlesung an der Kirchlichen Hochschule in Berlin gehalten hat. Da der Verfasser diese Predigtsammlung als Probe darauf verstehen möchte, ob die in dem Aufsatz dargelegte "Theorie sich in der Praxis als tragfähig erwiesen hat" (S. 5), ist es angemessen, seine 'Theorie' vor seiner 'Praxis' zu besprechen.

Merkels Aufsatz, der früher mit Anmerkungen in *Theologia Viatorum* (10 [1965/66]: 196-219) erschienen ist, ist der hilfreichste hermeneutische Beitrag zum Verständnis biblischer Weisheit, den der Rezensent bisher gelesen hat. (Auch zu empfehlen ist G.D. Fee und D. Stuart, *Effektives Bibelstudium* [ABlar: ICI, 1990], Kap. 12). Merkel führt den Leser kurz in die Eigenart und Problematik biblischer Weisheit ein, nimmt mutig zu mehreren umstrittenen hermeneutisch-homiletischen Fragen Stellung und schließt mit neun praktisch ausgerichteten Thesen für die Verkündigung. Wenn einem sonst nur die in der deutschen Theologie herrschende negative Haltung at-licher Weisheit gegenüber begegnet ist, die in H.D. Preuß' *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart: Kohlhammer, 1987) in extremer Form zu finden ist, sind Merckels Ausführungen wohltuend. Vielleicht ist es dabei wesentlich, daß das Interesse des Verfassers an der Gattung 'Weisheit' durch Gerhard von Rad geweckt wurde.

Seine Ansichten bzgl. der Entstehung der Spruchweisheit widerspiegeln zwar die herrschenden Meinungen der Einleitungswissenschaft: Prov. 10,1-22,16 ist die "älteste Einheit" des Sprüchebuches; die einzelnen Sprüche "stehen ohne Zusammenhang nebeneinander" (doch denkt er in seiner Predigt zu Prov. 18,10-11 scheinbar anders), Weisheitstheologie ist Schöpfungstheologie (so W. Zimmerli), Prov 22,17-24,22 sind "in deutlicher Abhängigkeit zu den sentenzartigen Instruktionen des Amenemope ... entstanden", Kohelet und Hiob stellen "die Weisheit grundsätzlich in Frage", Weisheit war früher "in der Sippe und vor allem am Hof beheimatet" - Meinungen, die aber alle unbewiesen bleiben und mindestens in einzelnen neueren Veröffentlichungen in Frage gestellt werden. Doch in seiner theologischen Perspektive geht er eigenständige Wege: "der Mensch ohne das göttliche Wohlgefallen", kann nicht weise

leben, der Weise in Israel "steht zur Bundesverpflichtung, kennt die Gebote und lebt nach ihnen".

Merkel folgert u.a. aus den zahlreichen (weisheitlichen) Sentenzen, die in den einzelnen NT-Perikopen "in theologisch bearbeiteter Form zu finden sind", daß das weisheitliche Schrifttum sich zur Predigt eignet. In seinen abschließenden homiletischen Thesen behauptet er (und in seinen Predigtbeispielen zeigt er), daß es "eine legitime christliche Predigt" gibt, "die nicht das Kerygma selbst, die Heilsgeschichte und das Heilsgeschehen zum Inhalt hat", die auch nicht kerygmatisch "aufgeladen" werden muß. Diese Verkündigung über "die Strukturen des menschlichen Zusammenlebens", die durch Argumentation und Induktion gekennzeichnet werden sollte, wendet sich "an das vernünftige, geschärfte Urteil", und soll vor allem zum Nachdenken anregen.

Die 21 Predigtbeispiele illustrieren die Vielfalt und die lebensnahe Botschaft der biblischen Weisheit. Zu jeder Predigt werden der Titel, der Bibeltext, das Jahr, der Ort bzw. der Rundfunksender und auch der Anlaß bei einigen angegeben. Nicht alle Texte zählen zu der Weisheitsliteratur, enthalten aber weisheitliche Motive, Themen oder Formen. Neben fünf Predigten aus den Sprüchen, einer aus Prediger und einer aus einem Weisheitspsalm (keine aber aus Hiob!), bringt Merkel jeweils eine Predigt aus der Josephgeschichte und aus der Geschichte Salomos sowie fünf aus den Propheten (Jes 1,3; 5,1-7; Jer 9,22-23; Hes 18,1-4.21-25.30-32; Mi 6,8). Er bietet auch sieben Beispiele aus dem Neuen Testament an (Mt 6,1-4; 7,24-27; Mk 12,42-44; Lk 11,5-13; Phil 4,8-9; Jak 1,16-21; 3,5-12). Man könnte schon die Frage stellen, ob einige dieser Texte treffend als "weisheitliche Texte" beschrieben werden können (besonders Mi 6 und Phil 4); die weisheitliche Ausrichtung der entsprechenden Predigten wird dadurch nicht beeinträchtigt.

Da die Predigten alle relativ kurz (zwischen 2 1/3 und 5 1/3, durchschnittlich 4 Seiten) und einige Predigttexte relativ lang sind, bleibt die Exegese meistens knapp bis dürftig. Obwohl Merkel den weisheitlichen Aspekt des Textes immer klar betont, geschieht es manchmal ohne eine ausreichende Beachtung des unmittelbaren Kontexts. Trotzdem ist die Predigt stets im Text verwurzelt, statt ihm aufgedrungen zu sein. Merkels besondere Stärken sind die Übertragung der Textaussage auf die gegenwärtige Situation und Hörerschaft sowie seine beträchtlichen rhetorischen Gaben. Interessante Einleitungen, treffende Beispiele, Zitate aus der Belletristik und griffige Formulierungen unterstreichen seine Ausführungen.

Besonders aufschlußreich ist es, beim Lesen der jeweiligen Predigt den Predigtanlaß und die Textwahl zu bedenken: Ps 133 zum 25jährigen Bestehen des Hamann-Stiftes, Jes 1,3 zur Christvesper, Spr 1,7 zur Abiturfeier, Spr 18,10-11 und Pred 3,1-8 zum Jahresabschluß, Jer 9,22-23 zum Semesterende, Mi 6,8 zum 75. Jubiläum der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster, Mt 7,24-27 zum Semesterbeginn. Merkel nimmt seine selbstgestellte hermeneutische Aufgabe nicht leicht: gelegentlich versucht er sogar in der Predigt, seine Zuhörer zu überzeugen, daß seine Verkündigung weisheitlicher Texte berechtigt bzw. für Christen relevant ist (vgl. besonders S. 33); häufig führt er sie kurz in das weisheitliche Denken ein. Der Prediger, der bisher selten aus weisheitlichen Texten gepredigt hat, dürfte durch Merkels Predigten und hermeneutische Erwägungen manche hilfreiche Anregungen bekommen; der Theologe, der bisher die Weisheitsliteratur nur gering geschätzt hat, könnte dadurch zum Umdenken bewegt werden.

Richard Schultz

3. Seelsorge

Martin u. Deidre Bobgan. *Psychotherapie oder biblische Seelsorge*. Bielefeld: CLV, 1991. 254 S., DM 16,80.

'Seelsorge und Psychotherapie' ist seit Jahren ein bei Evangelikalen immer wieder umstrittenes Thema. Nachdem zunächst die Psychologie/Psychotherapie als Hilfe für die Seelsorge empfunden wurde (Lechler, Mader, Toumier), kam es angesichts der totalen Psychologisierung der kirchlichen Seelsorge seit Ende der 60er Jahre zu einer ersten starken Gegenbewegung, deren spiritus rector der (selbst vom Ansatz der Verhaltenstherapie geprägte) Pastoraltheologe Jay Adams war. Im Lauf der 80er Jahre öffneten sich viele Evangelikale erneut der Fragestellung, ob nicht doch manche Einsichten aus dem Bereich der Psychotherapie, überprüft am Maßstab der Bibel, mit Gewinn in die Seelsorge eingebracht werden könnten. Die Übersetzung des hier anzuzeigenden Werkes von Ehepaar Bobgan signalisiert erneuten Widerstand gegen solche Wertschätzung oder gar Integration psychotherapeutischer Erkenntnisse.

Die These des Buches ist klar: "Der Dienst der biblischen Seelsorge muß so schnell wie möglich wiederhergestellt werden. Beratung, wie sie heute bekannt ist und praktiziert wird, muß endlich ein Ende haben, damit die wirkliche Hilfe beginnen kann. Die Hilfe muß auf jeden Fall biblisch sein, Hilfe, die auf dem Wort Gottes und dem Werk des Heiligen

Geistes beruht ... Wir müssen aufhören, professionelle psychologische Beratung nachahmen zu wollen, die beschränkt, zeitlich begrenzt, starr, bezahlt und routiniert ist und Überlegenheit und Unterlegenheit fest schreibt, damit Geld von leidenden Menschen in die Taschen der Therapeuten fließt" (S. 243). Daß in manchen Kreisen der Pfingstbewegung Gottvertrauen und Inanspruchnahme ärztlicher Hilfe in Krankheitsnot als Gegensätze gesehen werden, ist bekannt; ebenso, daß manche Charismatiker geistliche Hilfe und Psychotherapie als einander ausschließend betrachten (vgl. W. Margies, *Heilung durch sein Wort*, Urbach: Bd. 1, 4. Aufl. 1985, Bd. 2, 5. Aufl. 1988). Das ebenfalls zu einer Pfingstkirche gehörende - und mit Larry Christenson befreundete (S. 76, Anm. 70) - Ehepaar Bobgan plädiert zwar für die Inanspruchnahme eines Arztes samt medikamentöser Behandlung bei physischen und organisch bedingten psychischen Problemen, lehnt aber jede Psychotherapie ab (S. 224f).

Das Buch enthält viele wertvolle biblische Einsichten. Das Heil, die Heiligung, das Menschenbild, die Themen Liebe, Wahrheit und Vergabung, u.v.m., werden in durchaus biblischer Weise behandelt. Die Bedeutung der Gemeinde für die Seelsorge ist klar im Blickfeld. Der Ansatz ist theozentrisch, nicht anthropozentrisch. Das Wort Gottes gilt als Autorität. Der Heilige Geist wird häufig erwähnt, teils als durch das Wort wirkend, teils als Zweitgröße neben dem Wort. Würde das Buch sich darauf beschränken, biblische Seelsorge zu beschreiben, würde es gewiß viel Zustimmung finden, auch wenn Anlaß für theologische Diskussionen bliebe und sich uns die Frage immer wieder stellte, ob Seelsorge hier nicht zu sehr idealisiert wird. Hat der Seelsorger wirklich nahezu unbegrenzt Zeit für alle Hilfesuchenden, wie hier (im Gegensatz zum Therapeuten mit seinen Sprechstunden) suggeriert wird? (S. 237). Ist er auch immer gleich persönlicher Freund des Ratsuchenden - und hat solche persönliche Nähe nicht auch ihre Gefahren? (S. 214ff). Wo sind denn die Gemeinden, die ein Netz von kompetenten Seelsorgern haben, die die Nöte junger und alter, männlicher und weiblicher Hilfesuchender auffangen können? Ist unter Christen das "natürliche Überfließen der Liebe" wirklich immer vorauszusetzen? (S. 24, 139). Der Seelsorger, wie Bobgan ihn voraussetzt, versteht in der rechten Weise Barmherzigkeit und Wahrhaftigkeit, Geduld und Ermahnung, Zuhören und Lehren zusammenzubringen (S. 121); ihm sind alle Ratschlüsse Gottes präsent (S. 125); er kann subtile Formen des Widerspruchs erkennen (S. 46), ist geschult im aktiven intelligenten Zuhören (S. 128) und weiß erhellende Fragen zu stellen (S. 129). Glückliche Gemeinde, die solche Leute hat! Eine präzise Schulung, die letztgenannte Fähigkeiten entwickeln

hilft, bietet das Buch allerdings nicht. (Auch die Anleitungen der Seiten 218-220 sind zu knapp dafür). Insgesamt gilt: "Lebensprobleme müssen als geistliche Probleme mit geistlichen Lösungen behandelt werden" (S. 11), wobei kein Zweifel bleibt, daß mit den geistlichen Mitteln die Lebensprobleme auch zuverlässig gelöst werden können. Wer recht glaubt, braucht scheinbar nicht mit ungelösten Lebensproblemen leben. Und während Psychotherapien häufiger Mißerfolg bescheinigt wird, läßt sich über den Erfolg seelsorgerlicher Bemühungen nur Positives berichten. Leider fehlen an dieser Stelle die Ergebnisse repräsentativer Untersuchungen über die tatsächliche Effektivität der seelsorgerlichen Beratung heute. Deren statistische Erfolge werden nicht belegt, sondern nur behauptet (S. 19f.21.30 u.ö.). Ob wir Christen tatsächlich immer alles so gut machen oder wissen und so erfolgreich sind? Unsere Erfahrung ist, daß wir trotz großer Liebe zur Bibel und gewiß nicht nur oberflächlicher Kenntnis ihrer Botschaft oft genug recht hilflos vor dem Einzelproblem in der Seelsorge standen und leider nicht immer so helfen konnten, wie wir gerne geholfen hätten! Vielleicht gehört es zum "Seufzen" (Röm 8) der sterblichen Kreatur - auch auf christlicher Seite -, daß Gott dem Menschen manche Lebensbürde läßt.

