

N12<519090789 021

N12<503234195 021



UB TUBINGEN



19.80

Jahrbuch für evangelikale Theologie

7. Jahrgang

1993

Aufsätze

Beobachtungen zu literaturwissenschaftlichen Ansätzen in alttestamentlicher Exegese	7
Herausgegeben im Auftrag des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) und des Arbeitskreises für eine biblisch erneuerte Theologie (AfbeT) von Helmut Burkhardt, Hans Hauzenberger, Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion) und Helge Stadelmann (Buchinformation)	
Wie kommt es zu ... (Dr. Helmut Burkhardt)	23
Unter dem Wort 'Wort' ... (Eduard Dierker Stoff)	40
Die Bedeutung der Pädagogik in der theologischen Ausbildung (Wilhelm Fals)	53
Die konfessionelle Krankheitsaus (Dr. Fritz Lauthach)	68
Die Einheit des Gewissens (Dissertationsschrift von Dr. Dietrich Bodenmann)	106
Lausano anlässlich der Verleihung des Johann-Fabian-Beck-Preises 1992 an Dr. Rolf Hillz (Siegfried ...)	116

Dokumentation

Die dreifache Heilsanforderung	119
Bader Thesen zur Mission	126

Buchinformationen

Altes Testament	127
Neues Testament	140
Historische Theologie	151
Systematische Theologie	152
Praktische Theologie	153
Bibelkritik	154



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 7295-7

© 1993 R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen
Satz: Wolfgang Heinrichs, Solingen
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26737-4

INHALT

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

Aufsätze

Beobachtungen zu literaturwissenschaftlichen Ansätzen in alttestamentlicher Exegese (Herbert H. Klement)	7
Welche Folgen hat die Skepsis gegenüber den Berichten über Jesus? (Dr. Franz Stuhlhofer)	29
Wie kommen wir zu einer biblischen Ethik? (Dr. Helmut Burkhardt)	33
Unter dem Wort leben – Johann Albrecht Bengel als Seelsorger (Claus-Dieter Stoll)	40
Die Bedeutung der Pädagogik in der theologischen Ausbildung (Wilhelm Faix)	73
Das konfessionelle Krankenhaus (Dr. Fritz Laubach)	98
Die Einheit des Gewissens (Dissertationsbericht von Dr. Dietrich Bodenstein)	106
Laudatio anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 1992 an Dr. Rolf Hille (Siegfried Liebschner)	116

Dokumentation

Die dreifache Herausforderung	119
Basler Thesen zur Mission	120

Buchinformationen

Altes Testament	125
Neues Testament	140
Historische Theologie	165
Systematische Theologie	225
Praktische Theologie	292
Belletristik	308
Theologische Veröffentlichungen von AfeT-Mitgliedern 1992	316
Autoren und Rezensenten	319

Zur Einführung

Auch dieser neueste Band des "Jahrbuchs für evangelikale Theologie" (JeT 7/93) bietet wieder ein breites Spektrum an Aufsätzen und Buchrezensionen. Bei den Aufsätzen liegt diesmal ein deutlicher Schwerpunkt auf der Praktischen Theologie.

Claus-Dieter Stoll, theologischer Mitarbeiter des Altpietistischen Gemeinschaftsverbandes in Württemberg, hat sich mit einem der "Väter" des Pietismus befaßt, mit dem Prälaten Johann Albrecht Bengel. Er, der sich theologisch vor allem auf dem Gebiet der Textkritik und der ntl. Exegese ("Gnomon") einen Namen gemacht hat, war aber auch ein bedeutender Seelsorger, wie Stoll aufgrund umfangreicher Studien zeigt, ein Seelsorger, von dem auch die moderne Seelsorgelehre noch lernen kann.

Die Ausbildung hauptamtlicher theologischer Mitarbeiter ist in den vergangenen Jahren ins Gerede gekommen. Die politischen Veränderungen der deutschen und der europäischen Vereinigung mit ihren weitreichenden kulturpolitischen Konsequenzen macht eine Neubesinnung unumgänglich, auch wenn jene, die die Ausbildung etwa der Pfarrer bestimmen, das nur ungern sehen. Ist sie wirklich den aktuellen und zukünftigen Bedürfnissen der Gemeinde Jesu, der Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften, angemessen? Infragegestellt wurde besonders die universitäre Ausbildung, die nach der Meinung vieler auf praktisch-theologischem und missionarisch-evangelistischem Gebiet, aber auch in der Persönlichkeitsformung deutliche Defizite aufweist. Wird es zu einer wirklichen Neubesinnung kommen, zu einer umfassenden Reform der theologischen Ausbildung? Wilhelm Faix, Lehrer an der Bibelschule Adelshofen, legt hier einen Aufsatz über sein Spezialgebiet vor, über "Die Bedeutung der Pädagogik in der theologischen Ausbildung". Aufgrund einer Analyse der gegenwärtigen Situation, aktueller Reformansätze und geschichtlicher Vorgaben bestimmt er die Aufgaben der Gemeindepädagogik und berücksichtigt dabei speziell die Funktion hauptamtlicher Mitarbeiter.

Neben die beiden umfangreichsten Aufsätze stellen wir eine Reihe kürzerer von Dr. Franz Stuhlhofer über die Folgen, die eine skeptische Beurteilung der Geschichtlichkeit Jesu hat, von Dr. Helmut Burkhardt über die sehr relevante Frage "Wie kommen wir zu einer biblischen Ethik?", und von Dr. Fritz Laubach, dem früheren Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz und langjährigen Geschäftsführer eines freikirchlichen Diakoniewerks über "Das konfessionelle Krankenhaus".

Dr. Dietrich Bodenstern berichtet über seine Dissertation, die "Die Einheit des Gewissens" zum Thema hat. Die Arbeit wurde unter der Anleitung von Prof. Dr. Heimo Hofmeister verfaßt und 1983 von der Evangel.-theol. Fakultät der Wiener Universität angenommen. Bodenstern ist Biochemiker und Theologe, von daher interdisziplinär interessiert. Er leitet eine Bibelschule in Linz/Österreich.

Abgerundet wird der Aufsatzteil durch die Würdigung, die Siegfried Liebschner der Arbeit von Dr. Rolf Hille über "Das Ringen um den säkularen Menschen in der Theologie Karl Heims" anläßlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 1992 zuteil werden ließ.

Im Rezensionsteil finden sich wie gewohnt vor allem Besprechungen von theologisch relevanten Büchern aus dem evangelikalen Raum. Aber auch einzelne Werke nichtevangelikaler Autoren werden rezensiert. Die Auseinandersetzung mit ihnen ist in Würdigung und Kritik nötig. Der Leser erhält insgesamt einen guten Überblick über die Produktionen des vergangenen Jahres.

Dr. Heinz-Werner Neudorfer

Beobachtungen zu literaturwissenschaftlichen Ansätzen in alttestamentlicher Exegese¹

I. Relevanz des Themas

a. Trendbeobachtungen²

Zu den alttestamentlichen Geschichtsbüchern, z.B. zu Samuel, sind in deutscher Sprache nur relativ wenige neuere Arbeiten³ zu finden. Ganz anders stellt sich die Situation im englischen Sprachraum dar, wo in den letzten zwei Jahrzehnten eine ganze Reihe hochinteressanter Arbeiten veröffentlicht wurden⁴. Während sich deutschsprachige Arbeiten überwie-

- 1 Als Referat zur Diskussion gestellt bei dem Seminar der *Facharbeitsgruppe Altes Testament* (FAGAT) des AfeT am 8.3.93 in Haus Friede, Hattingen. Der Vortragsstil wurde nur teilweise überarbeitet.
- 2 Der Aufbau des Referates zeichnet die eigenen Schritte der Begegnung mit dem Thema nach.
- 3 U.a. Dietrich, W., *David, Saul und die Propheten: Das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*. BWANT 7/2 Stuttgart: Kohlhammer 1987; - Crüsemann, F., *Der Widerstand gegen das Königtum: die antiköniglichen Texte des AT und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*. WMANT 49. Neukirchen: Neukirchener 1978; - Donner, H., *Die Verwerfung des Königs Saul*. Wiesbaden: Steiner 1983; - Stoebe, H.J., *Das erste Buch Samuelis*. Kommentar zum Alten Testament, VIII/1. Gütersloh: Gerd Mohn 1973; - Stolz, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*. Zürcher Bibelkommentare, AT 9. Zürich: Theolog. Verlag 1981.
- 4 U.a. Ackroyd, P.R., *The First Book of Samuel* (Cambridge Bible Commentary). Cambridge: CUP 1971; - Ders., *The Second Book of Samuel* (CBC). Cambridge: CUP 1977; - Anderson, A.A., 2Samuel. Word Biblical Commentary 11. Dallas, TX: Word Books 1989; - Brueggemann, W., *First and Second Samuel*. Interpretation. Louisville/Kent: John Knox 1990; - Campbell, A.F., *The Ark Narrative (1Sam 4-6; 2Sam 6): A Form-Critical and Tradition-Historical Study*, SBL.DS 16. Missoula, Montana: Scholars 1975; - Ders., *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1Sam 1-2Kg 10)*. CBQ.MS 17. Washington DC 1986; - Chafin, K.L., *1, 2 Samuel*. Communicator's Commentary 8. Dallas, TX: Word Books 1989; - Conroy, C., *Abraham, Absalom! Narrative and Language in 2Sam 13-20*. AnBib 81. Rome 1978; - Ders., *1-2Samuel, 1-2Kings: with an Excursus on Davidic Dynasty and Holy City Zion*. OTM 6. Wilmington: M. Glazier 1983; - Carlson, R.A., *David, the Chosen King: A Tradition-Historical Approach to the Second Book of Samuel*. Stockholm: Almqvist & Wiksell 1964; - Eslinger, L., *Kingship of God in Crisis: a close reading of 1Sam 1-12*. Sheffield: Almond 1985; - Flanagan, J.W., *David's Social Drama: A Hologram of Israel's Early Iron Age*. JSOT.S 73/The Social World of Biblical Antiquity Series 7. Sheffield: JSOT/Columbia: Almond 1988; - Fokkelmann, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: I: King David (2Sam 9-20 u. 1Kg 1-2)*. Assen: van Gorcum 1981; - Ders., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: II: The crossing Fates (1Sam 13-31; 2Sam 1)*. Assen: van Gorcum 1986; - Ders., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: III: Throne and City (2Sam 2-8; 21-24)*. Assen: van Gorcum 1990; - Garsiel, M., *The First Book of Samuel: A Literary Study of Comparative Structures, Analogies and Parallels*. [Übs aus Hebr 1983]. Ramat-Gan: Revivim (1983) 1985; - Gordon R.P., *1 and 2 Samuel: A Commentary*. Exeter: Paternoster 1986; - Gunn, D., *The Story of King David: Genre and Interpretation*. JSOT.S 6. Sheffield Nachdruck² 1982 (= 1978); - Keys, G., *The So-Called Succession Narrative: A Reappraisal of Leonhard Rost's Interpretation of II Sa-*

gend mit den verschiedenen Stufen der Entstehung befassen, erscheinen solche Überlegungen in englischsprachiger Literatur eher untergeordnet. Um so mehr finden sich dort gerade zu den Samueltextritten eine Fülle von Beobachtungen, ausgehend von literaturwissenschaftlichen Fragestellungen. Dieses Phänomen überrascht. Während Otto Kaiser in seinem TRE-Artikel⁵ von 1991 zur "Biblischen Literaturgeschichte" diese Forschungsrichtung nicht einmal der Erwähnung für Wert achtet, stellt sie offensichtlich im angelsächsischen Raum eine immer stärker werdende Richtung dar, wenn nicht gar die vorherrschende Interpretationsweise⁶. Eine Fülle von Veröffentlichungen⁷ wäre zu nennen.