Herausfordern wird viele Leser des Buches vor allem die manchmal stark polemisierende Abgrenzung gegen alle Psychotherapie und klinische Psychologie. Seelsorge macht Psychotherapie überflüssig - und Psychotherapie ist im besten Falle nutzlos, meist sogar schädlich. Dieses Thema durchzieht in Variationen das ganze Buch. Dabei geht das Buch von der psychiatrischen und psychotherapeutischen Situation in Amerika aus, wo alle möglichen Behandlungsmethoden frei wuchern und der Begriff der psychischen Krankheit nach einem anderen System (DSM III) definiert wird, als hier - ohne daß in der Übersetzung (etwa durch ein Geleitwort) die Unterschiede zwischen U.S.A. und Deutschland gewürdigt werden. Vertreter der "Antipsychiatrie"-Bewegung in Amerika, wie Thomas Szasz, die selbst durchaus therapeutische Absichten verfolgen, werden so als Kronzeugen gegen die Psychotherapie schlechthin bemüht. Überhaupt, die Kronzeugen! Mit E.F. Torrey wird kundgetan, wieviel Prozent der Patienten mit organischen Nervenkrankheiten und wieviele mit allgemeinen Lebensproblemen zum Psychiater kommen (S. 16), ohne daß diese Kategorien klar definiert würden. Mit M. Parloff wird (S. 22) belegt, daß alle Therapien gleich erfolgreich (bzw. erfolglos) sind. Daß es auch Gegenuntersuchungen mit anderen Ergebnissen gibt, bleibt unerwähnt. Ebenso die Tatsache, daß das Hauptergebnis jener Untersuchung war, daß die Erfahrung und die Beziehungsfähigkeit

des Therapeuten wichtiger sind als Methoden - eine Einsicht, die auch für die Seelsorge eine gewisse Bedeutung hat. Auf S. 146 wird die Beobachtung B. Rimlands angeführt, daß häufig solche Menschen, die andere glücklich machen auch selbst glückliche Menschen sind. Aus dem beobachteten Zusammenhang wird dann aber gleich ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis abgeleitet, und im übrigen nicht danach gefragt, welchen Grad an Allgemeingültigkeit und methodischer Stringenz die Untersuchungen Rimlands beanspruchen können.

Für Lebensprobleme braucht man einen Seelsorger und für organische Probleme einen Arzt. Einen legitimen Zuständigkeitsbereich für den Psychotherapeuten können die Bobgans nicht erkennen. Nun braucht man für einfache Lebensprobleme tatsächlich keine Psychotherapie - für solch eine Behandlung würde auch keine Krankenkasse aufkommen! Und für organische Krankheiten braucht man nicht notwendig einen Psychiater. Aber in dem ganzen Bereich dazwischen, von neurotischen Verhaltensstörungen über psychosomatische Störungen bis hin zu schweren psychischen Erkrankungen, sind psychotherapeutische Fachkenntnisse u.E. von Hilfe, und zwar nicht zuletzt für eine differenzierte Wahrnehmung sowohl der Symptome als auch der Ursachen psychischer Probleme. Gerade an dieser Stelle aber zeigt das Buch besondere Schwächen, indem (in Anlehnung an das amerikanische psychiatrische Denkmodell) kaum eine Differenzierung zwischen Symptom und Ursache vorgenommen wird. ("Der psychologische wie der biblische Weg beschäftigen sich mit den Gedanken und dem Verhalten" S. 23). Wird dann doch einmal eine Ursachenerklärung versucht - etwa für Depression (S. 149) oder Suicid (S. 153) - gerät die Darstellung doch recht undifferenziert. Lebensprobleme werden im wesentlichen auf die Ablehnung der Liebe Gottes und unvergebene Schuld zurückgeführt. "Jedes Lebensproblem hat eine geistliche Ursache" (S. 173). Verdrängte, nicht wahrgenommene Gefühle - z.B. daß übermäßiges Helfen aus eigenen großen Erwartungen an andere oder aus einem übergroßen, narzißtischen Bestätigungstreben gespeist sein kann - werden als Ursache von Verhaltensproblemen nicht in Betracht gezogen. Aber gerade in diesem Bereich der Klärung und Aufdeckung versteckter Seiten arbeitet die hiesige Psychotherapie. Und auch für den Seelsorger kann u.E. ein entsprechendes Wissen wichtig sein, um nicht an Scheinproblemen herumzudoktern und das eigentliche Problem zu verkennen. Psychotherapie hat vor allem die Aufdeckung der Konturen des jeweiligen Problems und seiner Ursache zum Ziel, ohne einfach von außen her durch Anwendung verschiedener Mittel das Problem beseitigen zu können. Die Psychotherapie nimmt

entsprechend dem Patienten die Verantwortung für sein Handeln nicht ab - dies wäre geradezu ein Therapiefehler (gegen Bobgan S. 92!). Übrigens fällt auf, daß die Bobgans einerseits zwar auf die Notwendigkeit hinweisen, die Eigenverantwortlichkeit des Betreuten zu stärken, andererseits aber empfehlen können, "einen Betreuten sehr stark (zu) drängen" (S. 121). Zum ABC der Psychotherapie gehört der Grundsatz, daß der entscheidendste Faktor für eine Veränderung die Motivation des Hilfesuchenden ist. Ohne diese wird auch der Seelsorger mit einem Ratsuchenden nicht weit kommen. Die Psychotherapie will auch keineswegs einen Freundeskreis oder eine andere tragende menschliche Beziehung ersetzen; sie erkennt vielmehr solche Elemente als wesentlich für einen Heilungsprozeß an. Intakte soziale Beziehungen in einer Gruppe können nie durch eine psychotherapeutische Beziehung ersetzt werden. Die Bobgans aber spielen in ihrer Darstellung der Psychotherapie eines gegen das andere aus. Immer wieder weisen sie auch darauf hin, daß in der Psychotherapie die Selbstliebe gepredigt werde und geißeln diese - gewiß zu Recht - als unbiblich. Vielleicht wäre es aber hilfreich, zwischen Selbstliebe/Narzißmus und Selbstannahme zu unterscheiden. Zu letzterer zu verhelfen ist ja nicht nur für die Psychotherapie eine Aufgabe, sondern zweifellos auch für eine Seelsorge, die dem Menschen dazu verhilft, sich als Geschöpf und Geschenk aus Gottes Hand zu empfangen.

Bleibt noch zu bemerken, daß die Autoren selbst immer wieder psychologische Erkenntnisse anwenden, ohne diese als solche zu deklarieren. So wird von "Ängsten und Xenophobien" gesprochen (S. 77), von "paradoxen Strebungen im Menschen im Blick auf Lebensveränderung" (S. 90), von "Prinzipien" (aus der Eheberatung) "zu notfalls einseitiger Veränderungsbereitschaft" (S. 93), vom "verletzten Opfer" - einem Begriff aus Eric Berne's Transaktionsanalyse (S. 94), von "Übertragungsphänomenen" (S. 121); oder es werden Methoden der Verhaltenstherapie aufgegriffen (S. 123) und der Psychotherapie entlehnte Fragetechniken angewandt (S. 129).

Dem Buch ist (S. 245-249) ein durchaus abwägendes Nachwort beigelegt - dessen Autor (Gerrit Alberts) allerdings nicht genannt wird (vgl. "Fest und Treu" Nr. 60/1991, S. 5ff). Es relativiert die einseitige Grundthese des Buches vorsichtig und weist zugleich über sie hinaus. Man legt das Werk mit dem Eindruck zur Seite, ein Buch gelesen zu haben, das in der These viele gute geistliche Einsichten formuliert, in der Antithese aber der Gefahr nicht entgeht, das Kind mit dem Bade auszuschütten.

Andrea Schwalb u. Helge Stadelmann

Wer möchte nicht sich und seine Mitmenschen verstehen? Wir wissen wohl, daß dabei Gefühle eine Rolle spielen; doch was sind Gefühle? Mit dieser Fragestellung beginnt das Buch "Gefühle - sich und andere verstehen" von Hansjörg Hemminger. Gefühle stehen in einer Vielzahl von Zusammenhängen. Sie werden mitbestimmt von unserem Denken, vom körperlichen Befinden und von äußeren Einflüssen; wobei Gefühle ihrerseits zu diesen Bereichen in Wechselbeziehung stehen. Daraus ergibt sich die Schlußfolgerung: "Was wir fühlen oder wie wir uns fühlen, hängt nur teilweise von uns selbst ab. Aus der Sicht christlichen Glaubens bedeutet dies, daß unser Gefühlsleben nicht vorschnell oder gar ausschließlich unter dem Gesichtspunkt unserer eigenen Verantwortung, unseres eigenen Verdienstes und unserer eigenen Schuld betrachtet werden darf" (S. 17). Deshalb gilt, daß Gefühle ein Geschenk Gottes an die Menschen sind, sie sind Teil unserer Natürlichkeit. "Gefühle müssen ihren angemessenen Platz im Leben haben, sie dürfen weder mißachtet, noch überbewertet werden" (S. 19/20). Diese Fragestellung ist besonders wichtig, wo es um ethische Fragen geht. Biblisch gesehen muß sich das Gefühlsleben wie das Denken und Tun am Willen Gottes messen lassen. Dies gilt gerade dann, wenn Menschen unter ihren negativen Gefühlen leiden. Gefühle lassen sich also nicht einfach mit dem Willen steuern, sondern werden von vielen Umständen in der Außenwelt und im Seelenleben bestimmt. Sie sind deshalb "mehr ein Anzeiger für Probleme als das Problem selbst" (S. 24).

Daraus folgt die vielleicht "naive" Fragestellung (S. 24) im II. Kapitel: "Wie ändert man Gefühle?" Gefühle ändern kann zweierlei meinen: einmal im Moment erlebte Gefühle zu ändern, zum andern die Gefühlsstruktur zu ändern, das heißt die Art, mit der ich normalerweise reagiere. Diese Änderung der Gefühlsstruktur, die mit Umdenken beginnt und sich im geänderten Tun realisiert, hat "sehr viel mit dem christlichen Grundanliegen der 'Umkehr' zu tun" (S. 37). Umkehr in diesem Sinn meint mehr als alle Psychologie, nämlich die Erlösung durch Christus. In diesem Zusammenhang weist der Verfasser auf den Unterschied von Heil und Heilung hin, ebenso geht er der Frage der "inneren Heilung" (S. 37) nach.

An einer Reihe von Beispielen zeigt der Verfasser im III. Kapitel "Vom Umgang mit Problemen: Streit und Anpassung im Konflikt", welchen unbewußten Anpassungsvorgängen im Denken, Handeln und Fühlen wir ausgesetzt sind.

Kapitel IV stellt die Frage nach dem Menschenbild. Der Verfasser warnt vor zwei Gefahren: vor "einer Überbewertung und einer Abwertung menschlicher Möglichkeiten" (S. 54).

Die Überbewertung menschlicher Möglichkeiten geht davon aus, daß man mit Hilfe der Wissenschaft - hier der Psychologie - endlich verstehen kann, was mit einem Menschen los ist, um ihn dann zum Besseren zu verändern. Da aber in der Psychologie als Wissenschaft alles überprüfbar sein muß, wird vieles weggelassen, was eben auch zum Menschsein gehört; z.B. die ganz persönliche Geschichte eines Menschen, seine Gottesbeziehung usw.

Die Abwertung menschlicher Möglichkeiten hat zur Folge, daß manche Christen meinen, der Glaube mache das eigene Bemühen um Änderung und die Psychologie überflüssig.

Die Psychologie interessiert sich nicht nur für den innerseelischen Bereich, sondern auch dafür, wie Menschen miteinander leben. Zum Menschsein gehört, daß wir mit anderen Menschen eine Beziehung haben. So folgen in Kapitel V "Sechs" - hilfreiche, wie ich meine - "Regeln zu menschlichen Beziehungen".

Diese Beziehungen zu Mitmenschen sind Abbild der Gottesbeziehung (S. 75), einerseits in ihrer Ähnlichkeit, andererseits in ihrer Andersartigkeit.

Im Schlußkapitel nimmt der Verfasser eine Standortbestimmung von Psychologie und Seelsorge vor. Er versteht "Seelsorge als die Aufgabe eines Christen, anderen Menschen in den Problemen ihres Lebens und Glaubens zu helfen" (S. 124).