Wenn man versucht, das Phänomen zu verstehen, so stellt es sich zunächst als verwirrend vielschichtig dar, nicht zuletzt wegen der jeder Forschungsrichtung eigenen spezifischen Fachterminologie: diachrone und synchrone Lesarten, New Criticism, Close Reading, Strukturalismus, Dekonstruktivismus, Semiotics, Reader-Response, Intertextualität, Rhetorische Kritik, Emic und Etic usw. Das Folgende soll eine vorläufige Einsicht in die Arbeitsweise und mögliche Brauchbarkeit von literaturwissenschaftlichen Methoden für die Biblexegese darstellen, die zu breiterer Beachtung und Diskussion gerade auch unter evangelikalischen Theologen anregen will.

muel 9-20 and I Kings 1-2. Diss. Theol. Queen's University Belfast 1988; - Klein, R.W., *I Samuel*. WBC 10. Waco, Texas: Word Books 1983; - McCarter, P.K. (Jr), *I Samuel*. Anchor Bible 8. New York: Doubleday 1980; - Ders. *II Samuel*. Anchor Bible 9. New York 1984; - Miscall, P., D., *I Samuel: A Literary Reading*. Bloomington: Indiana University Press 1986; - Payne, D.F., *Samuel*. The Daily Study Bible-OT. Edinburgh/Philadelphia 1982; - Polzin, R., *Samuel and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomistic History: I Samuel*. New York, NY: Harper and Row 1989; - Rosenberg, J. "1 and 2 Samuel". *The Literary Guide to the Bible*, hg. R. Alter u. F. Kermod 1987, 122-145.

5 Kaiser, O., "Biblische Literaturgeschichte", *TRE* 21/1.2. Berlin/New York: WdG 1991, 306-338. Zwei Jahrzehnte intensiver Forschung übergeht Kaiser schlicht als nicht existent.

6 Ryken, L., "'Words of Delight': The Bible as Literature", *BS* 147 (1990), 4: "It is already replacing the long-standing obsession with tracing supposed stages of composition in a biblical text".

7 Aus der Vielzahl der Veröffentlichungen vgl. u.a. Bar-Efrat, S., *Narrative Art in the Bible*. JSOT.S. 70/Bible and Literature 17. Sheffield: Almond 1989; - Fokkelmann, J.P., *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis*. SSNL 17. Assen: van Gorcum, 1975; - Culley, R.C., *Studies in Structure of Hebrew Narrative*. Semeia.S. Philadelphia: Fortress 1976; - Jobling, D., *The Sense of Biblical Narrative: Three Structural Analyses in the Old Testament (1Sam 13-13; Num 11-12, 1Kg 17-18)*. JSOT.S 7. Sheffield: JSOT, 1978; - Ders., *The Sense of Biblical Narrative: Structural Analyses in the Hebrew Bible II*. JSOT.S 39. Sheffield: JSOT 1986; - Licht, J., *Storytelling in the Bible*. Jerusalem: Magnes 1978; - Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic 1981; - Berlin, A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Bible and Literature 9. Sheffield: Almond, 1983; - Sternberg, M., *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Indiana Literary Biblical Series 1. Bloomington: IUP 1985; - Weiss, M., *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation*. Jerusalem: Magnes 1984.

b. Statuierung eines Paradigmenwechsels

Bei näherer Beschäftigung mit dem Thema begegnet immer wieder die Behauptung eines Paradigmenwechsels⁸. David Jobling⁹ schreibt: "The publication of Robert Alter's *The Art of Biblical Narrative*¹⁰ is a considerable event, not only for the book's intrinsic value, but as a marker of the 'paradigm shift' in biblical studies from a predominantly historicist to a literary or more generally synchronic approach" (87). Der Evangelikale Leland Ryken beginnt seinen Artikel in *Bibliotheca Sacra*¹¹ über die Bibel als Literatur¹² mit der Bemerkung: "Evangelicals are witnessing a paradigm shift in how biblical scholars study and discuss the Bible." Daß sich das Studium der Erzählungen der hebräischen Bibel in den letzten zehn Jahren dramatisch verändert hat, ist für David Gunn¹³ bereits eine Binsenweisheit (truism): "So striking is the change, it has led me on more than one occasion to suggest that 'literary criticism' was becoming, has become perhaps, the new orthodoxy in biblical studies."

Ein Paradigmenwechsel als solcher ist für evangelikale Theologie schon von Interesse, da dadurch Unterstützung erfahren wird bei der Relativierung eines, wenn auch reflektiert nicht immer behaupteten, so doch in der Praxis häufig beanspruchten Absolutheitsanspruchs der historisch-kritischen Methodik auf Wissenschaftlichkeit in der theologischen Arbeit. Paradigmenwechsel sind insofern fruchtbare Zeiten, als die Schwächen des alten Paradigmas offen und ohne Verlustängste ausgesprochen werden können, bis zur Etablierung eines neuen Leitparadigmas aber eine relativ offene Diskussion herrscht, in der auch evangelikale Einsichten unter einem neuen Blickwinkel Beachtung finden könnten.

c. Relativierung der historisch-kritischen Forschung

Als Anstoß für die breitere Anwendung von literaturwissenschaftlichen Methoden auf biblische Texte wird das Referat "From Criticism and

8 U.a. Crossan, D., "'Ruth Amid the Alien Corn': Perspectives and Methods in Contemporary Biblical Criticism", *The Biblical Mosaic*, hg. Polzin, R. u. Rothman, E., Philadelphia: Fortress 1982; - M. Fishbane, "Recent Work on Biblical Narrative", *Proof-texts 1* (1981) 99; - Schökel, L.A., "Of Methods and Models". *Congress Volume Salamanca 1983*. VT. S. 36. Leiden 1985, 3-13.

9 Jobling, D., "Robert Alter's 'The Art of Biblical Narrative'". *JSOT 27* (1983), 87-99.

10 Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic 1981.

11 Hg. vom Dallas Theological Seminary.

12 Ryken, L., "The Bible as Literature", *BS 147* (1990), 3-15, 131-142, 259-269, Zitat von S. 3.

13 Gunn, D.M., "New Directions in the Study of Biblical Hebrew Narrative", *JSOT 39*. 1987, 65-75.

Beyond¹⁴ von James Muilenburg vor der Society of Biblical Literature¹⁵ im Jahre 1968 angesehen. Whybray nennt daneben noch L. Alonso Schökel¹⁶ als Pionier des neuen Ansatzes. Muilenburg hatte die Suche nach neuen Wegen der Exegese vorsichtig mit einem Unbehagen an der bisherigen Arbeitsweise der historisch-kritischen Arbeit begründet. Auch Brevard Childs hatte eine tief empfundene Krise in der Theologie¹⁷ als Begründung seines *Canonical Approach* in der Bibelauslegung geltend gemacht. Für evangelikale Theologie ist nun interessant, daß mit diesem Paradigmenwechsel das "wissenschaftliche Erstgeburtsrecht" der historisch-kritischen Methode, die für mehr als ein Jahrhundert die Bibelexegese dominiert hat, grundsätzlich relativiert wird. David Gunn stellt die historisch-kritische Methodik der literary-critical method wertend gegenüber und bemerkt¹⁸: "It is no exaggeration to say that the truly assured results of historical critical scholarship concerning authorship, date and provenance would fill but a pamphlet (Flugblatt, Broschüre)".

Fred W. Burnett leitet seinen Aufsatz "Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism"¹⁹ ein mit der Beobachtung einer Häufung apokalyptischer Termini, wenn von dem gegenwärtigen Stand der Kritik die Rede sei: Abgrund, Labyrinth, Nihilismus ... Es herrsche eine angespannte Stimmung, "almost any issue which is chosen will make some people reach for their guns". Nach seiner Ansicht sei traditionelle historische Kritik angesichts der 'postmodern readings' nicht mehr ungebrochen durchzuhalten, sondern bedürfe einer gründlichen Metamorphose. L. Alonso Schökel plädiert mit ausdrücklichem Verweis auf Thomas Kuhns *The Structure of Scientific Revolutions*²⁰ für ein Nebeneinander der unterschiedlichen Ansätze. Einige Kollegen hätten die Aufnahme der literatur-

14 Veröffentlicht in *JBL* 88 (1969), 1-18.

15 So Whybray, "On Robert Alter's The Art of Biblical Narrative", *JSOT* 27 (1983), 76: "... that the stimulus to the pursuit of this line of research came, notably from James Muilenburg, who ... pointed out the limitations of current and earlier methods of biblical criticism and stimulated a whole generation of younger scholars by proposing a 'new' method which he called 'rhetorical criticism'."; Gunn, 1987,67; Longman, 1987,16: "an event that has since become a touchstone for holistic and literary approaches".

16 Schökel, L. Alonso, *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*. [erstver: *Estudios de poética hebrea*. Barcelona: Juan Flors 1963]. Köln: Buchem 1971. - D.M. Gunn nennt ebenfalls neben der Arbeit von Muilenburg den Ansatz von L. Alonso Schökel als für D. Clines und sich wegweisend (Gunn, David M., "New Directions in the Study of Biblical Narrative", *JSOT* 39 (1987), 65-75).

17 Childs, B.S., *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia 1970.

18 Gunn, D., "New Directions in the Study of Biblical Narrative", *JSOT* 39 (1987), 66.

19 Burnett, F.W., "Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism", *Semeia* 51 (1990), 51-80.

20 Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962, 1970. Dt.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, Frankfurt a.M. Suhrkamp¹⁰ 1989.

wissenschaftlichen Exegese als "nothing less than a confrontation with the entire historical-critical work"²¹ angesehen. Er selbst möchte die Gefahr eines "Cold War" der Exegeten unter den Parolen "You are analysing works which never existed" und der Replik "You are reconstructing a process which never took place" entschärfen. "The cold war of mutual condemnation can easily heat up and degenerate into a desire to destroy the opponent" (7). Um auch einer höflichen Ignorierung (courteous non-communication) zwischen den Lagern zu entgehen, plädiert er vorsichtig für die Anerkennung und Respektierung einer paradigmatischen Verschiedenheit und der Berechtigung eines Nebeneinanders der verschiedenen Vorgehensweisen. Die Spannung zwischen historisch-kritischer Exegese mit Quellen- und Schichtenanalyse und den literaturwissenschaftlich orientierten Fragestellungen setzt auch Mark L. Powel voraus, wenn er für ein Nebeneinander plädiert: "Although the two methods cannot be used simultaneously, they can be used side by side in a supplementary fashion"²². Auch wenn hier ein versöhnlicher Ton angeschlagen wird, so wird doch die scharfe Divergenz zwischen beiden Vorgehensweisen als gegeben vorausgesetzt.

d. Beitrag für die exegetische Arbeit

Hatte die evangelikale Art, die Bibel zu lesen, immer schon mit Unbehagen auf die Art und Weise der historisch-kritischen Quellen- und Schichtenanalyse von Bibeltexten reagiert, so ist diesem Verdacht auf Unsachgemäßheit hiermit von anderer methodischer Seite her ebenfalls Rechnung getragen. Aber nicht nur die Relativierung des oft allein auf Forscherkonsens begründeten Anspruchs auf Wissenschaftlichkeit kann für evangelikale Exegese von Interesse sein. Wie die Archäologie, Altorientalistik oder die Linguistik so trägt auch die Literaturwissenschaft durch ihre Fragestellungen eine Dimension zum Verständnis der biblischen Texte bei, die sonst kaum wahrgenommen wird. Zur Relevanz der literaturwissenschaftlichen Ansätze gehört deshalb auch die Prüfung ihrer Ergebnisse auf Brauchbarkeit für die exegetische Arbeit und die Verkündigung. Gerade in diesem Bereich darf durch den Blickwinkel dieser Methodik mit einer Bereicherung gerechnet werden.