Indem Hansjörg Hemminger zu einigen Psychotherapierichtungen (C.G. Jung, Viktor Frankl, Carl Rogers) Stellung bezieht, wird klar, daß es "die Psychotherapie" nicht gibt. Überschneidungen zwischen Seelsorge und Psychotherapie gibt es darin, daß beides eine Form des Helfens auf der Grundlage der persönlichen Beziehung ist.

Festzuhalten bleibt, daß der Glaube letztlich darauf beruht, "was Christus ist und getan hat, und die Seelsorge beruht ... darauf, was Christus heute noch tut und tun kann. Alles, was Seelsorge von Psychotherapien lernen kann, muß sich dieser Hoffnung unterordnen" (S. 138).

"Eine christliche Orientierung", so lautet der Untertitel dieses Buches. Damit markiert der Verfasser seinen Ausgangspunkt. Es geht ihm um die Konsequenzen des Glaubens im Leben von Christen, "wenn sie auf seelisches Leid treffen oder selbst solches Leid erleben" (S. 7). Das Buch richtet sich an Gemeindeglieder, "die daran Interesse haben, sich selbst und andere Menschen besser zu verstehen, die mit anderen Christen seel-

sorgerlich besser umgehen wollen und die seelsorgerliche Hilfe für sich selbst unbefangener suchen und annehmen wollen" (S. 5).

Viele Beispiele aus der Praxis und der Verzicht auf psychologische Fachausdrücke machen dieses Buch gut lesbar. Es wäre zu wünschen, daß sich viele durch die Lektüre dieses Buches zur Seelsorge ermutigen lassen.

Annerose Schlaudraff

Frank B. Minirth, Paul D. Meier: *Endlich wieder Freude am Leben! Ursachen, Symptome und Heilung von Depressionen*. 1. Auflage. ABlar: Schulte und Gerth, 1990. 220 S., DM 24,80.

Wenn man weiß, daß weltweit drei bis fünf Prozent der Bevölkerung (das sind ca. 150-200 Mio. Menschen) ständig von Depressionen betroffen sind und daß in der Bundesrepublik 15.000 Menschen jährlich Selbstmord begehen, wovon die meisten Depressionen hatten, wird deutlich, welches Problem sich dahinter verbirgt. So greift man gespannt zu dem Buch "Endlich wieder Freude am Leben" von F.B. Minirth und P.D. Meier. Der Untertitel "Ursachen, Symptome und Heilung von Depressionen" gibt die einzelnen Abschnitte des Buches an.

Im Vorwort beschreibt P.D. Meier das Ziel des Buches. Es ist ein zweifaches: Sie wollen den Leser überzeugen, 1. seine "Depressionen aufzugeben und das Glück zu wählen", und ihn 2. überzeugen "mit seinem Leben den richtigen Weg einzuschlagen, um innere Liebe, Glück und Frieden zu erlangen" (S. 14). Sie sind überzeugt davon, "daß alle Menschen in der Lage sind, diese Freude und diesen inneren Frieden zu erfahren, wenn sie sie nur wählen und dem richtigen Weg folgen, um sie zu erlangen" (S. 12).

Im ersten Teil des Buches werden zunächst die verschiedenen Arten von Depressionen und ihre Symptome beschrieben. Da Depressionen die häufigste Ursache für Selbstmorde sind, gehen die Autoren in I.3. auf die Frage "Ist Selbstmord Sünde?" ein. Selbstmord ist Sünde, denn auch für ihn trifft das Gebot "Du sollst nicht töten" zu. Ein weiteres Thema, das im Zusammenhang von Depressionen steht, ist die Trauer. Sie ist nicht gleichzusetzen mit einer klinischen Depression, kann sich aber in eine solche verwandeln (S. 32), wenn die verschiedenen Phasen der Trauer nicht durchlaufen werden. Die Autoren kommen zu dem Schluß: "Auf lange Sicht wird er (der Trauernde) sich für das Glück entscheiden. Man kann das Glück wählen!" (S. 38) In Teil II wird auf die Frage nach der

Entstehung von Depressionen eingegangen. Zunächst werden die genetischen Fakten über Depressionen beschrieben. Sie mögen allenfalls für eine Prädisposition ausreichen, aber im Grunde sind die meisten Depressionen "die Folge unseres eigenen unverantwortlichen Umgangs mit Zorn und Schuld" (S. 40). So reichen die Wurzeln einer Depression bis in die Kindheit zurück; z.B. unterdrückter Zorn des dreijährigen Kindes kann im Erwachsenenalter zu Depressionen führen (S. 46/47). Phil 4,13 gibt die Richtung an, wie diese Programmierung eines Verhaltensmusters geändert werden kann (S. 48).

Neben unterdrücktem Zorn gibt es noch drei weitere Ursachen für seelischen Schmerz: 1. Mangel an Selbstwertgefühl, 2. Mangel an menschlicher Nähe, 3. Mangel an Nähe zu Gott. Es sind insbesondere zwei Persönlichkeitstypen, die häufiger zu Depressionen neigen: da ist zum einen der Perfektionist bzw. die zwanghafte Persönlichkeit; zum anderen die hysterische Persönlichkeit; im Grunde gänzlich entgegengesetzte Typen. Bei beiden reichen die Wurzeln der Depression bis in die Kindheit zurück, deshalb werden beide Erziehungsmodelle beschrieben. Da besonders der Perfektionist unter Schuldgefühlen leidet, folgt ein Exkurs über echte und falsche Schuldgefühle.

Depressionen werden häufig durch außergewöhnliche Belastungen ausgelöst. In II.6. werden solche möglichen Belastungen beschrieben. Es sind u.a. Verlust, Schuld, Anpassungsschwierigkeiten, falsche Prioritäten ... Daneben gibt es noch verschiedene psychologische und biologische Mechanismen, die für Depressionen anfällig machen. Dazu zählen depressive Verhaltensmuster in der Familie, Manipulation, Unterfunktion der Schilddrüse, hormonelle Störungen u.a.m. Neben den o.g. auslösenden Faktoren nennen die Autoren unterdrückten Zorn als Hauptursache für Depressionen (S. 108, 115). Auf die Beschreibung verschiedener Klassifizierungsmuster von Depressionen - die Autoren führen die Unterscheidung zwischen geistlichem oder psychologischem Ursprung der Depression ein - , folgt Teil III, der Wege aus der Depression beschreibt. Es beginnt mit "Sieben Richtlinien für ein glückliches Leben" aufgrund von Mk 12,29-31. Lebt ein Mensch nach diesen Richtlinien, "dann wird er nach unserer Überzeugung durchs Leben gehen, ohne jemals an irgendwelchen depressiven Beschwerden zu leiden. Dies gelingt allerdings nur in einem lebendigen Glauben an Christus.

Die 3. Richtlinie "Machen Sie sich täglich frei von Ihrem Groll" wird in einem Extrakapitel "Wege aus dem Zorn" wieder aufgenommen. Das Buch schließt ab mit dem Kapitel "Der Weg zu lebenslangem Glück"; einer Liste von Ratschlägen aus dem psychologischen (z.B. Verstehen

Sie Ihre Gefühle, aber konzentrieren Sie sich auf das Verhalten; Fassen Sie klare, praktische Entschlüsse ...) und geistlichen Bereich (Machen Sie Gebrauch von der Kraftquelle des Gebets, ...).

Der Autor P.D. Meier schreibt in seinem Vorwort: "Alles, was ich tun kann, ist, den Leser zu überzeugen, daß er das Glück wählen sollte, und ihn auf das hinzuweisen, was ich für den richtigen Weg halte, das Glück zu erlangen. Danach liegt es an ihm, seine Wahl zu treffen und diesem Weg zu folgen" (S. 15). Es bleibt zu fragen, ob diese Zielsetzung erreicht wird. Zwar entspricht die psychologische Beschreibung von Depressionen den bekannten Forschungsergebnissen; aber einige genauere Erklärungen mancher Sachverhalte wären wünschenswert (vgl. S. 12), jedenfalls läßt die theologische Grundlegung und Begrifflichkeit etliche Fragen offen. Was heißt "geistliche Einsicht, Glück"? Phil 4,13 wird an verschiedenen Stellen (S. 48, 106, 178, 200) mit ganz unterschiedlicher Zielsetzung zitiert. Zwar bestreiten die Verfasser nicht, "daß der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke" (Röm 3,28) und Heil durch Gottes Gnade im Glauben an Christus geschenkt wird; doch solche und ähnliche Sätze wie "Wir wiederholen es noch einmal: Das Glück kann man wählen" (S. 107) oder "Depressionen sind ebenso wie Selbstmord oder Glücklichkeit ein selbst gewählter Weg" (S. 54) legen den Schluß nahe, daß Menschen sich aus eigener Kraft ihr Glück wählen können bzw. sich aus jeder Depression herausarbeiten und diese beherrschen können (S. 159). Gerade weil Depressionen in Seelsorgegesprächen so häufig thematisiert werden, sind gewisse Kenntnisse für den Seelsorger nötig.

Angesichts der vielfältigen sozialen, physischen und psychologischen Zusammenhänge, in denen Depressionen entstehen, erscheint es vereinfacht, "Rezepte" zur sicheren Überwindung anzugeben. Schließlich könnte eine Depression auch eine lebensfördernde Krise sein, die den Menschen zum Innehalten zwingt und mithin in dieser "Schwäche" sich Gottes Stärke erweist (2 Kor 12,9).

Seelsorge beruht im Grunde darauf, was Jesus Christus heute noch tut und tun kann; hier liegt der Grund der Freude. Es mag dann oft schwer sein, diese Tatsache des neuen Lebens wahrzunehmen angesichts des Leidens an der eigenen Seele, und manchmal begegnen wir angesichts der Tiefe unserer Seele nur dem verborgenen Gott. Diese Aspekte des Leidens fehlen im angezeigten Buch.

Annerose Schlaudraff

Dieses Buch ist die offizielle Stellungnahme der Deutschen Gesellschaft für Biblisch-therapeutische Seelsorge (DGBTS) zu der Problematik okkultur Bindungen im Horizont Biblisch-therapeutischer Seelsorge. Es soll eine abgewogene Position sein, die allerdings keinen Absolutheitsanspruch erheben will, sondern zum Dialog einlädt.

Nach einer Einleitung (Veese), die eine kurze Problemanzeige und eine Inhaltsübersicht über die weiteren Artikel des Buches bietet, folgt der Erfahrungsbericht einer Frau, die aus okkulten Bindungen befreit wurde durch ihre Hinwendung zu Jesus Christus. Im Anschluß an diesen Beitrag stellt Veese acht Fragen dazu, die er am Ende des Buches beantwortet.

Es schließt sich ein Beitrag von Prof. Dieterich an, der gleich zu Anfang einen wichtigen Gesichtspunkt nennt: "Die zentrale Aufgabenstellung der biblischen Verkündigung ist es, den Sieg Jesu Christi zu verkündigen und nicht, die Mächte des 'Diabolo' breitzuwalzen" (23). Nach einer kurzen Antwort auf die Frage "Was ist Seelsorge?" definiert Dieterich die Biblisch-therapeutische Seelsorge (BTS) als Trösten, Ermahnen, Lösen und Binden, Einleiten eines Lern- und Umdenkprozesses, Einleiten eines Prozesses der Selbsterkenntnis, Analyse der Vergangenheit und Blick in die Zukunft. In einem dritten Teil ergeht eine Antwort auf die Frage "Was ist Okkultismus?". Hier werden zwei Positionen beleuchtet: Die Ablehnung der Existenz des Okkulten (Scharfenberg, Piaget) sowie die These "Alle nicht erklärbaren Phänomene haben eine dämonische Ursache". Im folgenden "soll [...] nicht versucht werden, einen Kompromiß zwischen den beiden genannten Positionen herzustellen, sondern von beiden Seiten zu übernehmen, was in ein biblisches, d.h. vom Sieg Jesu über die Mächte der Finsternis abgeleitetes Weltbild einzuordnen ist" (36). Neun Erkenntnisse zieht Dieterich daraus, um schließlich in einem vierten Teil "Therapeutische Hilfen für Seelsorgefälle im Zusammenhang mit Okkultismus" anzuführen (42). Im wesentlichen kommt Dieterich zu dem Schluß, daß ein großer Teil der Ratsuchenden nicht okkult belastet ist. Okkulte Belastung liegt dann vor, wenn ein wissentliches und willentliches Einlassen auf die Mächte der Finsternis konstatierbar ist (44).

In einem weiteren Beitrag führt Rudolf Thier "Seelsorgerliche Hilfen bei okkult Belasteten" auf (47). Er gibt dabei ganz praktische Ratschläge

für den Befreiungsdienst an okkult Belasteten. Auch er führt diagnostische Hinweise auf eine okkulte Bindung an, schreibt über die geistlichen Voraussetzungen für das Lösen aus okkulten Bindungen und geht auf das Gebieten ein.

Die restliche Hälfte des Buches füllt Veeseer selbst mit einem Aufsatz sowie den Antworten auf die Fragen im Anschluß an das obige Fallbeispiel. Zuerst führt er "Theologische Aspekte zu Fragen des Okkultismus" an (54) mit dem Ziel, "die biblische Weite und Freiheit gegenüber dem Dämonischen und Okkulten aufzuzeigen" (56). Er beginnt mit einer Reihe von "Biblischen Grundaussagen" (57) und beruft sich hier v.a. auf Emil Brunner. Es schließen sich historische Aspekte an - eine Geschichte okkultur Positionen. In einem dritten Abschnitt konstatiert er, daß "scheinbar jede Zeit "ihren" okkulten Neu-Aufbruch" hat (75) und schlägt einen Bogen von Blumhardt bis heute. Es schließt sich ein Abschnitt über die Differenzierung zwischen Okkultismus, Spiritismus und Animismus an; anschließend werden "Semi-Okkultismus und Semi-Spiritismus als christliche Irrwege" entlarvt (90). Hier macht Veeseer darauf aufmerksam, daß viel Wissen über die Geisterwelt, das in frommen Kreisen kursiert, nicht aus der Bibel gewonnen ist, sondern aus Erfahrungen im Umgang mit Geistern und Mächten. Als Beispiele werden der Semi-Spiritismus Blumhardts und der Semi-Okkultismus Rohrbachs genannt, wobei die geistliche Qualität dieser Männer nicht in Frage gestellt wird, wohl aber ihr Bild von der unsichtbaren Welt. Der Beitrag schließt mit einem Resümee "Konsequenzen für die Seelsorge" (104).

Das Buch ist ein lesenswerter Beitrag zum Thema. Zu Recht wird gewarnt vor einer negativen Euphorie, die in jedem seelsorgerlichen Fall und hinter jedem psychischen Defizit eine okkulte Belastung zu erkennen glaubt. Zu Recht wird gewarnt vor der Sensationslust in den Gemeinden, wo man geradezu nach Anekdoten aus dem Fundus der Exorzisten giert. Zu Recht wird darauf hingewiesen: Solche Geschichten gehören nicht in die Öffentlichkeit. "Der Teufel kommt, wenn man ihn ruft. Man kann ihn auch fromm rufen, er kommt auch dann. Deshalb laßt uns wieder schweigen lernen (B. Bierbaum)" (23). Wertvoll und klar sind vor allem die praktischen Tips und Ratschläge zum Befreiungsdienst. Besonders wichtig erscheint mir auch der theologische Aspekt, daß Jesus Christus tatsächlich der Sieger über die Finsternismächte ist, so daß wir keine Angst vor ihnen zu haben brauchen - ohne dabei leichtsinnig werden zu dürfen.

Allerdings weist gerade die theologische Behandlung des Themas Aspekte auf, die nachdenklich stimmen. Man wird gerade bei den Bei-

trägen Veesers den Verdacht nicht los, daß die biblischen Aussagen zum Okkultismus in den Hintergrund gespielt werden sollen. Einerseits gibt es mehr Stellen zu diesem Thema, als Veeseer anführt. Dann wird eine materialistische Exegese der angeführten Stellen vorgezogen. Schließlich stimmen einige Bemerkungen zur Hermeneutik nachdenklich, die Veeseer anführt: "Zwar gibt es einige Stellen der Bibel, in denen von guten und bösen übermenschlichen Geschöpfen die Rede ist. ... aber ihre (*der Bibel*, Vf.) *Aussagen sind* verhältnismäßig spärlich, ganz und gar nicht lehrhaft und *unter sich alles andere als einheitlich*" (E. Brunner, 146)" (57, Hervorhebung durch d. Rezensenten). "Die Bibel gibt nicht den Stoff für zeitlose Lehren über okkulte Phänomene her, sondern sie zeigt, wie damals und heute Gottes Wort in die der jeweiligen historischen Situation mit Vollmacht zu sprechen vermag." (71). Die Meinung, daß "jede umfassende Lehre vom Dämonischen oder Okkulten" abwegig ist, wird nicht etwa durch exegetische Arbeit belegt, sondern durch ein längeres Zitat aus Brunners Dogmatik (60f). Bedenklich auch die Bewertung des Okkulten: Zwar ist es richtig, daß Okkultismus vor Gottes Gerechtigkeit eine Sünde ist wie jede andere. Aber einerseits wird die Sünde des Verkehrs mit den Totengeistern im AT als besonders schwerwiegende betrachtet, und andererseits hat diese Sünde eben gerade im menschlichen Bereich die schwerwiegendsten Folgen, und die Anfechtungen eines "Aussteigers" aus dem Okkultismus sind mit den Anfechtungen anderer, die ihre Sünde hassen und lassen wollen, im Schnitt viel heftiger und schwerwiegender. Hier läßt das Buch eine genauere Differenzierung vermissen.

Trotz allem ein sehr empfehlenswertes Buch, vor allem von der therapeutischen Seite hilfreich und nüchtern geschrieben, aber auch mit (trotz aller Mängel) guten theologischen Tips und Hilfeleistungen.

Martin Schröder

4. Evangelisation und Mission

Peter Strauch. *Evangelisation 2000: Geistlicher Aufbruch für Deutschland*. Mit Thesen von Ulrich Parzany und einem Artikel von John Stott. Moers: Brendow, 1990. 93 S., DM 9,80.

Dem Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Peter Strauch, der auch als Evangelist hinreichend bekannt ist, geht es mit dieser Schrift nicht darum, "weiteres evangelistisches Sachwissen anzuhäufen" (8). Er möchte vielmehr durch dieses Arbeitsbuch jedem Mitarbeiter und Chris-

ten eine praktische Hilfe zur Evangelisation an die Hand geben, um "endlich (oder wieder neu) dem unvollendeten Auftrag Jesu gehorsam zu werden" (8). Der Autor sieht zu Recht glaubwürdige Nachfolge Jesu und evangelistisches Engagement als untrennbar zusammengehörend an. Er betont, daß evangelistische Aktionen allein nicht genügen, und plädiert daher für eine "innere geistgewirkte Struktur der Evangelisation" (7), die von geistlich lebendigen Christen und Gemeinden mit klarer christozentrischer Botschaft getragen ist. Er stellt dies dar anhand von vier konzentrischen Kreisen, die in der Reihenfolge von innen nach außen führen.

Als ersten Kreis bezeichnet er das *vom Geist Gottes erfüllte Leben* als Voraussetzung für eine wirkungsvolle Verkündigung des Evangeliums. Noch vor allen Überlegungen über evangelistische Aktionen oder Methoden hat sich der Mitarbeiter nach der eigentlichen Kraftquelle seines eigenen geistlichen Lebens zu fragen. Strauch weist mit Nachdruck darauf hin, daß eine feste und innige Beziehung zu Jesus Christus für die Evangelisation unabdingbar ist. Vom Geist Gottes erfülltes Leben heißt für ihn, Jesus Christus Herr des eigenen Lebens sein zu lassen, sich Zeit zur Stille und für das Gebet zu nehmen, eigene Sünde zu bekennen und aus der Vergebung zu leben. Vor allem aber stellt er das "soli deo gloria" in den Mittelpunkt. Anstelle für sich selbst die Ehre in Anspruch zu nehmen, soll der Mitarbeiter alles von Jesus Christus erwarten und Gott die Ehre geben.

Die *von der Liebe Gottes gewirkte Koinonia* beschreibt er als den zweiten Kreis. Für eine glaubwürdige Verkündigung ist die in ihrer Radikalität "gelebte" Botschaft von der Herrschaft Christi, ohne ein "Sowohl-als-auch" (30) vonnöten und als solche nach Strauchs Ansicht gerade angesichts einer kaputten Welt "eine große und faszinierende Hilfe" (31). Als Defizit betrachtet er den in den Gemeinden häufig herrschenden Mangel an Vorbildern, "die das leben, was sie glauben" (34), die durch ihren Lebensstil in anderen Menschen die Sehnsucht wecken, Christ zu werden. Ebenso sieht er die Gefahr, daß die Predigt zur "Lehre ohne Leben" (34) verkümmert, daß sie für den Hörer nicht mehr erfahrbar wird. Auch deshalb mahnt der Autor, sich nicht auf einen speziellen gottesdienstlichen Stil zu versteifen, sondern sich die Augen für den Reichtum der möglichen Formen öffnen zu lassen. Anstelle von oft tödlicher Langeweile und Sterilität plädiert er für mehr Spontaneität und ganzheitliches Leben in den Gottesdiensten (z.B. durch Zeugnisse, Austausch von Gebetsanliegen, Gebet über Kranken und Segnungen). Immense Bedeutung mißt er dem liebevollen Miteinander als zeugnishaftes Verhalten bei. Die in christlichen Kreisen häufig gebrauchte Anrede mit

"Schwester" und "Bruder" darf nicht zur leeren Floskel verkümmern, sondern hat sich im Umgang miteinander zu bewähren. "Es ist die Atmosphäre in unseren eigenen Reihen, die die Augen und Ohren unserer Mitmenschen für das Evangelium öffnet oder verschließt" (47).

Als Voraussetzung für eine überzeugende Verkündigung der Frohen Botschaft nennt er im dritten Kreis den *missionarischen Lebensstil*. Er wendet sich gegen eine fromme oder kirchliche Ghettoisierung und richtet des Lesers Aufmerksamkeit auf die "wirkungsvollste" (54) missionarische Möglichkeit: Das Zeugnis jedes einzelnen in Familie, Beruf und Bekanntenkreis. Obwohl diese Art von Evangelisation statistisch die höchste Effektivität erzielt, wird sie kaum beachtet. Doch nach Strauchs Ansicht darf dieses große Potential der verschiedensten großen und kleinen Möglichkeiten nicht ungenutzt bleiben. Es geht nicht an, daß man sich auf missionarisches Christsein "nach Feierabend" (54) beschränkt.

Das bedeutet nun natürlich nicht, daß die besonderen missionarischen Aktionen, die im vierten Kreis behandelt werden, ihre Bedeutung verlieren. Strauch legt im Gegenteil großen Wert auf die Vielfalt der Evangelisationsmethoden, gerade auch im Blick auf die Verschiedenheit der Zielgruppen. Der Autor ermutigt den Leser, sein oftmals "frommes Ghetto" zu verlassen, auf seine Zeitgenossen zuzugehen, sie kennenzulernen und ihnen Liebe entgegenzubringen. Denn "Liebe macht erfinderisch" (62) und findet die geeignetsten Evangelisationsmethoden für die jeweilige Zielgruppe.

Es ist auf jeder Seite des Büchleins offensichtlich: Peter Strauch schreibt aus der Praxis für die Praxis. Das kommt nicht zuletzt durch die am Ende einer jeden Arbeitseinheit formulierten Fragen, die der persönlichen Reflexion dienen oder im Gruppengespräch beantwortet werden können, zum Ausdruck. Die im Anhang durch sechs knappe Thesen von Ulrich Parzany und einen Artikel von John Stott sinnvoll ergänzte Schrift sollte bei jedem, dem die Evangelisation ein Anliegen ist, eben nicht nur im Bücherregal stehen, sondern ihm als Anleitung dienen und vom Buchstaben in die Tat umgesetzt werden.

Ulrich Bühner

Werner Raupp (Hg.). *Mission in Quellentexten: Geschichte der Deutschen Evangelischen Mission von der Reformation bis zur Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910*. Erlangen: Verlag der Evang.-Luth. Mission und Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1990. 480 S.

Mit diesem Dokumentarband ist endlich eine bereits seit Jahrzehnten (!) bestehende empfindliche Lücke der kirchengeschichtlichen und missiowissenschaftlichen Forschung geschlossen. Zum ersten Mal gibt es damit eine umfassende Darstellung repräsentativer Quellen der Geschichte der älteren deutschen evangelischen Mission, die bekanntlich von der Reformation bis zu ihrem Einmünden in die internationale Missionsbewegung bei der Weltmissionskonferenz Edinburgh 1910 reicht, mit der das Zeitalter der Ökumene beginnt. Aus diesen vier Jahrhunderten hat der Herausgeber, der Kirchengeschichtler Werner Raupp, eine imponierende Fülle an Material zusammengetragen, das auch die Judenmission (z.B. S. 448-455 F. Delitzsch u. G. Dalman) und wirkungsgeschichtlich relevante außerdeutsche Beiträge (z.B. S. 61-63 Hadrian Saravia; S. 301-304 H. Taylor) einschließt.