21 Schökel, L. Alonso, "Of Methods and Models". *Congress Volume Salamanca 1983*. VT. S. 36. Leiden 1985, 3-13) nennt: David Robertsen, *The Old Testament and the Literary Critic*, Philadelphia 1975, 63-67.

22 Powel, M.A., *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress 1990, 89; Den Trend zu synchroner Textinterpretation und damit die Verunsicherung der historisch-kritischen Forschung sieht Suzanne Boorer bereits so weit fortgeschritten, daß sie sich zur Verteidigung ihrer Berechtigung veranlaßt sieht: Boorer, S., "The Importance of a Diachronic Approach: The Case of Genesis - Kings", *CBQ* 51 (1989), 195-208.

II. Entwicklungen der Literaturwissenschaft

Anleihen bei der Literaturwissenschaft haben die Exegese immer beeinflusst²³. Die konsequente methodische Anwendung literaturwissenschaftlicher Instrumentarien auf biblische Texte hat allerdings in den letzten zwanzig Jahren vor allem im englischen Sprachraum eine neuartige Dimension erreicht. Whybray spricht von einer nicht vorhersehbaren Flut von Veröffentlichungen seit etwa 1974, um die empfundene 'Armseligkeit der historistischen Textinterpretationen'²⁴ traditioneller historisch-kritisch ausgerichteter Prägung zu überwinden.

a. 'New Criticism' und 'Close Reading'

Die Veränderungen in der Literaturwissenschaft zeichnet John Barton²⁵ nach. Bei der Frage nach dem gültigen Sinn eines Textes, und dies gilt als Leitfrage, war man um die Jahrhundertwende der Meinung, daß er sich von der historischen Situation und der Absicht des Verfassers her bestimmen läßt. Der 'eigentliche', 'richtige', 'wahre', 'gültige', oder 'originale' Sinn einer Aussage war aus der Erhellung der Umstände der Textentstehung zu erschließen. Im Zeichen der Romantik wurde das Verständnis des schöpferischen Individuums zum Schlüssel von 'richtiger' Interpretation. Wenn sich der Sinn z.B. eines Gedichtes aus der biographischen Situation des Verfassers her erschließt, dann ist das Interesse der Literaturwissenschaft folglich, diese Lage des Autors, seine psychische Befindlichkeit, die Umstände der Entstehung und dergleichen nachzuzeichnen. Karikierend gesagt, wurde der Sinn eines Gedichtes mehr in der Psychoanalyse des Autors als in dem verfaßten Text gesucht, die literaturwissenschaftliche Interpretation wurde von der Analyse der Historie und der seelischen Befindlichkeit der Autoren her gesteuert. Der Sinn des Textes wurde nicht aus der Aussage selbst erschlossen, sondern aus der die Aussage steuernden psycho-sozialen Wirklichkeit des Autors. Wer also Literaturwissenschaft betrieb, mußte sich weniger mit den Texten als vielmehr mit der Biographie der kreativen Personen befassen.

23 Oft wird übersehen, daß die Kirchenväter bereits exegetisch in den Schuhen der klassischen Rhetorik standen. Aufgrund seiner Bildung durch die Klassiker hat Augustinus (*Confessiones* III,5 und IV,5) die biblischen Bücher als literarisch minderwertig empfunden, was ihm Anlaß zur Demut war und ihn mehr ihren Heilssinn suchen ließ als ihre ausgefeilte Gestaltung. Für die Neuzeit wäre u.a. an Herder und Gunkel zu denken, deren Blickrichtung stark durch zeitgenössisches außertheologisches Denken bestimmt war und die nicht zuletzt dadurch im Bereich der Exegese innovativ wirkten.

24 So Jobling, D., "Robert Alter's 'The Art of Biblical Narrative'". *JSOT* 27 (1983), 93.

25 Barton, J., *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: 1984, repr. 1988.

Von dieser autorzentrierten Interpretation von Texten hat sich in den 40er/50er Jahren in Amerika²⁶ die Bewegung des "New Criticism"²⁷ scharf abgesetzt. Darin fand die These Zustimmung, daß ein Gedicht für sich allein spricht, der Sinn sich von der Auswahl seiner Worte und ihrer Zusammenstellung her ergibt. Auch wenn man über den Autor gar nichts zu sagen weiß, ist man in der Lage, den Sinn eines Textes zu beschreiben. Der Choral "Befiehl du deine Wege und was dein Herze kränkt der aller-treusten Pflege des, der den Himmel lenkt ..." ist beispielsweise verständlich und sinnvoll nachvollziehbar, auch wenn über den Dichter nichts Näheres bekannt ist. Sein Sinn ist nicht erst aus den Erfahrungen des lutherischen Pfarrers Paul Gerhardt her zu erschließen, als er seine Kinder in der Zeit des 30jährigen Kriegs durch Krankheit verlor. Auch ist es zum verstehenden Lesen nicht nötig, die Abhängigkeit des Liedes von Psalm 37 ausgelotet zu haben. Das Lied spricht unmittelbar an. Die historische Interpretation stellt u.U. sogar eine Verzerrung dar, wenn die Allgemeingültigkeit der Aussagen des Paul-Gerhardt-Liedes durch Fixierung auf das situative Bewußtsein des Verfassers auf ein Einzelerleben reduziert wird.

Gerade das Subtile eines literarischen Kunstwerkes muß gar nicht in der Intention des Verfassers gelegen haben. Der Text, selbst unter Absehung der Umstände seiner Entstehung, hat seinen Sinn in sich selbst. Die Frage nach dem Autor erübrigt sich. Es ist völlig unwichtig zu wissen, ob er gerade an einer Krankheit litt, in Geldnot war oder in welcher psychologischen Befindlichkeit er sich vorfand. Der Text steht und spricht für sich alleine, hat seine eigene Gesetzmäßigkeit und Logik, egal ob sie innerhalb der bewußten oder unbewußten Intention des Autors lag oder vielleicht dem sogar entgegensteht²⁸.

Für die textimmanente Interpretation bedarf es nun einiger Techniken, wie etwa des *close reading*, also einer einfühlsamen Begegnung und aufmerksamer Beobachtungen: Dialogstrukturen, handelnde Personen, Wortspiele und Assoziationen etc. Auf die Bibelexegese angewandt, schreibt

26 Hier mag ein Grund dafür liegen, daß die deutsche Diskussion in diesen Jahren offensichtlich von der internationalen in den Literaturwissenschaften etwas abgekoppelt war, also auch die Übernahme in die Exegese nicht in derselben Weise nahelag.

27 Bekanntes Lehrbuch ist: Wellek, R. u. Warren, A., *Theory of Literature*. London 1949, danach viele Auflagen. Angewandt auf Bibelexegese u.a. Fokkelmann, J.P., *Narrative Art in Genesis*, Assen 1975; Bar-Efrat, S., *The Art of Biblical Story*, Tel Aviv (hebräisch) 1979. Zur Darstellung und Kritik: Lentricchia, F., *After New Criticism*. London: Methuen, 1980.

28 Gunn, D. M., *The Story of King David: Genre and interpretation*, JSOT. S 6. Sheffield: JSOT 3 1989,88: Was immer die bewußte Absicht des Autors gewesen war, "we who live in a post-Freudian era can appreciate the possibility of meanings emerging from unconscious intention. Nor is it necessary to stick with the author. It is the work that confronts us, not the author. The critic is in business to read words, not minds. And if the work is to have meaning it must be meaning for us who live in the twentieth century."

Robert Alter²⁹: "By literary analyses I mean the manifold varieties of minutely discriminating attention to the artful use of language, to the shifting play of ideas, conventions, tone, sound, imagery, syntax, narrative viewpoint, compositional units, and much else; the kind of disciplined attention, in other words, which through a whole spectrum of critical approaches has illuminated, for example, the poetry of Dante, the plays of Shakespeare, the novels of Tolstoy." (12)

Bei der literarischen Beobachtung werden textinterne Bezüge und Spannungen ausgewertet. Der Frage der Einheitlichkeit eines Abschnittes kommt dabei eine große Bedeutung zu. Statt in diachroner Vorgehensweise literarische Komplexität quellenkritisch zu eliminieren, wird synchron die Spannung als Ausgang für die Interpretation gewertet. Die vorhandenen Texte werden als literarisch einheitlich betrachtet, die den ganzen Komplex verbindenden Linien werden anvisiert und herausgestellt. Deshalb liegt der Akzent bei der literaturwissenschaftlichen Betrachtungsweise nicht darauf, Dissonanzen und Brüche aufzuspüren, sondern die Einheitlichkeit und Zusammengehörigkeit nachzuzeichnen. Schon für den Schritt der Redaktionskritik im Rahmen der traditionellen historisch-kritischen Exegeseschritte hatte John Barton darauf hingewiesen, daß eine sehr schlüssige Präsentation der redaktionellen Arbeit die vorherigen Argumentationen für die Quellenkritik möglicherweise aufhebe: "Thus, if redaction criticism plays its hand too confidently, we end up with a piece of writing so coherent that no division into sources is warranted any longer; and the sources and the redactor vanish together in a puff of smoke, leaving a single, freely composed narrative with, no doubt, a single author." Angewandt auf den Pentateuch hieße das, "that when the magic box that contained the redactor is opened, not only is the redactor gone, but Moses himself stepped into his shoes: a very frightening prospect indeed for a higher critic of any kind".³⁰ Wird diese Betrachtung der Einheitlichkeit von Textgruppen/Büchern in der literaturwissenschaftlichen Arbeit zum Ausgangspunkt genommen, so stellt sich heraus, daß sie zu erstaunlichen Ergebnissen führen kann³¹, die mit der traditionellen Betrachtungsweise in Spannung treten.

Aus literaturwissenschaftlicher Sicht stellt sich die literarische als die angemessene Methode im Umgang mit Bibeltexten dar. Joel Rosenberg schreibt: "The Bible's value as a religious document is intimately related

29 Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic 1981.

30 *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: 1988, 57.

31 Vgl. Wenham, G.J., "The Coherence of the Flood Narrative", *VT* 28 (1978), 336-348; - Eslinger, L., "Viewpoints and Point of View in 1Sam 8-12", *JSOT* 26 (1983), 61-76; - Gooding, D.W., "The Composition of the Book of Judges", *EI* 16 (1982), 70-79.

to its value as literature. The proposition requires that we develop a different understanding of what literature is, one that might - and should - give us some trouble"³². Für M. Perry und M. Sternberg³³ ist "the perspective of literary studies the only relevant to the consideration of the Bible *as literature*. Any other discipline, real or imagined, runs the danger of inventing groundless hypotheses and losing touch with the literary *power* of the actual biblical story".