Mit Ausnahme der Beiträge des 16. und 17. Jahrhunderts werden die deutschsprachigen Texte im Original wiedergegeben; fremdsprachige Quellen - aus dem Lateinischen, Englischen, Französischen und Jiddischen - sind übersetzt. Die Texte, die der Herausgeber mit einleitenden Erläuterungen hilfreich kommentiert, umfassen Dokumente der Missionstheorie (theologische u. missiologische Konzeptionen, Vorträge, kirchliche Erlasse, Utopien) als auch der missionarischen Praxis (Erlebnisberichte, Aufrufe, Predigten, Tagebuchaufzeichnungen). Die Auswahl und Vielfalt attestiert dem Herausgeber eine profunde Kenntnis der Quellenlage, was sich nicht zuletzt an der Berücksichtigung mehrerer Archivalien und Autographen zeigt (z.B. S. 51: Missionsfürbitte aus dem Jahre 1582); selbst verschollen geglaubte Schriften, die der Herausgeber wieder auffand (z.B. S. 238-240: Traktat der London Missionary Society von 1798, der zur Gründung des ersten deutschen Missionsvereins führte), werden zugänglich gemacht. Beachtenswert ist auch die große Anzahl der Erstveröffentlichungen in deutscher Sprache (vgl. bes. S. 127-133: G.W. Leibniz) und die den Texten beigefügte ausführliche Sekundärliteratur, die eine noch nie dagewesene Bibliographie zur Missionsgeschichte darstellt. Das Werk ist sorgfältig gearbeitet und hält wissenschaftlichen Ansprüchen stand. Allerdings vermißt man einen für ein solch voluminöses Werk notwendigen Registerband.

Einen verhältnismäßig breiten Raum finden Texte aus den "missionslosen" ... missionsgeschichtlichen 'saecula obscura' (finstere Jahrhunderte)" (Hg. im Vorwort, S. 11), dem 16. (S. 13-59) und 17. Jahrhundert (S. 61-126), wobei die Reformatoren ausführlich zu Wort kommen. Bedeutsam aus diesem Zeitalter sind vor allem die Aufrufe und originellen Pläne von Paracelsus, J. v. Welz und A. Comenius sowie der in Vergessenheit geratene erste protestantische Missionsversuch von 1557 in Übersee; aufschlußreich sind auch die im 17. Jahrhundert nicht verstummenden Einwendungen römisch-katholischer Kontroverstheologen, die die passive Haltung der evangelischen Kirche zur Mission "zu Recht" (Hg., S. 71) heftig kritisierten. Repräsentativ sind auch die Texte des 18. Jhds. (S. 127-129). Sie umfassen neben Leibniz und den beiden ersten protestantischen Missionsgesellschaften, der Dänisch-Halleschen und der Herrnhuter unter anderem auch die Aufklärung (J.S. Semler, H.S. Reimarus u.a.) sowie die Deutsche Klassik (Goethe u. Herder). Das 19. Jhd. (S. 231-462), das auch als das "Große Missionsjahrhundert" in die Geschichte einging, beginnt mit der deutschen Erstveröffentlichung von William Careys klassischem Traktat "Enquiry into the Obligations of Christians" von 1792. Ihm folgen in ausführlicher Breite zwanzig Missionsgesellschaften, die vornehmlich mit Dokumenten aus der Gründungszeit vorgestellt werden, die von Glaubensmut, Begeisterung, ökumenischem Geist, aber auch von konfessioneller Verengung, abendländischem Superioritätsgefühl und Antiintellektualismus zeugen. Unter diesem Abschnitt hätte der Herausgeber noch weit stärker die Missionsländer in den Blick nehmen sollen, um - sowohl von "Missionierten" (vgl. S. 243) als auch von den "jungen Kirchen" - gleichsam ein lebhaftes Echo auf die Missionsarbeit hörbar zu machen. Der zweite Teil des Jahrhunderts behandelt hauptsächlich die Missionstheorie, wobei sich neben den namhaften Missionsführern (u.a. K. Graul, E. Buss, G. Warneck: "Evang. Missionslehre") auch Theologen (u.a. F. Schleiermacher, M. Kähler, E. Troeltsch) vorstellen. Daneben ist ein eigenes Kapitel dem bekannten Kenner und Kritiker der Mission, E.F. Langhans, und seiner instruktiven Abhandlung "Pietismus und Christenthum im Spiegel der äußeren Mission" von 1864 zugeordnet. Einen gewichtigen Schwerpunkt bildet die brisante Frage nach den Beziehungen zwischen der Mission und dem Imperialismus, zu dessen "liierter Gefährtin" sich die Mission zuweilen selbst "degradierte" (Hg., S. 412). Drei Texte der Edinburgher Konferenz, die "die missionarischen Bemühungen des 19. Jhds. zusammenfassen ... und die ökumenische Ära einleiten" (Hg., S. 456), bilden den Abschluß.

Höchst bemerkenswert ist schließlich die gemeinsame Veröffentlichung des Quellenbandes von einem "kirchlich-ökumenischen" (Verl. der Evang.-Luth. Mission Erlangen) und "evangelikalen" Verlag (Verl. der Liebenzeller Mission). Daß letzterer dabei sogar das ursprünglich bildungsfeindliche Grundsatzprogramm seines eigenen Missionswerkes veröffentlicht (S. 304-306: "Soll denn des Leeren-Stroh-Dreschens [sc. die theol. Ausbildung] kein Ende werden?") ist ihm anzurechnen. Der für ein solch umfangreiches wissenschaftliches Werk äußerst günstige Preis konnte nur durch Druckkostenzuschüsse ermöglicht werden: der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, dem Evang.-luth. Zentralverband für Äußere Mission und dem Arbeitskreis für evangelikale Missiologie wird gedankt.

Die Quellensammlung wird auf lange Zeit als Nachschlagwerk und Hilfsmittel unentbehrlich sein - nicht nur für den Kirchenhistoriker und Missionswissenschaftler, für den Studenten und Pfarrer, sondern auch für den Bibelschüler, den Missionar und den interessierten Laien, der sich einen ersten Überblick und ein fundiertes Urteil über die wechselvolle Geschichte der protestantischen Mission bilden möchte. Bleibt zu hoffen, daß der Herausgeber, wie im Vorwort angekündigt, Fortsetzungsbände folgen läßt - vor allem über die neuere Zeit (1910 - heute).

Herbert Roller

5. Christliche Erziehung

Otto Schaude/Dieter Velten (Hg.). *Ratgeber Erziehung. Ein Elternbuch.* ABCteam Bd. 474. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1991. 260 S., DM 29,80.

Wer angesichts der Fülle christlicher und anderer Erziehungsbücher nach einem übersichtlich gegliederten, umfassenden, aber nicht zu umfangreichen Nachschlagewerk sucht, bekommt mit diesem Band einen Ratgeber in die Hand, den es in dieser Art bisher noch nicht gab. Er deckt die wichtigsten Bereiche im Erziehungsalltag ab: Kind und Familie, Spielen mit Kindern, Spaß an Büchern sowie Kinder in Schule und Gemeinde. Dabei will dieses Elternbuch Erziehungshilfe aus der Grundhaltung des Glaubens vermitteln, ohne daß es sich auf Erbaulichkeiten beschränken würde. Eine unübersehbare Stärke dieses Buches bildet die Tatsache, daß die einzelnen Themeneinheiten jeweils von Fachleuten verfaßt wurden.

Ulrich Giesekus, Psychotherapeut und Studienleiter der DGBTS, beginnt mit dem Kernbereich Kind und Familie. Realistisch beschreibt er

die Veränderungen, die das erste Kind in einer Ehe verursacht und gibt praktische Tips für die Erhaltung der Liebesbeziehung in der Ehe. Der Begriff "Familiensystem": die Beziehungen der Eltern untereinander, zu den Kindern, der Kinder untereinander und deren Verhältnis zu den Eltern, verhindert ein monokausales Denken beim Erkennen und Behandeln von Störungen innerhalb des Systems. Für viele Eltern und Erzieher wird dieser Begriff ein Denkanstoß sein, Probleme vielschichtiger zu sehen und gründlicher an ihrer Lösung zu arbeiten. Insgesamt ein gelungener Rat im Ratgeber, da er Erkenntnisse aus der Ehe- und Familientherapie auch für Laien klar verständlich formuliert und zum Weiterdenken und Fragen anregt.

Der zweite Artikel von Christine Klaes, der Rektorin der Freien Evangelischen Schule in Siegen, beschäftigt sich mit dem kindlichen Spiel als einer elementaren Grunderfahrung und dem wichtigsten Instrument des Kindes, sich seine Umwelt verstehend anzueignen. Auf der Basis entwicklungspsychologischer Erkenntnisse unterscheidet sie vier Bereiche des kindlichen Spiels: Bewegung, Emotionalität, Intelligenz und Sozialverhalten. Anhand klar aufgebaute Tabellen und Schaubilder zur Entwicklung des Kindes in den genannten Bereichen folgen gut nachvollziehbare Spieltips mit sehr kreativen Ideen bei der Verwendung einfacher Gegenstände aus Haushalt und Natur. Jede Spielanleitung wird durch eine Kopfleiste mit Symbolen schnell gekennzeichnet, so daß auch Eltern und Erzieher in Eile dem Spielbedürfnis ihrer Kinder Rechnung tragen können.

"Spaß an Büchern", der Titel hält, was er verspricht und noch mehr: der Spaß wird auch begründet. Entwicklungspsychologie, Erkenntnisse aus Sprach- und Literaturwissenschaft, Religionspädagogik und nicht zuletzt Erfahrungen aus der eigenen Kindheit und als Mutter verbindet die Verlagslektorin Elisabeth Wetter auf höchst kompetente, leicht lesbare und zum Lesen und Vorlesen ermutigende Weise. Vom Bilderbuchalter bis zur Vorpubertät skizziert sie die jeweiligen Lesebedürfnisse der Kinder und Jugendlichen sowohl auf sprachlichem als auch religiösem und sozialem Gebiet und verbindet sie mit praktischen Tips zur Darbietung. Durch gezielte Empfehlung auch qualitativ guter "weltlicher" Literatur wird m.E. einer möglichen geistigen Ghettoisierung von Kindern christlicher Eltern entgegengewirkt. Zum Nachschlagen und Informieren lädt die ausführliche, aber nicht vollständige Liste empfohlener Bücher geradezu ein, klar nach Altersstufen und Themenbereichen geordnet - in Anbetracht der Fülle auf dem Büchermarkt eine benutzerfreundliche Zugabe.

U. Gieseke nimmt die Leser mit auf eine doppelte Entdeckungsreise: die Eltern werden angeleitet, zuerst sich selbst als Geschöpf und Gabe Gottes zu sehen, und dann aus dieser Haltung heraus auch ihre Kinder bedingungslos wertzuschätzen, ohne den Blick dafür zu verlieren, daß die Gaben und Fähigkeiten der Kinder individuell entdeckt und gefördert werden können. Für die Erziehungsarbeit im Alltag bietet er auch konkrete Tips zur Vorgehensweise beim Entdecken und Fördern von Talenten und korrigiert überkommene und falsche Vorstellungen. Abschließend wird über Pädagogik = Menschenführung nachgedacht und verschiedene Führungsstile werden anhand ausgewählter Fallbeispiele charakterisiert.

Der Themenkreis "Kind und Schule" wird von einem unbestrittenen Fachmann, dem langjährigen Rektor der Freien Evangelischen Schule Reutlingen, abgedeckt. Ausgehend vom Stellenwert von Schule und Bildung in Politik und Gesellschaft seit den sechziger Jahren und deren Auswirkungen auf die Schule stellt er zunächst die Frage nach der Schulreife auf körperlichem und seelischem Gebiet. Er bietet gut nachprüfbar Kriterien, die manche Eltern sehr entkrampfend empfinden werden, auch im Hinblick auf eine Zurückstellung oder eine vorzeitige Einschulung ihrer Kinder. Steht man als Familie vor dem ersten Schultag eines Kindes, liefert der Autor praktische Vorschläge zur sinnvollen Vorbereitung und Gestaltung dieses Tages. Ein in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzender Themenkreis ist das oft problematische Miteinander von Elternhaus und Schule, das O. Schauder von beiden Seiten her beleuchtet und gangbare Wege zum Wohl aller Beteiligten weist. "Leistung" als Thema in einem Erziehungsbuch, in heutiger Zeit notwendig im wahrsten Sinn des Wortes, auch für Christen; biblische, positive und negative Aspekte werden ausgewogen und fundiert dargestellt. Mit Leistung in engstem Zusammenhang steht auch der Übergang in weiterführende Schulen, wo Schauder vor allem einlinig erfolgsorientiert denkenden Eltern entkrampfende Perspektiven anbieten kann.