Die entscheidende Weichenstellung in der Veränderung der Exegese versteht Barton als in der Veränderung des Sinnbezugs liegend. Während traditionelle Exegese bei der Sinnorientierung wie die alte von der Romantik bestimmte Literaturwissenschaft autorzentriert arbeitet, so suchen die Ansätze des Close Reading den Sinn eines Textes textimmanent.

Der *canonical approach* eines Brevard Childs wird von John Barton wegen der großen formalen Ähnlichkeit im Ansatz ebenfalls hier eingeordnet, auch wenn die Begründung bei Childs theologisch anders erfolgt. Für Childs' Art der Interpretation steht der Text/Kanon im Zentrum der Interpretation vor der Frage nach dem historischen Gewordensein des Textes und des Kanons.

b. Strukturalismus

Neben der unter dem Stichwort "New Criticism" zusammengefaßten Schule arbeitet auch der literarische Strukturalismus³⁴ textimmanent. In der Praxis und Anwendung sind die Grenzen zwischen dem Instrumentarium des Strukturalismus und des New Criticism nicht scharf zu ziehen. Während die Bewegung des New Criticism eher den Wechsel von der Autor- und historisch orientierten Sinnfindung in den Texten zur textimmanenten Interpretation vollzog, dabei aber durch Close Reading mehr einfühlsame Beobachtungen anstellte, so hat der Strukturalismus dafür ein umfangreicheres Instrumentarium geschaffen. Mittels der methodischen Vorgehensweise wird folglich auch der Anspruch von Wissenschaftlichkeit deutlich geltend gemacht. Die konsequent methodische Vorgehensweise ermöglicht eine größere Objektivität verglichen mit dem hohen Maß an subjektiver Einfühlsamkeit in der Tradition des New Criticism.

32 Rosenberg, J., "Meanings, Morals and Mysteries: Literary Approaches to the Torah", *Response* 9:2 (1975), 67-94, zit. nach R. Alter, 1981, 19.

33 Artikelserie von M. Perry u. M. Sternberg in der hebräischen Quartalsschrift *Ha-Sifru*, 1:2 (1968), 263-292; 2:3 (1970), 608-663; 4:2 (1973), 193-231; 25 (1977), 110-150, zit. nach Alter, 1981, 18.

34 Vgl. Culler, J., *Structuralist Poetics*. London 1975; Ders., *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London 1981.

Nach R.C. Culley suchen Strukturalisten eine Methode "which is scientific in the sense that they are striving for a rigorous statement and an exacting analytical model."³⁵

Unter Strukturalismus ist dabei nicht ausschließlich eine literaturwissenschaftliche Theorie zu verstehen, sondern eher ein allgemeiner Interpretationsstil, der in allen Bereichen der Forschung, Natur- und Geisteswissenschaften angewandt werden kann. Zu den Grundideen gehört die Interpretation von Literatur als Zeichen (*Semiotik*), ein Begriff aus der Linguistik, der den Charakter von Sprache als kommunikativem Zeichenfeld versteht. Unter dem Ausdruck *Semiotik* wird Literatur als Zeichensystem verstanden. Um es zu verstehen, bedarf es einer *Kompetenz*. Ferdinand de Saussures³⁶ klassische Unterscheidung zwischen 'langue' und 'parole' spielt eine große Rolle: Das vokabelmäßige Verständnis der Worte und Sätze allein reicht nicht, ein Satz gehört zu einer Sprachkultur, deren System von Konventionen über den Sinn letztlich entscheidet. Beispielsweise kann der Satz "Schickt Hasen nach Bonn zum Kohl fressen!" nicht als Aufforderung an die Forstwirtschaft mißverstanden werden, sondern als eine ironische Aussage darüber, daß der gegenwärtige Kanzler nicht überall auf Zustimmung stößt. Das zu erkennen, ist Sprachkompetenz. Die *parole* allein hilft nicht zum Verständnis, erst aus der *langue*, dem Sprachkulturraum, erschließt sich der Sinn.

Solche Kompetenz im Erkennen von Sprachmustern zu entwickeln ist eine Voraussetzung für eine strukturalistische Interpretation. Die dabei zugrundeliegenden Spielregeln, die *Konventionen*, sind zu analysieren. Als Voraussetzung wird angenommen, daß der Schreiber sein Werk in einem Regelwerk von Konventionen produziert. Dabei kann er nur etablierte Konventionen benutzen, er benutzt bereits vorgestanzte Muster, die er auf seine Weise neu ordnet.

Für den literarischen Strukturalismus wegweisend war die Aufnahme der Methoden der russischen Erzählforschung³⁷, auch als russischer Formalismus bekannt, vor allem vermittelt durch Vladimir Propps *Morphology of the Folktale*³⁸. Angewandt auf das Erzählen von Geschichten hatte Propp eine bestimmte Anzahl von Rollen und Funktionen als Konventio-

35 Zit. nach Longman, T. III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids, MI: Academie 1987, 30.

36 Gilt als Vater des literaturwissenschaftlichen Strukturalismus, Hauptwerk seine posthum herausgegebenen Vorlesungen: *Cours de linguistique générale*, Paris 1916; ³1976. - Gegenposition: Strickland, G., *Structuralism or Criticism?*

37 Zum Kreis Moskauer Linguisten gehörte u.a. Roman Jakobson, der über Prag nach New York floh, und großen Einfluß auf den Anthropologen Lévi-Strauss hatte. Andere Vertreter Greimas, A.J., *Sémantique structurale*. Paris 1966; beeinflusste Daniel Patte.

38 Propp, V., *Morfologija skazki*. Leningrad 1928 = *Morphology of a Folktale*, Austin, TX ²1968.

nen für jede Erzählung vorgegeben beschrieben. Sieben Rollen oder *Handlungssphären*: der Schuft, der Geber, der Helfer, die umsorgte Person und ihr Vater, der Bote, der Held, der falsche Held. Nach Propp kann die eine oder andere Person mehrere Rollen übernehmen, jedoch sollen diese sieben Rollen die Möglichkeiten von Charaktertypen in volkstümlichen Geschichten erschöpfen. Daneben abstrahiert Propp aus der Fülle der volkstümlichen Geschichten einunddreißig Handlungsmuster³⁹ (actants) wie: Verlassen und Abwesenheit, Verbot, Übertretung der Anordnung, Entdeckung/Entlarvung, Auslieferung etc. Die strukturalistische Analyse eines Textes sucht nun diese zeitlosen Rollen/Muster in ihrem Zueinander in den Texten.

John Barton nennt als Beispiel die Analyse von Roland Barthes⁴⁰ zu Gen 32. Unter strukturalistischem Blickwinkel handelt es sich um eine klassische Prüfungssituation für den Helden vor dem Ziel seines Weges: Jakob als Held, der zu testen ist; Gott als Führer Jakobs und Veranlasser der Prüfung, der 'Mann' oder Engel versucht als Opponent den Helden an der Erfüllung seiner Aufgabe zu hindern. Klassisch ergeben sich verschiedene syntaktische Möglichkeiten, das Problem zu lösen, z.B. daß der Veranlasser eingreift, um seinem Helden direkt oder mittels anderer Hilfe zukommen zu lassen. Liest man den Abschnitt so im Rahmen der Systematik von Volkserzählungen, dann ergibt sich daraus eine spezifische Interpretation gerade dieser Prüfungsgeschichte. Nach Barthes verhält sich die Handlung jedoch konträr zu den Regeln, indem plötzlich zur Verwirrung der Leser der Opponent mit dem Schiedsrichter identifiziert wird. Gott hat Jakob geführt und beauftragt, und Gott versucht ihn gleichzeitig daran zu hindern, seine Mission zu erfüllen. Während der reine Strukturalismus mit der bloßen Analyse der Erzählstruktur bereits sein Ziel erreicht hat, wäre hier für die Exegese der fruchtbare Moment. Das, was der Geschichte die Besonderheit gibt gegenüber allen anderen ähnlichen Prüfungsgeschichten, macht nach Barthes eine Aussage über den monotheistischen Gott Jakobs, der einen - normalerweise zu erwartenden - dualistischen Gegenspieler nicht zuläßt. Der unbedingte Monotheismus steuert die Konventionen des Erzählens. John Barton kommentiert: "Barthes seems to be saying, 'true folk-tale cannot survive in the austere monotheistic atmosphere of the faith of Israel'." Und "If Barthes is right, much of the distinctiveness of Old Testament literature may well lie in the way it exploits conventions."⁴¹

39 Lévi-Strauss reduziert die Handlungssphären durch binäre Opposition auf zwanzig.

40 Barthes, R., "La lutte avec l'ange: analyse textuelle de Genèse 32, 23-33, *Analyse structurale et exégèse biblique*.

41 *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: ²1988, 118f.

Ein anderes Beispiel für strukturalistische Exegese wäre die Analyse von Gen 1-2 durch P. Beauchamp⁴². Entgegen der üblichen Einteilung Gen 1,1-2,4 bzw. 2,4a wählt er als Umfang Gen 1,1-2,1 und erkennt eine kunstvolle literarische Spiegelbildlichkeit: 10 Worte der Schöpfung 'und Gott sprach' in zwei Teilen à 5 Vorkommen mit 207 bzw. 206 hebräischen Wörtern. Teil I endet mit Sonne und Mond, die über Tag und Nacht regieren sollen, Teil II endet mit dem Menschen, der über die ganze Erde regiert. In Teil I wird die unbelebte Erde erschaffen mit den Gestirnen als Abschlußwerk, in Teil II die belebte Erde mit dem Menschen als Höhepunkt. In Teil I Gen 1,1 beginnt Gottes Handeln, in Teil II Gen 2,1 endet es, die Welt kommt von Gott und kehrt im Sabbat zu ihm zurück: Teil II zielt auf den Sabbat, Teil I auf die Gestirne, die die Woche einteilen.

Für John Barton ist solch ein Zugang faszinierend wegen seiner enormen theologischen Bedeutung und Aussagekraft. Zugleich erscheint er verwirrend, da er sich überhaupt nicht an die Ergebnisse der traditionellen Exegese gebunden fühlt. Seine Ergebnisse stehen und fallen mit der Grenzziehung bei Gen 2,1, etwas, was im Licht der traditionellen Exegese völlig willkürlich erscheint, mindestens müßte der Abschnitt bis Gen 2,3 gelesen werden. Aber dann wäre die Zählsymmetrie der Worte nicht mehr so perfekt. "Of course for the historical critic such an answer is hopelessly circular: if the limits of the unit dictate our interpretation, but our interpretation itself is the only evidence for the limits of the unit ... But Beauchamp would no doubt retort that traditional source analysis suffers from just the same circularity; and we saw ... that there is an uncomfortably large measure of truth in this."⁴³

c. 'Postmodern Readings'

Die Entwicklung ist beim frühen Strukturalismus nicht stehen geblieben⁴⁴, sondern ist in seiner philosophisch ausgerichteten selbstreflektie-

42 Beauchamp, P., *Création et Séparation*, Paris 1969.

43 Barton, J., *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. London: ²1988, 125.

44 Vgl. Berman, A., *From New Criticism to Deconstruction: The Reception of Structuralism and Post-Structuralism*. Urbana: UIP 1988; Buttigieg, J., Hg., *Criticism Without Boundaries: Directions and Crosscurrents in Postmodern Critical Theory*. Notre Dame: UNDP 1987; Dreyfus, H. u. Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester 1983; Harland, R., *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*. New York: Methuen 1987; Hyussen, A., *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*. Bloomington: IUP 1986; Merquior, J.G., *From Prague to Paris; a Critique of Structuralist and Post-Structuralist Thought*. New York: Verso 1986.

renden Methodik weiter fortgeschritten. Nach Burnett⁴⁵ zählen zu den "Postmodern Readings" Post-Structuralism⁴⁶, Reader-Response Criticism, Semiotics, Psychoanalytic Criticism, Gadamerian Hermeneutics, Deconstructionism⁴⁷ etc. Das als postmodern bezeichnete Gemeinsame dieser sehr disparaten Ansätze sei erstens eine Akzentuierung der Unbestimmtheit bei einer Sinnfindung in den Texten, zweitens die Herstellung des Sinns erst im Rezipienten des Textes und drittens eine Aversion gegen allgemeingültige Kriterien, nach denen die verschiedenen Lesarten im Vergleich miteinander beurteilt werden könnten.