Zuhause sein in der Gemeinde, so wäre die Zielvorstellung Dieter Velten für Kinder in ihrem Verhältnis zur christlichen Gemeinde zu umschreiben. Auf der Grundlage einer theologischen Besinnung zieht der Autor vom inneren Kreis der Familie als Ort, den Glauben an Jesus Christus beispielhaft zu leben, den Bogen weiter zur Gemeinde und den vielfältigen Möglichkeiten, Kinder und deren Eltern organisch in die Gemeinde zu integrieren. Abgerundet wird der Aufsatz durch praktische Ideen, die für Eltern, Gemeindeleiter und Mitarbeiter genügend Anregungen zum Umsetzen in die Praxis liefern.

Durch den Anhang von U. Gieseke zur Persönlichkeitsentwicklung des Kindes, Erziehung zu altersgemäßer Sexualität und dem Gespräch in der Familie schließt sich der Themenkreis wieder. Fachlich auf dem neuesten Stand, dabei sehr gut verständlich, fächert der Autor die einzelnen Entwicklungsphasen des Kindes auf und arbeitet die typischen Merkmale heraus. Immer wird eine Zielvorstellung für die einzelnen Entwicklungsschritte formuliert, so daß Erziehung in allen Bereichen als dynamischer Prozeß gesehen und gestaltet werden kann.

Für künftige Auflagen, die diesem Ratgeber Erziehung auf jeden Fall zu wünschen sind, diene es der organischen Einheit des Bandes, wenn der sehr lesenswerte Anhang nicht mehr einfach "angehängt" würde, sondern in den Themenbereich "Kind und Familie" integriert würde, und so den ihm gebührenden Platz einnehmen könnte.

Friedhilde Stricker

Belletristik/Literatur

Thomas Baumann, Susanne Baur, Jochen Schepp (Hrsg.). *Ambo, Forum für christliche Literatur*, Offenburg: Edition Ambo, Band 2, 1991, 119 S., DM 12,80.

Es gibt nicht viele, die heute den Mut haben, in der christlichen Literaturszene etwas bewegen zu wollen. Einer von ihnen ist Thomas Baumann, promovierter Pietismus-Experte und Verlagslektor, der mit zwei Kollegen nun bereits im zweiten Jahr und zudem im Selbstverlag unter dem anspielungsreichen Titel "Ambo" ein "Forum für Literatur" herausgibt. Die sorgfältig, liebevoll und bibliophil gestalteten Bände würden jedes Verlagsprogramm schmücken. Doch so lange den christlichen Verlagen - mit wenigen, vereinzelt Ausnahmen - die Perspektive für christliche Dichtung abhanden gekommen zu sein scheint (und so muß man es wohl nüchtern beschreiben, denn wirtschaftliche Gründe allein dürften es, wie die schlichte Tatsache der Existenz von "Ambo" beweist, nicht sein), können Liebhaber christlicher Literatur nur hoffen, daß sich die Existenz "Ambo" schnell und weit herumspricht. In Band 2 lassen sich vielversprechende Entdeckungen machen. Da ist z.B. die Erzählung "Lebe!" des 28jährigen Gerrit Pithan. Sie wirkt wie ein klassisches Beispiel der Überwindung christlicher Erzählklischees. Pithan benutzt sie alle, stellt sie scheinbar wie selbstverständlich nebeneinander, bis am Ende die Doppelbödigkeit deutlich wird. Es ist eine riskante Gratwanderung, die der Autor hier stilistisch vollführt. Er wird in Zukunft kritische

Ratgeber benötigen, um nicht das Los eines Frank E. Peretti zu erleiden, dessen virtuos, aber blutlos aneinandermontierte Versatzstücke immer öfter in unfreiwilligen Sprachkitsch abgleiten, ohne daß dies seine vom Stoff gefesselten Leser zu stören scheint. Wie schwierig hier nüchternes Urteilen werden könnte, zeigt gerade auch "Ambo"; denn wenige Seiten nach Pithans Erzählung steht eine Rezension von Perettis "Finsternis dieser Welt", in der seltsamerweise von "überzeugend entwickelten, glaubhaften Charakteren" und vom "gekonnten Einsatz unterschiedlicher literarischer Stilmittel" die Rede ist.

"Ambos" Anspruch ist - zu recht - hoch, und er wird auch in Heft 2 immer wieder eingelöst. Doch er sollte weiter steigen, und dazu würden Beiträge über literarische Formen, über Sprache und Sprachkritik gehören, die es bisher noch nicht gibt. Auch ein Leser- (oder, wie es hochtrabender heißen könnte, Rezipienten-Forum) dürfte sich als hilfreich erweisen: Der noch kleine Kreis ernsthaft an christlicher Literatur Interessierten wäre für den Dialog zu gewinnen. Auf diese Weise könnte "Ambo" schon in absehbarer Zeit tatsächlich wegbereitend wirken. In seinem "Editorial" lädt Jochen Schepp zum Gespräch ein. Man sollte ihn beim Wort nehmen: Edition Ambo, Postfach 2544, 7600 Offenburg.

Carsten Peter Thiede

Gisbert Kranz (Hrgs.). *Inklings. Jahrbuch für Literatur und Ästhetik*. Band 10 (1992). Lüdenscheid: H.-W. Stier 1992, 384 S., DM 108,—.

Der Schreck über den Preis sitzt tief: 108,00 DM für die 384 Seiten - als das erste Inklings-Jahrbuch vor zehn Jahren erschien, kostete es, bei exakt halbem Umfang, noch DM 25,80. Das Jubiläum, das es in diesem Jahr mit gutem Recht zu feiern gilt, ist also ein wenig dadurch getrübt, daß der zehnte Band nur noch einem kleinen Kreis von Bibliotheken und Mitgliedern zugänglich ist. Dennoch: Gisbert Kranz und seinen Mitarbeitern Hugo Dyserinck, Hans Holländer, Dieter Petzold, Franz Pöggele, Elmar Schenkel und Helmut Schrey gilt der Dank für ihre beispielhaften Bemühungen um eine christliche Literaturwissenschaft, der es darum geht, internationale Belletristik christlicher Autoren mit überzeugenden Argumenten und Analysen aus den "Konventikeln" herauszuholen.

Wie jedes Jahr, so widmet sich auch diesmal der Großteil der Beiträge den Mitgliedern jenes Oxforder Dichterkreises um C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien und Charles Williams, die sich den Namen "Inklings" gegeben hatten. Die originelle Einbandillustration verweist auf nur einen Teil der

Bedeutung dieses Namens: "inklings" konnte für die Mitglieder des Kreises so viel wie "Tintenkleckser" heißen, doch der eigentliche Sinn des Namens steckt im Idiom - "to have an inkling of something" heißt nichts anderes, als von einer Sache eine dunkle Ahnung, eine ungefähre Vorstellung zu haben. Es war ein Programm der Bescheidenheit, unter das sie ihre Werke stellten, geschult an der Erkenntnis des Paulus in 1. Korinther 13,12: "Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin." Der 100. Geburtstag Tolkiens hatte Anfang dieses Jahres ein internationales Symposium in Aachen veranlaßt; das Jahrbuch versammelt die wichtigsten Beiträge. Neben Detailuntersuchungen und persönlichen Erinnerungen stehen komparatistische Darstellungen, die den besonderen Wert der Sammlung ausmachen. Wie christliche Dichtung auch Theologie aufnehmen kann, das zeigt in einem kurzen, konzisen Beitrag die amerikanische Anglistin Charlotte Spivack ("Tolkien's Images of Evil", S. 23-34). In einer Weiterentwicklung neutestamentlichen Denkens, Augustinus' und Thomas von Aquins habe Tolkien vor allem im "Herrn der Ringe" das Böse als einen Defekt dargestellt, als Mangel an etwas Seiendem. Zugespitzt heißt es in einer Tolkienschen Figur, Elrond, denn auch: "Nichts ist böse von Anfang an" - die Bosheit der Wesen entwickle sich als Entstellung und Perversion des Geschöpfseins. Im Rezensionsteil steht u.a. eine beachtliche Besprechung aus der Feder von Gisbert Kranz (S. 338-340). Sie ist Herbert Uerlings neuer Novalis-Biographie gewidmet, die bei Metzler in Stuttgart erschien. Kranz weist nach, daß Novalis, der neben Clemens Brentano und Achim von Arnim wohl bedeutendste unter den christlichen Romantikern, nicht nur weltweit einflußreich rezipiert wurde - so etwa von Edgar Allan Poe, George MacDonald und anderen, bis hin zu Rudolf Steiner (der Novalis für seine Zwecke mißbrauchte) und Karl Barth, der dem Dichter in seiner "Geschichte der protestantischen Theologie" ein eigenes Kapitel widmete. Die neue Aktualität des Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis, kann darüber hinaus im Nachdenken über Europa deutlich werden: Wer seinen großangelegten Essay "Die Christenheit oder Europa" wieder liest, wird darin manches erstaunlich Bedenkenswerte finden.

Carsten Peter Thiede

Carsten Peter Thiede

Hier ist ein junger, christlicher Erzähler, der schreiben kann: Sprachbeherrschung, Stilgefühl, gradliniger Aufbau von Spannungsbögen, zurückhaltend einfühlsame Charakterschilderungen, feine, nie übertrieben penible Detailbeobachtungen - all das ist in diesem ersten Roman des als Kurzgeschichtenautors bereits eingeführten Axel Graser vorhanden. Ein Mann, der als Aussteiger eine neue Zukunft in Kanada sucht, zum Mörder wird und in Erwartung des Prozesses zur verlassenen Familie zurückfindet: Skizziert man das elementare Gerüst so knapp, bleibt der Reichtum an Stoff und Entwicklung, den Graser hier vorlegt, verborgen. Man muß sich auf das Geschehen einlassen und stellt fest, daß dieser Roman alle Qualitäten eines unterhaltsamen "Urlaubsschmökers" hat, den man nicht so schnell aus der Hand legen kann, und der immer dann, wenn man es - in die Spannung mit hineingenommen -, kaum erwartet, Tiefen und Untiefen menschlichen Seins auslotet, die ganz ohne Pathos oder Aufdringlichkeit das christliche Weltbild ins Zentrum der Sinnsuche rücken. Ein christliches Buch also, das man auch Nichtchristen ohne Scheu in die Hand geben darf, weil es nicht plump daherkommt in der christlichen Perspektive, und weil es - am teilweise noch ganz offenen Ende - keine hohlklingenden Patentlösungen anbietet. Aber es verheimlicht auch nichts; deutlich spürbar ist, wo der Autor steht. Axel Grasers Kunst ist nicht die eines Oliver Kohler, dessen ausziselierten Sätze die hohe Schule meisterhafter Prosagestaltung verraten. Um der Wirkung willen verzichtet er auch schon einmal auf die "bessere" Formulierung, wenn die ungeschliffener daherkommende szenentypischer zu sein verspricht. Da sind noch Grenzen seines Handwerkszeugs spürbar, und der Leser ahnt, daß Graser sich in Zukunft erst noch entscheiden muß, ob er den Weg der gekonnt gehobenen christlichen Unterhaltungsliteratur gehen will (und davon gibt es wahrlich viel zu wenig!), oder ob er sich in Richtung einer anspruchsvolleren Belletristik weiterentwickeln möchte. Die Fähigkeit dazu hätte er. Doch wie er sich auch entscheiden mag, es wird sich lohnen, seine künftigen Texte aufmerksam zu lesen.