Während die alten Lesarten den Sinn des Bibeltextes in der ursprünglichen Zielsetzung des Verfassers sahen, der New Criticism und der Strukturalismus in dem vorfindlichen Text unter bewußter Absehung seiner Entstehungsgeschichte, so erkennt die poststrukturalistische Sichtweise den Sinn eines Textes als durch den Kontext definiert, in dem er gelesen wird. Wenn z.B. der Psalm 23 in unterschiedlichen Kontexten gelesen wird, verändert sich jeweils mit dem Lesekontext auch die primäre Sinnrichtung: 1) im Leben des jugendlichen David: Ausdruck von persönlicher Frömmigkeit in einem romantischen Bild der Geborgenheit - 2) am Ende der Regierung Davids: Ausdruck der Anerkennung, daß Jahwe letztlich der Hirte des Herrschers ist, der ihn über seine Feinde triumphieren läßt, David sich selber als Vasall Jahwes versteht - 3) in der späten Königszeit: mit einer antimonarchischen Tendenz zu lesen, wenn Jahwe Hirte/König ist, dann muß den anderen, die Hirten des Volkes zu sein beanspruchen, nicht unbedingt Folge geleistet werden (vgl. Jer 23) - 4) wenn der Text nicht in der Bibel, sondern in einem Lesebuch der Krishna-Bewegung stände, oder - 5) in einem marxistisch orientierten Reader über die opiumhafte Wirkung von Religion: der jeweils identische Wortlaut würde mit Sicherheit sehr unterschiedliche Interpretationen anregen.

Das Beispiel zeigt, wie Menschen in verschiedenen Kontexten auf exakt denselben Wortlaut sehr unterschiedlich reagieren können. Der Sinn liegt damit offensichtlich nicht in der einfachen Abfolge der Sätze, ist also nicht im Text selbst festgelegt. Sinn erscheint als etwas, was der jeweilige Leser bei der Interaktion mit dem Text erst schöpferisch gestaltet. Der Text (Zeichensystem) selbst bleibt sinnleer, bis der Leser ihn mit Sinn

45 Burnett, F.W., "Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism", *Semeia* 51 (1990), 51-80.

46 Vgl. Young, R., Hg., *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. London: Routledge & Kegan Paul 1981.

47 Vor allem im Anschluß an die Arbeiten von J. Derrida, *Marge de la philosophie*. Paris 1972. - Kritik bei C. Campbell, "The Tyranny of the Yale Critics", *New York Times Magazine* v. 9.2.1986.

füllt. Für Barthes ist ein Text "always a product, not an object, and is produced in the *intertextual play* between text and reader"⁴⁸.

Bei dieser Sinnschöpfung wird der Leser wesentlich gesteuert von den Konventionen, die in seinem kulturellen Umfeld vorherrschend sind. Die Regularien dieses Umfeldes, die Konventionen der jeweiligen *Institutionen* (Kirche, Universität, Familie, Kabarett ...), in deren Raum die Rezeption von biblischen Texten erfolgt, müssen als konstitutiv für die Sinnggebung wahrgenommen werden. Der Mitberücksichtigung dieses kulturellen Raumes der Textaufnahme, der Intertextualität, gilt das vorrangige Interesse des Poststrukturalismus. Er wendet sich deshalb hauptsächlich der Analyse der Institutionen zu, deren *Konventionen* dem Leser die *Kompetenz* vermitteln, bei der Begegnung mit den Texten einen Sinn bestimmen zu können⁴⁹. Nicht der einzelne Leser bestimmt die Sinnfindung, sondern die 'Interpretative Community' (Fish), der er zugehörig ist. Daß dieser Sinn nicht einlinig verläuft, ergibt sich von selbst, vielmehr bleibt er offen, vielstimmig. Die theoretische Anzahl der Sinnmöglichkeiten ist nur begrenzt durch die Anzahl der möglichen Leser und der möglichen Kontexte und ist damit unendlich⁵⁰. Ein einziger definitiver, objektiver Sinn eines Textes ist in diesem Denkraum nicht mehr aussagbar. Postmoderne Bibellese kennt viele Sinn-Alternativen, die mehr oder weniger gleichberechtigt aus der Begegnung mit dem Text erwachsen können.

Man könnte nun, um der umfassenden Relativierung zu entgehen, die Sinnggebung durch den Autor wieder zur Sprache bringen. Wenn jedoch die Sinnfindung als durch die literarische Kompetenz vermittelt verstanden wird, die von den Konventionen der *Interpretative Communities* abhängig ist, dann gilt das nicht nur für die Sinnschöpfung in einem Text, sondern auch für die für den Autor des Textes beanspruchte Sinnggebung. Die Rekonstruktion des Sinnes, den der Text für den Autor gehabt haben mag, wird in diesem Zusammenhang ebenfalls stärker von dem Interpret abhängig gesehen als von der tatsächlichen Intention des Autors. Die autorzentrierte Interpretation wird aus dieser Sicht als vermeintliche eingestuft, die wirkliche Situation erscheint als nicht mehr zugänglich.

48 Barthes, R., "Theory of the Text", *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*, Hg. Robert Young. London: Routledge & Kegan Paul 1981, 36f.

49 Vgl. Fish, S., *Is There A Text in This Class?* Cambridge: HUP 1980.

50 "The number of possible responses to a text seems to be limited only by the number of readers or reading communities. In short, the *theoretical* number of possible responses is infinite, and the only parameters for how a text is read seems to be the conventions of one's own interpretative community." Burnett, F. W., "Postmodern Biblical Exegesis: The Eve of Historical Criticism", *Semeia* 51 (1990), 57.

Phillips⁵¹ sieht die postmodernen oder poststrukturellen Interpretationsrichtungen an als aus den Fragestellungen des philosophischen Strukturalismus erwachsen (Nietzsche, Heidegger, Derrida, Foucault, Jabès, Fish). Die selbstreflektierende Denkweise der Intertextualität, die die Institutionen der Textproduktion und -rezeption miteinbezieht, führte in konsequenter Anwendung der Methodik zu einer Destruierung dieser institutionellen und ideologisch/theologisch bestimmten Konventionen. Die zentralen Fragen des Poststrukturalismus drehen sich um die *institutionalisierten Kontrollinstanzen* und *institutionalisierte Macht*. Die oft unausgesprochenen sublimen Hintergrundbotschaften von gesellschaftlichen oder weltanschaulichen Machtstrukturen sollen ausgesprochen werden, ihre unhörbaren Stimmen (*voices*) zu Gehör gebracht werden.

Die unausgesprochenen Botschaften in den Texten werden entschlüsselt aus unterschiedlichen Fragehorizonten wie dem Feminismus, dem Dekonstruktionalismus, der Befreiungstheologie, der Psychoanalyse, der Kulturkritik, der franz. Literaturtheologie oder des New Age⁵² etc. Dabei werden die epistemologischen Möglichkeiten ausgelotet mit dem Ergebnis, daß es allgemeingültige Erkenntnis in einer postmodernen Sicht nicht mehr geben kann. "The modern self is revealed for what it is - that sentimental/sedimented construct whose day is more or less past"⁵³. Gary Phillips zitiert Foucault: "To all those who still wish to talk about man, about his reign or his liberation, to all those who still ask themselves questions about what man is in his essence, to all those who wish to take their starting-point in their attempts to reach the truth ... who refuse to think without immediately thinking that it is man who is thinking, to all these warped and twi-

51 Phillips, G. A., Hg., in der Einleitung zu *Semeia* 51 (1990), das Heft steht unter dem Titel: *Poststructural Criticism and the Bible: Text/History/Discourse*.

52 Phillips, G. A., "Exegesis as Critical Praxis: Reclaiming History from a Postmodern Perspective", *Semeia* 51 (1990), 7-49 bezieht ausdrücklich das Ende der 'Enlightenment Narrative' mit dem Menschen als *Subjekt*, der zielorientiert mittels der *Vernunft* Wissen anhäuft, um *Methoden* zu entwickeln, um sich dessen zu bemächtigen, was nützlich, effektiv, objektiv, rational und wahr ist (20f). Die 'Enlightenment metanarrative' beschreibt er als 'age of man': "Scientifically its imprint may be located in Gilbert's discovery of the principles of magnetism and the compass, Galileo's published notes on the telescope, and the formalization of the experimental method; politically it comes to expression in the nationalist voyages of discovery and new world colonialism; Locke's treatise on government, individual rights, and the acquisition of personal wealth is its economic manifestation; literarily it is owing to Milton's epic gloss on the creation myth in *Paradise Lost* of an emergent, laboring, self-justifying, autonomous self; philosophically we see Kant's three Critiques and his effort to secure apodictic truth; rhetorically, the dominant metaphor is 'perspective'; the telos that of the intellectual, spiritual and material liberation of mankind, i.e. in the flowering of a consciousness that manages methods, texts, society, nature, and the heavens where, parenthetically, God now only mythically abides." (21f).

53 Phillips, G. A., "Exegesis as Critical Praxis: Reclaiming History from a Postmodern Perspective", *Semeia* 51 (1990), 24.

sted forms of reflection we can answer only with a philosophical laugh - which means, to a certain extent, a silent one."⁵⁴

In diesem Kontext hat die traditionelle historische Fragestellung einen veränderten Platz eingenommen. Was immer durch die Brille des Post-Strukturalismus gesehen auch eine historische Beschreibung sei, sie ist im wesentlichen eine literarische von grundsätzlich rhetorischer Natur⁵⁵ und unterliegt damit den Gesetzmäßigkeiten diskursiver Wahrnehmung.

III. Anmerkungen

a. Methodik und Implikationen

Die Idee, die Bibel als Literatur zu behandeln, hat neben dem Faszinierenden gleichzeitig etwas Befremdendes⁵⁶. Für den Literaturwissenschaftler und Christen C.S. Lewis entsteht eine Spannung: "Leute, die davon reden, man müsse die Bibel 'als Literatur' lesen, meinen damit manchmal - glaube ich -, man solle sie lesen ohne auf die Hauptsache, wovon sie handelt, zu achten - so als wolle man Pestalozzi ohne Interesse für Erziehungsfragen oder die *Äneis* ohne Interesse für Rom lesen."

Als künstlich erscheint es K. Stendahl: "There is something artificial in the idea 'the bible as literature'. Or rather, it can be artificial to the perception of both most believers and most unbelievers", ebenso der Literaturwissenschaftler T.S. Eliot: "The persons who enjoy these writings solely because of their literary merit are essentially parasites; and we know that parasites, when they become too numerous, are pests. I could easily fulminate for a whole hour against the men of letters who have gone into ecstasies over the Bible as literature." Auch wenn C.S. Lewis seine Warnung gleich anschließend differenziert: "Aber in einem vernünftigen Sinne kann man die Bibel, die ja nun einmal Literatur ist, gar nicht richtig lesen, wenn man sie nicht als Literatur liest, und zwar ihre verschiedenen Teile als verschiedene Arten von Literatur"⁵⁷, so bleibt doch der Hinweis auf mögliche Gefährdungen und Verluste deutlich zu hören. Die Behandlung der Texte

54 Foucault, M., *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage 1973, 342f.

55 Nach H. White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* [Baltimore: JHUP 1978] wird die rhetorische Dimension auch *tropologisch* genannt.

56 Die folgenden Zitate: Lewis, C.S., *Reflections on the Psalms*. Glasgow: Collins 1961. Deutsch: *Das Gespräch mit Gott: Gedanken zu den Psalmen*. Zürich: Benzinger 1978, 9 - Stendahl, K., "The Bible as a Classic and the Bible as Holy Scripture", *JBL* 103 (1984), 6 - Eliot, T. S., *Essays, Ancient and Modern*. London 1936, 95.

57 Lewis, C. S., *Das Gespräch mit Gott: Gedanken zu den Psalmen*. Zürich: Benzinger 1978, 9 [engl. Original-Ausgabe: *Reflections on the Psalms*. London: Geoffrey Bles 1958].

der Heiligen Schrift wie andere Geschichten der Weltliteratur läuft Gefahr, das Spezifische ihres Charakters, das sie zur Heiligen Schrift werden läßt, auszublenden. Zur Skepsis gegenüber einem literaturwissenschaftlichen Arbeiten ist deshalb Anlaß gegeben⁵⁸.

Will man als Exeget aus den literarischen Betrachtungsweisen begründet Gewinn ziehen, so machen es die verschiedenen Richtungen mühevoll, sich zurechtzufinden. Die Literaturwissenschaft stellt sich nicht als so einheitlich dar, daß man von einer allgemeingültigen Art der Interpretation reden könnte. Wenn der offensichtlich unvermeidliche Fachjargon allerdings auf dem Abstraktionsniveau von mathematischer Formelsprache begegnet, wie bei Robert Polzin⁵⁹ in seiner strukturalistischen Zusammenfassung des Hiobbuches als $F_X(a): F_Y(b) = F_X(b): F_a-1(y)$, stellt sich die Frage nach dem sinnvollen Nutzen für Theologen überhaupt. Viele für die Diskussion neu geprägte Termini werden von den verschiedenen Zweigen der einzelnen Schulen jeweils eigen gefüllt, bzw. sind nur aus dem Zusammenhang im Ganzen des jeweiligen Denksystems her verständlich. Das trägt nicht zur Kommunikabilität bei. Andererseits kann eine selektive Übernahme von einzelnen Instrumenten ohne Beherrschung des ganzen Kanons nicht überzeugen. Erst wenn der Ansatz insgesamt gewürdigt ist, lassen sich möglicherweise sinnvoll Teilbereiche aus ihrem Kontext lösen und für andere Ansätze in Anwendung bringen.

Neben der kommunikativen Barriere steht die weltanschauliche. Die jeweiligen Schulen begründen sich im Kern philosophisch/ideologisch, argumentieren entweder aus einem Skeptizismus/Nihilismus heraus oder marxistisch bzw. feministisch. Der z.B. bei den Postmodernität beanspruchenden Denkrichtungen⁶⁰ als Ergebnis beobachtete Pluralismus der Sinngebung war bereits in den philosophischen Grundlagen als Denk Voraussetzung enthalten (z.B. Derrida, Nietzsche, Foucault, Jabès, Fish; Diskursmodelle der Frankfurter Schule)⁶¹. Diese Art der Exegese sieht als ihr Gegenüber zwar die Art des Theologisierens in den universitären institutionellen Hierarchien und kommt damit dem apologetischen Interesse von Evangelikalen entgegen, gleichzeitig aber können die Ergebnisse nicht in

58 Besonders berücksichtigt sind: Ryken, L., "The Bible as Literature", *BS* 147 (1990) 3-15; Longman, T. III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Foundation of Contemporary Interpretation 3. Grand Rapids: Zondervan 1987, 47ff.

59 Polzin, R., *Biblical Structuralism: Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts*. Semeia. S. Philadelphia: Fortress 1977, 75, zit. nach Longman, 1987, 50.

60 Sich mit diesem Label als Avantgarde des Fortschritts etikettierend, wodurch Andersdenkende als einem veralteten Denkmuster zugehörig qualifiziert werden; vgl. z.B. Phillips, G.A., "Exegesis as Critical Praxis: Reclaiming History from a Postmodern Perspective", *Semeia* 51 (1990), 10.

61 Vgl. Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkley: UCP 1987.

gleicher Weise mit Zustimmung rechnen. Die Instrumentarien sind auf ihre Teilwahrheit und relative Brauchbarkeit hin sorgfältig zu überprüfen.

Allerdings machen die unter *Postmodern Readings* genannten Bemühungen deutlich, daß die Kommunikation tatsächlich eine gebrochene ist. Auch, daß die universitären Institutionen es Minderheitenpositionen schwer machen, Gehör zu finden, darf als zutreffend angesehen werden. Das Bewußtsein dafür, daß wir es mit literarischen Texten zu tun haben, die je nach kulturellem/institutionellem Kontext unterschiedlich wahrgenommen werden können, zeigt etwas von der Begrenzung menschlicher Kommunikationsmöglichkeiten, auch wenn die nihilistische Schlußfolgerung nicht nachvollzogen werden muß.

b. Ästhetisches oder/und inhaltliches Bibellesen

Zur Definition von Literatur gehört für viele, daß darin *Fiktionalität* mitausgesagt ist. Angewandt auf biblische Geschichten als Literatur würde das beinhalten, daß sie auch mit historiographischem Charakter wenigstens teilweise so betrachtet werden müßten. Man kann mit Leland Ryken⁶² die Frageebenen trennen: "The question of fictionality in the Bible belongs to the historical scholarship, not literary criticism ... The fear that a literary approach to the Bible requires an acceptance of the fictionality of biblical narrative is based on a misconception about literature. Fictionality, though common in literature, is not an essential ingredient of literature." Trotzdem bleibt festzuhalten, daß bei der Entwicklung der literaturwissenschaftlichen Methoden nicht an die Aufgaben des Theologen oder Historikers gedacht war. Moderne Literaturwissenschaft hat den Autor und die historische Situation eines Textes in aller Regel bewußt und willentlich ausgeblendet. Damit ist aber auch gleichzeitig ein wesentliches Regulativ für die Sinnfindung entschwunden. Erst der Verlust des Autors bzw. der historischen Einbindung als leitend für die Sinnrichtung hat den völligen Relativismus der postmodernen Methoden möglich gemacht⁶³.

Die gleichzeitige Relativierung, Abwertung und Polemik gegen die historisch-kritische Methodik ist jedoch mit dem Ausstreichen der historischen Dimension an sich verbunden und wird deshalb auch von Evangelikalen kaum unmittelbar nachvollzogen werden können. Die traditionelle historisch-kritische Fragestellung kann nicht befriedigen wegen des wissenschaftlichen Alleinvertretungsanspruchs des Methodenkanons und der durch Forscherkonsens mit den universitären Herrschaftsinstrumentarien

62 Ryken, L., (1990), 6f.

63 Vgl. die Arbeiten von E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*. New Haven: YUP 1967; Ders., *The Aims of Interpretation*. Chicago: UCP 1976.

so vehement als gesichert vorgestellten hypothetischen Rekonstruktionen der Geschichte Israels und der Entstehung der biblischen Bücher und der darauf aufbauenden biblischen Theologie. Die historische Dimension selbst muß auch für evangelikale Exegese unverzichtbar bleiben, und damit auch das Fragen nach dafür angemessenen Vorgehensweisen.

Jedoch ist dem zuzustimmen, daß Beobachtung von kunstvollem Aufbau oder das Erkennen von Erzähl-Konventionen nicht gleichzeitig als Aussage über Fiktionalität zu werten ist. Die These, daß die Beobachtung von Aufbau, Strukturmerkmalen, Wortspielen, Dialogstrukturen, Charakterdesign, rhetorischer Tendenz, Wortauswahl etc. die ästhetische Form so sehr in den Vordergrund rückt, daß darüber der Inhalt und die Aussage-tendenz verliert, kann nicht überzeugen. Die Erzählformen der Bibel sind nun einmal literarische, auch wenn sich die Lektüre der Bibel in der Beobachtung literarischer Ästhetik nicht erschöpfen kann. "The Bible is more than a work of literature, but it is not less."⁶⁴

Zu berücksichtigen ist allerdings, daß das Instrumentarium der Literaturwissenschaft für den europäisch/amerikanischen Kulturraum entwickelt worden ist. Ob dieses mit seinen Konzepten und Fragestellungen den antiken Schriften in nahöstlich-semitischen Denkformen gerecht werden kann, muß gefragt werden. Die vergebliche Suche von griechischer Metrik in hebräischer Poesie könnte hier als Warnung gelten, zu vorschnell moderne westliche Vorstellungen von Literatur an die antiken semitischen Texte heranzutragen. Auch wenn man nicht so weit gehen will wie J. Kugel, der den europäischen Begriff der 'Poesie'⁶⁵ an sich als für biblisch-hebräische Texte als unsachgemäß ansieht⁶⁶, so darf die kulturelle Distanz und damit auch die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit von großer Verschiedenheit der literarischen Konventionen nicht aus dem Blick geraten.

Trotz dieser Vorbehalte gilt es auch die Vorteile zu sehen, die eine literaturwissenschaftliche Sicht der biblischen Bücher beinhaltet. Die Idee, daß es eine einzige Methode zum Bibelstudium gäbe, durch die man das Verständnis der Bibeltexte entschlüsseln könnte, hält J. Barton für abwegig: "I try to argue ... that all of the methods being examined have something in them but none of them is the 'correct' method which scholars are seeking."⁶⁷ Für Leland Ryken wäre es tragisch, wenn evangelikale Exege-

64 Ryken, L., (1990), 9.

65 Karikierend in europäischer Konvention ist 'Poesie' an den vermehrt auftretenden weißen Flächen auf der Druckseite erkennbar.

66 "To speak of 'poetry' at all in the Bible will be in some measure to impose a concept foreign to the biblical world": Kugel, J. L., *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and its History*. New Haven, 1981, 69. Kugel spricht statt von Poesie neutraler von einem 'gehobenem Stil'.

67 Barton, J., *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, London ²1988, 5.

se und Predigt sich von den literaturwissenschaftlichen Zugangsweisen zur Bibel abgrenzen würden.