Carsten Peter Thiede

Das ist ein seltsames, ein bewegendes Buch: der 1953 in Freiburg i. Brsg. geborene Patrick Roth, der seit Jahren als Drehbuchautor in Los Angeles lebt, hat in einer ganz eigenen, schon unverwechselbaren Sprache den Versuch unternommen, eine Suche nach den Spuren Jesu im Jahre 37 n.Chr. zu erzählen, und ein renommierter Verlag, der außer der Pflege des Erbes von Rudolf Alexander Schröder und Reinhold Schneider kaum noch etwas für christliche Belletristik tut, hat sich des schmalen Textes mit großem Einsatz angenommen. Zugegeben: Der Klappentext schreckt ab. Als Gewährsmann wird ausgerechnet Eugen Drewermann mit einem dummen, klischeebefrachteten Satz zitiert, der den Leser - nähme man das ernst - sofort zum Weglegen des Buches veranlassen müßte. Peinlicher noch ist der angedeutete Vergleich der Erzählung mit Platons "Höhlengleichnis". All das hat Roth nun wirklich nicht nötig; er kann auf eigenen Beinen stehen und fordert dazu heraus, das Abenteuer eines sprachschöpferischen Parforceritts mitzuerleben. Drei Hauptpersonen bestimmen das Geschehen: Der alte Diastasimos - ein Name, der vielleicht bewußt an den heidnischen Wahrsagerbrauch des Ausspannens von Schnüren (diástasis) erinnern soll - hier geht ihm das Gerücht voraus, er habe den irdischen Jesus noch persönlich gekannt. Und die beiden nachgeborenen Jünger Tabeas und Andreas, die Informationen suchen und eine Art detektivischer Spurensuche in der Wüste beginnen. Sie finden den Alten am Weg von Jericho nach Jerusalem in einer Höhle. Das Gespräch der drei ist wie in einem Schwerttanz vom Hin und Her, vom Zurückweichen und Vordringen geprägt. Diastasimos, der schließlich sein Gelübde bricht, über das Vergangene nicht zu sprechen, führt die beiden behutsam auf den Weg eigenen Erkennens. Die Traumbilder, die dabei gesponnen werden, haben mit dem Geschehen um den neutestamentlichen Jesus und seine Jünger meist wenig zu tun. Befremdlich verändern sie die uns vertrauten Charakterisierungen, und doch nähern sie sich immer wieder einer Kernaussage: Jesus ist, gerade als der leidende Gottesknecht, selbst Gott. Roth bietet nichts weniger als eine Umsetzung der großen, mittelalterlichen Jesumystik, die etwa bei Johannes vom Kreuz oder Meister Eckart, Teresia von Avila und Heinrich Seuse das Historische nur als Ausgangspunkt, nicht als Gegenstand nahm, in die Gottsuche unserer Zeit. Das ist eine neue, ungewohnte Herausforderung für christliche Leser.

Carsten Peter Thiede

K.-J. Kuschel zählt seit vielen Jahren zu den originellsten und anregendsten Literaturwissenschaftlern, die sich - auf der ergänzenden Grundlage einer soliden theologischen Ausbildung - um christliche Literatur und Literaturwissenschaft bemühen und den Dialog zwischen den Disziplinen fördern. Der Tübinger Privatdozent hat nun im Rückblick auf eine Vorlesungsreihe eine Art Summe dessen gezogen, was für ihn sagbar ist auf dem diffizilen Feld von Theologie und Literatur. Allein schon die Namen der Autoren, denen er sich widmet, sind ein Programm, an dem sich Grenzen und Perspektiven ablesen lassen: Reinhold Schneider (zweimal) und Heinrich Böll als die beiden, die für sich selbst in Anspruch nahmen, Christen zu sein, die auch als Schriftsteller ihren Glauben nicht verleugnen, doch dann, in den anderen Kapiteln, Gestalten einer "Zwischenwelt", an die sich die klassische, christlich-theologische Literaturwissenschaft kaum je herangewagt: Gottfried Benn, Bert Brecht, Hermann Hesse, Heinrich Heine, Franz Kafka, Rainer Maria Rilke, Joseph Roth, Paul Celan, Nelly Sachs, Rolf Hochhuth.

Sie werden hier nicht etwa propagandistisch zu Christen oder, einfacher, zu gläubigen Dichtern umfunktioniert. Kuschels bewährte Methode ist vielmehr, den Auseinandersetzungen dieser Autoren mit theologischen Themen neue, weiterführende Einsichten in, um Kuschel wörtlich zu zitieren, "Anknüpfung *und* Widerspruch (...), Entsprechung *und* Konfrontation" zu gewinnen. Wichtig ist ihm dabei, daß Literatur nicht "für theologische Zwecke" oder "kirchliche Dienste" vereinnahmt wird. Auch dies ist natürlich, wie vieles andere hier, ein Balanceakt, den kein anderer als Reinhold Schneider vor allem in den Jahren nach 1945 vorlebte: Auf der einen Seite eben gerade doch dem theologischen Zweck und - *horribile dictu!* - der Kirche zu dienen, auf der anderen jedoch alles zu tun, um nicht Instrument oder Mittel zum Zweck zu werden: Als Hans Urs (von) Balthasar in seiner jüngst wieder aufgelegten Schneider-Biographie so weit ging, den noch Lebenden gleichsam zum Heiligen zu erklären, kündigte Schneider ihm die Freundschaft.

Eine Stärke Kuschels ist die einfühlsame Analyse jüdischer Gottsuche. Die Kapitel über Heinrich Heine, Joseph Roth und - vor allem - über Paul Celan und Nelly Sachs sollten auf diesem Gebiet zur Pflichtlektüre werden.

Carsten Peter Thiede

Hinweis: Die Reihe Christlicher Glaube und Literatur, hrsg. von Carsten Peter Thiede, setzt sich mit christlichen Motiven in der Literatur auseinander. Band 6 ist dem Thema der Zukunftsvisionen und Enderwartungen in der modernen Literatur gewidmet; mit Beiträgen von Hartmut Rosenau, Oliver Kohler, Joan Bleicher, Thomas Baumann, Hugo Staudinger, Carsten Peter Thiede u.a. (erscheint Herbst 1992). Die Bände sind beim Bonifatius Verlag, Paderborn, und beim R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich zu beziehen.

Theologische Veröffentlichungen von Mitgliedern des AfeT und des (Schweizerischen) AfbeTh 90/91

1. *Biblische Exegese*

1.1 Bücher

M. Dreytza, *Der theologische Gebrauch von Ruah im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie*, Gießen 1990, 262 Seiten

P. Helfenstein, *Evangelikale Theologie der Befreiung. Das Reich Gottes in der Theologie der Fraternidade Teologica Latinoamericana und der gängigen Befreiungstheologie. Ein Vergleich*, Zürich 1991

E. Lubahn/O. Rodenberg (Hg.), *Von Gott erkannt - Gotteserkenntnis im hebräischen und griechischen Denken*, Stuttgart 1990

ders., *Mit der Bibel arbeiten*, Taschenbuchausgabe, Wuppertal 1990, 106 Seiten

G. Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal 1990, 404 Seiten

ders. (Hg.), *Der Kanon der Bibel*, Gießen 1990

ders., *Lukas-Evangelium*, 1. Teil, Edition-C-Bibelkommentar, Stuttgart-Neuhausen 1991

ders., *Das Hohelied*, Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal 1991

1.2. Aufsätze u.ä.

H.F. Bayer, *Jesus-Interpretationen in der Sachliteratur: Franz Alts 'Jesus - der erste neue Mann'*, in: *Christlicher Glaube und Literatur*, Bd. 5, hg. C.P. Thiede, Wuppertal 1991, S. 55-71

H. Burkhardt, *Inspiration der Schrift durch weisheitliche Personalinspiration. Zur Inspirationslehre Philos von Alexandrien*, in: *ThZ* 47/1991, S. 214-225

H.H. Klement, *Zur Bedeutung von Hendrik J. Koorevaar, De Opbouw van het Boek Jozua*, in: *JET* 5/1991, S. 37-46

E. Lubahn, *Gott denkt anders*, in: E. Lubahn/O. Rodenberg (Hg.), *Von Gott erkannt*, S. 14-24

ders., *Gedenke. Zu Titus 2,11-14*, in: E. Lubahn/O. Rodenberg a.a.o. S. 95-104

G. Maier, Der Abschluß des jüdischen Kanons und das Lehrhaus von Jabne, in: G. Maier (Hg.), Der Kanon der Bibel, S. 1-24

O. Michel, Hebräisches und hellenistisches Denken über Gott - Bundesdenken und Weisheitslehre, in: E. Lubahn/O. Rodenberg (Hg.), Von Gott erkannt, S. 25-29

ders., Mein Bekenntnis zu Franz Delitzsch, in: E. Lubahn/O. Rodenberg (Hg.), Von Gott erkannt, S. 155-164

ders., Christologische Überlegungen, in: ThBeitr 21/90, S. 32-34

H.W. Neudorfer, Das Diasporajudentum und der Kanon, in: G. Maier (Hg.), Der Kanon der Bibel, S. 83-101

ders., Mehr Licht über Galatien?, in: JET 5/1991, S. 47-62

R. Riesner, Ansätze zur Kanonbildung innerhalb des Neuen Testaments, in: G. Maier (Hg.), Der Kanon der Bibel, S. 153-164

ders., Moderne Jesus-Bilder und der Christus der Evangelien, in: ThBeitr 22/91, S. 320-331

ders., Jesus as Preacher and Teacher, in: H. Wansbrough, Jesus and the Oral Gospel Tradition (JSNT.SS 64), Sheffield 1991, S. 185-210

ders., Militia Christi und Militia Caesaris. Tertullian und Clemens Alexandrinus als paradigmatische Positionen in der alten Kirche, in: M. Bockmühl - H. Burkhardt, Gott lieben und seine Gebote halten. In memoriam Klaus Bockmühl, Gießen 1991, S. 49-72

ders., Jesus-Darstellungen im Sachbuch: Jesus der Jude zwischen Alt und Anti-Alt, in: C.P. Thiede, Christlicher Glaube und Literatur 5, Wuppertal 1991, S. 72-79

ders., Einführung zu: B. Pixner, Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judenchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse (SBAZ 2), Gießen 1991, S. 9-22

ders., Das Jerusalemer Essenerviertel - Antwort auf einige Einwände, in: Z.J. Kapera, Intertestamental Essays in honour of Józef Tadeusz Milik, Vol. I (Qumranica Mogilanensia 6), Krakau 1991, S. 165-172

ders., Wurde das Familiengrab des Hohenpriesters Kajaphas entdeckt?, Bibel und Kirche 46/1991, S. 82-84

ders., Neue Funde in Israel, Bibel und Kirche 46/1991, S. 181-183

ders., "... von einer Jungfrau, das ist wahr". Anmerkungen eines Auslegers zur Predigt an Heiligabend, Für Arbeit und Besinnung 45 (1.12.1991), S. 962-967

ders., Von Jesus zu den Evangelien - die Zuverlässigkeit der Überlieferung, Lebendige Gemeinde 4/1991, S. 15-17

ders., Fleisch und Geist, Bibel aktuell 48/1991, S. 40-42

ders., Jesus, Qumran und der Vatikan, Idea-Spektrum 41 (9.10.1991), S. 18-19

ders., Jesus in den Schriftrollen von Qumran?, KNA - Ökumenische Information 53/54 (24.12.1991), S. 10-14

O. Rodenberg, Biblisches Eingangswort, 2. Tim. 3,4-17, in: E. Lubahn/O. Rodenberg (Hg.), Von Gott erkannt, S. 10-13

E. Schnabel, Die Entwürfe von B.S. Childs und H. Gese bezüglich des Kanons, in: G. Maier (Hg.), Der Kanon der Bibel, S. 102-152

ders., Glaube als unbedingtes Vertrauen im Neuen Testament, in: JET 5/1991, S. 63-86

H. Stadelmann, Die Reform Esras und der Kanon, in: G. Maier (Hg.), Der Kanon der Bibel, S. 52-69

W. Stoy, Sprache des NT, in: Großes Bibellexikon Bd. 3, 1466-1471

W. Veesser, Einleitung zu: W. Tlach, Der letzte Krieg. Krisen und Kriege unserer Zeit im Licht biblischer Prophetie, hg. von W. Veesser und St. Zehnle, Stuttgart-Neuhausen 1991, S. 7-18

2. Kirchengeschichte

2.1 Bücher

U. Swarat, Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker, Wuppertal/Zürich 1991, 592 Seiten

2.2 Aufsätze u.ä.

H. Hauzenberger, Art. Evangelische Allianz, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen, Freiburg 1990

ders., Die Auseinandersetzung zwischen bekenntnisgebundener und 'moderner' Theologie. Zum Beispiel Vater und Sohn Harnack, in: JET 4/1990, S. 29-44

L.E. v. Padberg, Wiilibroord Clemens: Een Angelsaksische zendeling uit de vroege Middeleeuwen, in: Protestants nederland, organ van de vereniging protestants nederland 57/1991/1, S. 2-6

ders., Königtum und Bekenntnis: Überlegungen zum Glaubenswechsel in angelsächsischen Herrscherfamilien des Mittelalters, in: Op twee gedachten: status confessionis en het spreken van de kerk getoest san het spreken van God. Festbundel samengesteld door het International Theological Institute ter Gelegenheid van het 25-jarig ambtsjubileum van C.A. Tukker, Utrecht: de Banier, 1991, S. 32-51

ders., Patricius/Patrick von Irland (ca. 385 - ca. 461), in: Hauss, Väter der Christenheit, hg. von S. Spahr, Wuppertal 1991, S. 48-50

ders., Heinrich Bullinger (1504-1575), in: Hauss, a.a.O., S. 148-150

ders., Erasmus von Rotterdam (1466/69-1536), in: Hauss, a.a.O., S. 182-185

ders., Mediävistik und evangelikale Kirchengeschichtsschreibung: Bemerkungen zu einer Forschungsaufgabe, in: JET 5/1991, S. 100-121