Die Literaturwissenschaft selbst befindet sich derzeit in einer bewegten Phase, in der keine allgemeingültige Schulrichtung die Wahrheit für sich behaupten kann. Trotzdem bietet sie reflektierte Vorgehensweisen an, wie man mit einem biblischen Text unmittelbar in Beziehung treten kann. Der Akzent bei der Bibellese richtet sich nicht auf die Begründung dogmatischer Topoi noch auf die Rekonstruktion der Historie, sondern auf die unmittelbare Auseinandersetzung mit dem geschriebenen Wort. Nach einem rabbinischen Sprichwort habe Gott die Menschen geschaffen, weil er Geschichten liebe. In der Tat begegnet uns in der Bibel die Offenbarung in einer Fülle von Geschichten über Menschen, in denen Dialoge in wörtlicher Rede eine prominente Rolle spielen. Durch eine auch literarisch orientierte Betrachtungsweise der Texte wird es der biblischen Geschichte ermöglicht, selber zur Quelle und zum Zentrum der exegetischen Frage zu werden. Die biblische Geschichte selbst wird bewußter in ihrer Vielfältigkeit wahrgenommen. Die ästhetische Beobachtung wird reicher an Ausdrucksformen, der große Variationsreichtum menschlichen Temperaments in den biblischen Geschichten tritt in den Vordergrund. Die literarischen Instrumentarien öffnen den Blick und das Verständnis für das Zusammenspiel von Personen, die Funktion der Dialoge, von Wiederholungen und einer Fülle von Stilmitteln und literarischen Konventionen, die die biblischen Geschichten lebendiger erscheinen lassen und die Exegese bereichern.

c. Alternative der synchronen Lesart

Ein den literaturwissenschaftlichen Ansätzen gemeinsamer Zug ist die synchrone Betrachtung der Texte. Die Priorität für die synchrone Interpretation vor der diachronen ermöglicht es, versteckte Anspielungen über ein ganzes Buch hinweg zu erkennen. Wiederholungen oder Varianten desselben Themas (Doubletten) werden nicht als Zeichen für verschiedene Quellen, die ein nachlässiger Redaktor nicht ganz retuschiert hat, gewertet, sondern z.B. als intentional gesetzte Hinweise auf den literarischen Aufbau oder Interpretationszusammenhänge⁶⁸. Scheinbare Argumentationssprünge, die den Leser zunächst verunsichern, werden nicht literarkritisch eliminiert, sondern gelten als die fruchtbaren Weichen im Aufbau, die die Aktivität des Lesers herausfordern.

68 Vgl. R. Alter, "The Techniques of Repetition", *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic 1981, 88-113.

Als Beispiel stellt R. Alter Betrachtungen zur Geschichte von Juda und Tamar (Gen 38) seinem Buch über *The Art of Biblical Narrative* voran. Während die Literarkritik hier "mit Sicherheit" Schnittstellen für Quellscheidung ausmacht, interpretiert er diesen Text an diesem Ort als intentionale Setzung. Nachdem Josef verkauft ist, wird jetzt durch den Wechsel des Erzählortes ein Verzögerungsmoment eingebaut, durch das die Spannung über das weitere Schicksal Josefs wachgehalten wird. Gleichzeitig analysiert er durch eine Anzahl von Parallelen mit Gen 37 die literarische, ja sogar thematische Zusammengehörigkeit mit dem Kontext: In beiden ist die Geschichte von einem Ziegenbock, Jakob wird damit betrogen von seinen Söhnen, Juda von der Tamar. Die ungewöhnlich stark betonte Trauer Jakobs bei dem vermeintlichen Verlust seines Sohnes kontrastiert scharf mit dem fast völligen Fehlen von Trauer bei Juda angesichts des tatsächlichen Todes zweier Söhne. Die Fortsetzung der Geschichte Gen 37 zielt auf die Herrschaft Josefs (wie in dem Traum geschildert) über seine Brüder, Gen 38 nennt die Geburt des Perez, der einmal Stammvater des davidischen Königshauses werden soll. Unter literarischen Gesichtspunkten erfüllt somit Gen 38 eine wichtige Funktion im literarischen Aufbau der Josefsgeschichte.

Zur synchronen literarischen Sicht der Texte gehört eine relative Unabhängigkeit von den durch Forscherkonsens erstarrten hypothetischen Ergebnissen der historisch-kritischen Theologie. Gerade diese mögliche Attraktivität für fundamentalistische Leser wird gelegentlich seitens traditioneller Kritik gegen die Literaturkritik thematisiert. Zum *synchronen* oder *holistischen* Ansatz gehört auch das Lesen ganzer Bücher von ihrer Endgestalt her. Die Einheitlichkeit des Buches wird jeweils in Betracht gezogen. Während die traditionelle Redaktionskritik die Ergebnisse der Quellscheidung zum Ausgangspunkt der Interpretation des Redaktionsprozesses genommen hat, so setzt die literarische die Einheitlichkeit des Textkorpusses voraus, sucht innerhalb des gegebenen Umfanges Querverweise, Anspielungen, z.T. typologische Ähnlichkeiten usw. und wird dabei fündig mit dem Ergebnis, daß immer mehr Arbeiten erscheinen, die für literarische Einheitlichkeit von traditionell quellenkritisch zerfurchten Texten sprechen⁶⁹. Hieran wird erkennbar, daß für evangelikale Exegese

69 Neben vielen anderen vgl. u.a. Moberly, R.W.L., *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32-34*, JSOT.S 22. Sheffield: JSOT 1983; - Long, W.P., *The Reign and Rejection of King Saul: A Case of Literary and Theological Coherence*. SBL-Diss Series 118. Atlanta, Georgia: Scholars 1989; - McConville, J. G., *Judgment and Promise: An Interpretation of the Book of Jeremiah*. Leicester: Apollos 1993; vgl. auch H.H. Klement, "Josua und das Deuteronomistische Geschichtswerk: Zur Bedeutung von Hendrik J. Koorevaar 'De Opbouw van het Boek Jozua'", *JET* 5 (1991), 37-46.

nicht nur ein apologetisches Interesse bei der Beschäftigung mit literarischen Fragehorizonten maßgeblich sein kann. Vielmehr ist durch die paradigmatische Verschiedenheit ein wissenschaftliches Arbeitsklima gegeben, in dem durch kreative Arbeit die traditionellen verkrusteten literarkritischen Hypothesenkonstrukte durch andersartige Fragestellungen aufgebrochen werden können. Gleichzeitig verbindet evangelikale Exegese mit der historisch-kritischen Vorgehensweise das Interesse an der Historie und den Autoren gegen die literaturwissenschaftliche Ausblendung dieser Ebenen. Dieses Spannungsfeld allerdings läßt die derzeitige Diskussion als fruchtbar erscheinen gerade auch für evangelikale Exegese im Alten Testament. Wenn mittels der neuen literarischen Arbeitsformen die Texteinheiten anders definiert werden können, als es die bekannte Quellenkritik erlaubt, dann aber ausgehend von den mittels der literaturwissenschaftlich beschriebenen Einheiten die Frage von Abfassungszeit und -ort jeweils neu zu diskutieren ist, könnte tatsächlich eine große Bewegung in die exegetische Arbeit am Alten Testament kommen. Hieran sollte evangelikale Exegese nicht unbeteiligt sein.

Herbert H. Klement

Welche Folgen hat die Skepsis gegenüber den Berichten über Jesus?

Können wir uns auf die Historizität der Evangelienberichte verlassen? Die Bedeutung dieser Frage wird mitunter heruntergespielt, wobei die Begründung etwa folgendermaßen lauten kann:

'Ob Jesus *damals* einen bestimmten Blinden wirklich geheilt hat oder nicht, spielt doch für unseren Glauben keine Rolle! Entscheidend ist, daß er *heute* hilft und daß er dereinst eine neue Welt schaffen wird. Diese wesentliche Botschaft wollten die Evangelisten vermitteln und verwendeten dazu die Form von Wundererzählungen.'

Welche Folgen hat eine bestimmte Stellung zur historischen Echtheitsfrage für uns und für unser Leben mit Gott? Dieser Frage möchte ich hier nachgehen.¹

Die eingangs angeführte Begründung ist teilweise berechtigt. Natürlich ist es primär entscheidend, wer Jesus heute und zukünftig für uns ist, und nicht so sehr, ob er damals einen bestimmten Blinden geheilt hat. Doch es ist mitzubedenken, daß die Skepsis gegenüber den Evangelien mehrere durchaus wesentliche Folgen haben kann. Welche Folgen sind das? Versuchen wir, uns in eine solche skeptische Haltung hineinzusetzen, und überlegen wir deren Konsequenzen.

I. Das Unterscheiden zwischen den ntl. Wunderberichten ist schwierig

Gemäß dieser skeptischen Betrachtungsweise wären also manche Evangelien-Berichte, die zumindest auf den ersten Blick einen geschichtlichen Eindruck machen, nicht historisch. Diese "scheinbaren Geschichtsberichte" wollen also eigentlich nur "Glaubensaussagen" machen. Dadurch stellt sich die Aufgabe der Unterscheidung zwischen einzelnen Teilen der Evangelien hinsichtlich ihres Anspruchs auf Geschichtlichkeit. Wenn demnach der eine als geschichtlich erscheinende Bericht ungeschichtlich ist - vielleicht gilt das auch für andere? Wenn die eine Heilung gar nicht tatsächlich stattgefunden hat - vielleicht hat auch die Auferstehung Jesu gar nicht stattgefunden? Eine solche Unterscheidung ist nicht leicht durchzuführen.

¹ Vorausgeschickt sei, daß wichtiger als die Frage nach den möglichen Folgen natürlich die Frage nach der Wahrheit ist - die Frage also, ob bestimmte Berichte historisch sind oder nicht. Sollten diese tatsächlich unhistorisch sein, so haben wir das zur Kenntnis zu nehmen, samt allen Konsequenzen.

Selbst wenn ein theologischer Lehrer meint, zwischen den einzelnen Evangelienberichten deutlich unterscheiden zu können, wo es sich um geschichtliche Aussagen und wo um Glaubensaussagen handelt: Seinen Schülern ist diese Unterscheidung vielleicht schon nicht mehr einsichtig, und sie dehnen den Bereich des Ungeschichtlichen auch auf weitere Evangelien-Erzählungen aus.

II. Ermutigung durch wirkliche Beispiele fällt weg

Es ist ein Unterschied, ob es vor mir noch nie jemanden gab, der sich in einer ähnlichen Situation befand und dem von Jesus geholfen wurde, oder ob es schon viele gab.

Nehmen wir an, ich befinde mich in einer konkreten Notsituation. Als Skeptiker wüßte ich von kaum jemandem, dem von Jesus in einer solchen Situation geholfen wurde. Ich hätte lediglich die Schriften von Menschen, die überzeugt waren, daß Jesus in einer solchen Situation helfen *könnte*. Diese Überzeugung wäre ausgedrückt in Form von erfundenen Berichten darüber, wie eine solche Hilfe durch Jesus konkret aussehen *könnte*. Die in diesen Berichten (= Evangelien) ausgedrückte Überzeugung anderer kann mich vielleicht etwas aufrichten, dennoch fühle ich mich in einer gewissen Hinsicht alleine. Schließlich muß ich mit der Möglichkeit rechnen, daß Jesus noch nie jemandem in meiner Situation geholfen hat - vielleicht bin ich der erste und bisher einzige, dem er in dieser Situation helfen würde. Zwar kann ich aller bisherigen Menschheitserfahrung zum Trotz an diese Hilfe glauben, aber das ist wesentlich schwerer, als wenn ich von konkreten Fällen weiß, wo Jesus in ähnlichen Situationen bereits anderen geholfen hatte.