U. Swarat, Das Werden des neutestamentlichen Kanons, in: G. Maier (Hg.), Der Kanon der Bibel, S. 25-51

W. Veese, 1784 oder die Faszination eines Systems, in: Quellen und Schriften zu Philipp Matthäus Hahn. Im Auftrag des Württembergischen Landesmuseums Stuttgart hg. von Chr. Väterlein, Bd. 7, Teil 2 - Aufsätze, Stuttgart 1989, S. 327-339

3. Systematische Theologie

3.1 Bücher

K. Berger, Konrad Lorenz. Abbau des Göttlichen, Berneck 1990

ders., Der verkehrte Jesus. Ansichten über Jesus in unserer Zeit, Wuppertal 1990

ders., Wer bin ich - wie soll ich sein? Kind, Frau und Mann in der Identitätsfindung, Wuppertal 1991

H. Burkhardt, Wiederkehr der Religion? Gießen 1990, 95 Seiten

ders., Der Dienst des Christen und die Mutterhausdiakonie, Sierre/Basel 1991, 30 Seiten

E. Gutsche/H. Hafner (Hg.), Geist und Gehirn - zwei Welten? Kritische Reflexionen zu Karl R. Popper/John C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn, Marburg 1989

H. Hauzenberger (Hg.), Im Ringen um biblisch erneuerte Theologie. Eine Freundesgabe für Johannes Heinrich Schmid. Basel 1991 (Privatdruck), 226 Seiten

R. Hille, Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen, Gießen 1990, 614 Seiten

F. Laubach, Heile mich - Krankheit und Heilung in biblischer Sicht, Wuppertal 1991

W. Neuer, Man and Woman in Christian Perspective. Translated by G. Wenham, London/Sydney/Auckland/Toronto 1990; dasselbe Wheaton 1991

J.H. Schmid, Wenn das Leben gelingen soll. Hilfen des Glaubens, Basel 1991, 120 Seiten

3.2 Aufsätze u.ä.

H.W. Beck, Die ökologische Krise und die christliche Lehre von der Schöpfung, in: JET 4/1990, S. 62-77

K. Berger, Schneisen schlagen, aber in Sackgassen führen. Anmerkungen zur Theologie Eugen Drewermann's, in: Factum 1991/11

W. Bittner, Abendländische Kultur und christliche Gemeinde. Ein Zwischenhalt auf dem Weg, die Gegenwart unserer Kirche zu verstehen, in: M. Bockmühl/H. Burkhardt (Hg.), Gott lieben und seine Gebote halten, S. 202-242

ders., Zugänge zur Bibel - Gibt es einen dritten Weg?, in: H. Hauzenberger (Hg.), Im Ringen um biblisch erneuerte Theologie, S. 31-54

H. Burkhardt, Kirche als soziale Gestaltwerdung von Liebe zu Gott und Liebe unter Menschen, oder: Kirchesein heute in der Spannung zwischen volkskirchlichem und freikirchlichem Prinzip, in: M. Bockmühl/H. Burkhardt (Hg.), Gott lieben und seine Gebote halten, S. 260-273

- ders., Kraft zur Ethik, in: W. Lachmann/R. Haupt, Wirtschaftsethik in einer pluralistischen Welt, Moers 1991, S. 113-124
- ders., Geschlechtlich leben. Biblische Leitlinien, in: Freiheit und Kraft, Jg 78/1991/4, S. I-VI
- S. Findeisen, Was ist Wissenschaft?, in: JET 4/1990, S. 107-115
- R. Frische, Gott lieben und seinen Willen tun. Verähnlichung mit Christus im Leben von Charles de Foucauld, in: M. Bockmühl/H. Burkhardt (Hg.), Gott lieben und seine Gebote halten, S. 122-141
- ders., Perspektiven und Aufgaben christlicher Theologie heute, in: H. Hauzenberger (Hg.), Im Ringen um biblisch erneuerte Theologie, S. 55-64
- H. Hempelmann, Ist der wissenschaftliche Materialismus überwunden? Zu Poppers Versuch einer wissenschaftlichen Begründung des Leib-Seele-Dualismus, in: E. Gutsche/H. Hafner (Hg.), Geist und Gehirn - zwei Welten? Kritische Reflexionen zu Karl R. Popper/John C. Eccles: Das Ich und sein Gehirn, Marburg 1989, S. 28-53
- ders., "Das dürre Blatt im Heiligen Buch". Mt 1,1-17 und der Kampf wider die Erniedrigung Gottes in: ThBeitr 21/1990, S. 6-23
- ders., "Sine verbo externo"? Veritas hebraica als Konsequenz kontingenter Kondeszendenz. 124 Thesen zur Unübersetzbarkeit biblischer Sprachgestalt und zur Insuffizienz aller Übersetzungsversuche, in: E. Lubahn/O. Rodenberg (Hg.), Von Gott erkannt, S. 20-41
- ders., Gottes Ohnmacht in der Welt als spezifische Weise des Herrschaftswirkens, in: ThBeitr 22/1991, S. 293-319
- H.K. Hofmann, Nachfolge Christi im Ringen um die Zukunft, in: M. Bockmühl/H. Burkhardt (Hg.), Gott lieben und seine Gebote halten, S. 142-148
- H. Kägi, Gerechtigkeit, Friede und Bewahrung der Schöpfung (GFS) - Wie weit geht unsere christliche Verantwortung?, in: H. Hauzenberger (Hg.), Im Ringen um biblisch erneuerte Theologie, S. 103-118
- S. Liebschner, Die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Ethik, in: M. Bockmühl/H. Burkhardt (Hg.), Gott lieben und seine Gebote halten, S. 337-343

- K.H. Michel, Die Wechselwirkung von Kultur und christlichen Werten, in: M. Bockmühl/H. Burkhardt (Hg.), Gott lieben und seine Gebote halten, S. 182-201
- W. Neuer, Die Enzyklika "Humanae Vitae" im Licht von Bibel und Tradition. Eine evangelische Stellungnahme zur Frage der Empfängnisregelung, in: idea-Dokumentation Nr. 14/1990, S. 4-47
- ders., Adolf Schlatter (1852-1938). Bahnbrecher eines biblisch-theologischen Realismus, in: St. Leimgruber/M. Schoch (Hg.), Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Basel/Freiburg/Wien 1990, S. 184-205
- ders., Die Kindertaufe: Ihr Recht, ihre Gabe und ihre Verpflichtung, in: P. Beyerhaus (Hg.), Media Salutis. Walter Künneth zum 90. Geburtstag, Diakrisis 11/1990/4, S. 19-32
- ders., Nachwort zu: P. Brunner, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, I und II, Fürth 1990, S. 379-381
- ders., Einführung zu: A. Schlatter, Der Dienst des Christen. Beiträge zu einer Ethik der Liebe, Gießen 1991, S. 7-18
- ders., Heilsame Lehre, in: Lebendige Gemeinde 1/91, S. 8-10
- ders., Naturtheologie als Basis einer ökologischen Ethik. Adolf Schlatters Beitrag zu einem verantwortlichen Umgang mit der Natur, in: M. Bockmühl/H. Burkhardt (Hg.), Gott lieben und seine Gebote halten, Gießen 1991, S. 243-259
- ders., Nochmals: Das biblische Recht der Kindertaufe. Antwortbrief auf kritische Leserfragen zu meinem Artikel in Diakrisis Jg 11/1990/4, in: Diakrisis 12/1991/2, S. 78-81
- L.E.v. Padberg, Säkularisierung - Paradigma der Neuzeit? in: ThBeitr 22/1991, S. 230-248
- ders., Vom christlichen Abendland zum säkularen Europa: Überlegungen aus christlicher Sicht, in: Das Fundament 88/1991/7, S. 3-26
- O. Rodenberg, Erkannt von Gott - Erneueres Denken, in: E. Lubahn/O. Rodenberg, Von Gott erkannt, S. 68-78
- ders., Zweierlei Erziehung, in: E. Lubahn/O. Rodenberg (Hg.), Von Gott erkannt, S. 136-154

ders., Gottes Gnade unter seinem Zorn. Anmerkungen zu den Bußpsalmen im Anschluß an Martin Luthers Auslegungen, in: ThBeitr 21/90, S. 307-318

W. Stoy, Mann und Frau in Schöpfung und Erlösung, in: Blickpunkt 3/1990, S. 5-7

U. Swarat, Gesetz und Geist. Zu Klaus Bockmühls theologischem Vermächtnis, in: ThBeitr 21/90, S. 35-39

4. Praktische Theologie und Missionswissenschaft:

4.1 Bücher

U. Betz/Th. Wendel/H. Steeb (Hg.), Zwischenbilanz. Evangelikale auf dem Weg zum Jahr 2000. F. Laubach zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1991

H. Stadelmann, Schriftgemäß predigen. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt, 2. Aufl., Wuppertal/Zürich 1991

W. Veese (Hg.), Biblisch-therapeutische Seelsorge und Okkultismus, Biblisch-therapeutische Seelsorge Bd. 2, Stuttgart-Neuhausen 1991

4.2 Aufsätze u.ä.

R. Hille, Und niemand protestierte. Weltkirchenkonferenz in Canberra, idea Nr. 15/1991, S. Vif

ders., Mitmachen oder eigene Organisationen aufbauen. Kommentar zur VII. Vollversammlung des ÖRK in Canberra, idea 18+19/1991, S. VII-IX

ders., Baupläne zum Gemeindeaufbau auf volkscirchlichem oder freikirchlichem Gelände. Versuch einer Situationsanalyse aus systematisch-theologischer Sicht, idea-Dokumentation Nr. 11/1991

ders., "Wir wollen frei sein". Vor einer sexuellen Revolution im evangelischen Pfarrhaus, idea 42/1991, S. 18

H. Stadelmann, Geleitwort zu: J. Adams, Predigen: zielbewußt, anschaulich, überzeugend, Gießen 1991, S. 5-6

ders., Die Frau als Pastorin - Ja oder Nein: Was sagt das Neue Testament dazu? in: Die 'Pastorin' - Ja oder Nein, Gießen 1991, S. 20-28

C.D. Stoll, Krankmachender Glaube?, in: JET 4/1990, S. 78-98

W. Stoy, Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein. Kirche, Gemeinde und Gemeinschaft aus der Sicht der Landeskirchlichen Gemeinschaften, Hess. Pfarrerblatt 1990/6 und 1991/1

ders., Missionarischer Lebensstil: Christen leben anders, in: Licht und Leben 1991/1

W. Veese, Eschatologie in der heutigen Theologie und Gemeindefrömmigkeit, in: Reichgottesarbeiter 1989, S. 125-136

Autoren und Rezensenten

- Dr. Hans F. Bayer, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Ulrich Bühner, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen 1
Prof. Dr. Karl Dienst, Pfungstädter Str. 78, 6100 Darmstadt
Dr. Eberhard Hahn, Viktor-Renner-Str. 14, 7400 Tübingen
Drs. Stephan Holthaus, Eickermannsberg 12, 4920 Lemgo 1
Dr. Bernhard Kaiser, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Herbert H. Klement, Schreppingshöhe 1, 4320 Hattingen 15
Moises Mayordomo-Marin, 149 Hallowell Road, Northwood/Middx.
HA6 1DZ, England
Dr. Heinz Werner Neudorfer, Johannesweg 4, 7400 Tübingen
Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Bonhoeffer Str. 13, 4416 Everswinkel
Dr. Helmuth Pehlke, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Johannes Rau, Heinlenstr. 4, 7400 Tübingen
Dr. habil. Rainer Riesner, Lehlestr. 3, 7409 Dusslingen
Herbert Roller, Sebastianstr. 25, 6400 Fulda
Dr. Eckhard Schnabel, Talstr. 40, 5275 Bergneustadt
Annerose Schlaudraff, Ditzenbacher Str. 70, 7345 Deggingen
Prof. Dr. Johannes H. Schmid, Junkerstrasse 16, CH-9500 Wil
Vikar Martin Schröder, Fornsbach, Neuhauser Str. 1, 7157 Murrhardt 2
Pastor M. Schröder, Franzenburg 8, 6330 Wetzlar 1
Dr. Richard Schultz, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Dr. Andrea Schwalb, No. 1, Bis Allee Marcel Cerdan, F-91300 Massy,
Frankreich
Dr. Heinrich von Siebenthal, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Rolf Sons, Kilchberg, Lescherstr. 23, 7400 Tübingen 3
Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Pfr. Claus-Dieter Stoll, Pulsstr. 4, 7024 Filderstadt 1
Friedhilde Stricker, Im Geigersberg 8, 7128 Lauffen/N.
Dr. Franz Stuhlhofer, Krottenbachstr. 122/20/5, A-1190 Wien
Carsten Peter Thiede M.A., Friedrich-Ebert-Straße 52, 4790 Paderborn
Dr. Klaus Wetzlar, Box 4, Batu 65301, Indonesia