III. Evangeliumsdarlegung ist erschwert

Gemäß dieser skeptischen Betrachtungsweise wüßten wir nur wenig Historisches über Jesus. Wir hätten bloß nebulose Berichte mit einem kleinen historischen Kern. Was sagen wir demnach anderen Menschen, wenn wir sie mit Jesus konfrontieren wollen? Über das, was er tat und sagte, könnten wir ja nur Vermutungen anstellen. Wir würden also anderen Menschen davon erzählen, daß einmal ein Mensch namens Jesus lebte, von dessen Handlungen und Reden wir zwar nichts Sicheres wüßten ... Was sagte er, wie meinte er es, was wollte er? Diese Fragen müßten wir letztlich offenlassen. Wir könnten lediglich hinzufügen, daß es zwei Generationen nach seinem Tod Menschen gab, die eine sehr hohe Meinung von

Jesus hatten (obwohl auch diese schon nichts Sicheres mehr von ihm wußten ...).

IV. Entscheidung für Jesus gleicht einem blinden Sprung

Gemäß dieser skeptischen Betrachtungsweise läßt sich also kaum Sicheres und Genaues über Jesu Leben sagen. Wir könnten bloß darauf verweisen, daß es Schriftsteller gab, die sich vorstellten, daß Jesus viel tun *könnte*. Soll sich deshalb ein Betrachter dazu entschließen, Jesus nachzufolgen? Die genannten Schriftsteller (= die Evangelisten) stehen mit ihrer Botschaft ja nicht alleine da; daneben gibt es andere Schriftsteller, die sich vorstellen, daß XY viel tun könnte ... Warum sollte sich der suchende Mensch da ausgerechnet für Jesus entscheiden? Vielleicht deshalb, weil dessen Anhänger literarisch begabter waren, so daß deren Schriften eindrucksvoller wirken als die anderer Autoren? In jedem Fall bliebe die Entscheidung für einen bestimmten Heilsbringer sehr zufällig; es gäbe kaum objektive Gründe, die jemanden veranlassen können, sich gerade für Jesus zu entscheiden.

V. Christsein spielt sich auf der Gedankenebene ab

Gemäß dieser skeptischen Betrachtungsweise liegen uns also Berichte darüber vor, was zwar nicht wirklich geschehen ist, aber geschehen *könnte*: Jesus könnte viel tun (hat es aber nicht), Petrus hätte auf dem Wasser gehen können, wenn er gewollt/geglaubt hätte (er hat es aber nicht) ... Die Evangelien enthielten also beeindruckende Geschichten, die sich ein Beobachter gedanklich ausgemalt hat. In Wirklichkeit jedoch sei es nie dazu gekommen.

Wo erfährt ein Mensch heute, was Christsein bedeutet? Er erfährt es durch das Neue Testament. Dort liest er in den Evangelien, was geschehen könnte; er liest davon, was sich mehrere Menschen vorgestellt haben; er liest, was diese gedanklich entwickelt haben ... Das Christsein, mit dem er solcherart konfrontiert wird, ist primär etwas, das sich auf der Gedankenebene abspielt, nicht in der Wirklichkeit.

VI. Die Botschaft Jesu verschiebt sich

Gemäß dieser skeptischen Betrachtungsweise hat Jesus nicht nur viele ihm zugeschriebene Wunder gar nicht gewirkt, sondern es gehen auch vie-

le in den Evangelien berichtete Aussprüche gar nicht auf ihn zurück. Ein Teil der Aussagen Jesu wird also diesem abgesprochen. Je nachdem, was ihm abgesprochen wird, ändert sich auch die auf bestimmte Themen bezogene Botschaft Jesu. Das ist wichtig insbesondere für denjenigen, dem Jesus als die eigentliche und höchste Autorität gilt.

VII. Unser Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis verändert sich

Gemäß dieser skeptischen Betrachtungsweise machten zumindest die damaligen Evangelisten keinen großen Unterschied zwischen *geschichtlich* und *ungeschichtlich*, zwischen *wirklich* und *unwirklich*. Das begünstigt ein Schwächerwerden dieser Unterscheidung auch bei uns, denen diese Texte als autoritativ gelten.

Wenn diese Texte dennoch, im Gegensatz zu ihrer teilweisen/weitgehenden Ungeschichtlichkeit, die Geschichtlichkeit behaupten (etwa bei Joh 21), und wenn *vaticinia ex eventu* als Vorhersagen im vorhinein präsentiert werden, so ist damit eine schwächere Auffassung von Wahrheit verknüpft. Es wird damit ja vorexerziert, daß man vieles, was eigentlich gar nicht stimmt, als "Wahrheit" ausgeben kann.

VIII. Unser Jesus-Bild verändert sich

Gemäß dieser skeptischen Betrachtungsweise ergibt sich ein wesentlich verändertes Jesus-Bild. Falls die Ansicht der liberalen Forschung zu bejahen ist, wären alle Hinweise auf eine Messianität Jesu erst nachträglich seitens der Evangelisten erfunden. Davon, daß er der Messias war, hätte Jesus demnach selbst gar nichts gewußt. Erst spätere Generationen hätten ihm das Messiasbewußtsein zugeschrieben. Das ergibt kein sehr messianisches Bild! Die Evangelien präsentieren demnach einen Retter, einen Befreier, der selbst gar nicht weiß, wer er ist und was er tut!

Bei genauer Betrachtung zeigt sich also, daß eine skeptische Haltung sehr wohl Folgen hat. Der Streit um die Historizität der biblischen Ereignisse ist also kein bloßer Streit um Äußerlichkeiten; es ist ein Streit um den wesentlichen Gehalt unseres Glaubens.

Franz Stuhlhofer

Wie kommen wir zu einer biblischen Ethik?¹

1. Die Frage der Biblizität unserer Ethik stellt sich schon beim *Namen* der Disziplin. Wie biblisch ist der Begriff »Ethik«? Der Begriff E. ist sprachlich abzuleiten aus gr. *ethos* (Wohnung, Gewohnheit), das dann auch, vor allem in der leicht veränderten Variante *äthos*, die Bedeutung Sitte, Charakter annimmt. Die Begriffe *ethos* (z.B. Lk 22,39 = Gewohnheit; Apg 25,16 = Sitte) bzw. *äthos* (nur 1Kor 15,33 = Charakter) kommen nun aber in der Bibel nur am Rande vor. In der Apg ist *ethos* bewußt hellenistisch formulierte Umschreibung für das mosaische Gesetz (»Sitten des Mose« 6,14 u.ö.), für das sonst gr. *nomos* steht. Aber auch dies gr. Wort entspricht in seiner ursprünglichen Bedeutung (das Zugeteilte, Festgelegte) nicht wirklich dem hebr. Wort *torah* (Wegweisung), zu dessen Übersetzung es dient. Der Bedeutung von *torah* als Wegweisung entspricht das in der Bibel oft für das Leben des Menschen und seine Führung gebrauchte Bild des Weges (*däräch* Spr 5,21 u.ö.; *hodos* Jak 1,8 u.ö.; vgl. Ps 86,11; 1Kor 12,31) bzw. des Wandels (*anastrophä* 1Pet 2,12 u.ö.). Dabei ist die Unterschiedlichkeit der hinter *ethos* und *torah* stehenden Bilder auffallend: in der gr. Überlieferung haben wir das mehr statische Bild des *Hauses*, in der bibl. Überlieferung das mehr dynamische Bild des *Weges*. Man kann deshalb mit gutem Grund die Brauchbarkeit des Begriffs Ethik für biblische Theologie in Frage stellen, weil er ungeeignet sei, die typisch biblische Führung ins Ungewohnte (Abraham, Nachfolgeethik) wiederzugeben. Dagegen ist allerdings zu bedenken, daß der Gedanke des gewohnten Handelns durchaus auch biblisches Recht hat (vgl. Lk 4,16).

Im Zusammenhang mit dem Begriff »Ethik« ist weiter zu bedenken, daß der zugrundeliegende Gedanke des Gewohnten, der Sitte, an sich den Gedanken einer verpflichtenden Norm im Sinne des unbedingten Gegensatzes von Gut und Böse nicht enthält, sondern z.B. auch rein deskriptiv verstanden werden kann (vgl. Ethologie als rein beschreibende Erfahrungswissenschaft). Da allerdings zum Begriff Ethik m.W. keine brauchbare Alternative vorhanden ist, mag man bei ihm bleiben. Es kommt nur darauf an, daß uns die Schwächen des Begriffs bewußt bleiben und wir nicht zulassen, daß sie eine der Bibel fremde Eigendynamik entwickeln.

2. Die Frage der Biblizität der Ethik stellt sich weiter in der Frage der Bestimmung ihres Verhältnisses zur Dogmatik oder allgemeiner ihrer *Stellung innerhalb der systematischen Theologie*.

1 Vortrag bei der Jahrestagung der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten am 19.11.1992 auf St. Chrischona.

Während für Plato Metaphysik und Ethik eine Einheit waren (die Erkenntnis der Idee des Guten führt zum Tun des Guten), trennte Aristoteles beide Disziplinen: Die Idee des Guten ist gar nicht praktikabel bzw. führt, wenn man sie in die Tat umsetzen will, in die Irre; vielmehr fragt Ethik ganz unabhängig von der Metaphysik nach der rechten Mitte zwischen extremen Verhaltensweisen.

In der christlichen Ethik hat erstmals der lutherische Theologe Georg Calixt eine von der Dogmatik unabhängige theologische Ethik durchzuführen versucht. Kant machte dann gar die Theologie abhängig von der Ethik (moralischer Gottesbeweis). Schleiermacher versuchte wieder die Eigenständigkeit der Religion zu begründen, kam dabei aber zu einer bis heute weitverbreiteten strengen Trennung von Dogmatik und Ethik. Erst C.I. Nitzsch, dann J.T. Beck, Kähler und schließlich (mit anderer Begründung) K. Barth betonten wieder die Einheit von Dogmatik und Ethik. Die Bibel zeigt in der Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Ethik eine eindeutige Struktur: Im Dekalog ist den Geboten der Hinweis auf die Heilstat Gottes an Israel vorangestellt (Ex 20,2). In der apostolischen Unterweisung geht der Indikativ des Heils der Paränese voran (Röm 1-11 und 12-15, vgl. 12,1 »Ich ermahne euch um der Barmherzigkeit Gottes willen«). In der Bibel gehören also Dogmatik und Ethik unlöslich zusammen: Die Dogmatik ist der Grund der Ethik, die Ethik der Horizont der Dogmatik². Aus praktischen Gründen kann es allerdings angezeigt sein, dogmatische und ethische Fragen je für sich im Zusammenhang zu behandeln. Dabei aber muß die Dogmatik immer wieder auch ethische Fragestellungen mit aufnehmen und umgekehrt. Außerdem kommt es bei einer einheitlichen Darstellung von Dogmatik und Ethik erfahrungsgemäß (als Folge eines gewissen Intellektualismus) allzu leicht zu einem Übergewicht des Dogmatischen (vgl. K. Barths »Kirchliche Dogmatik«).

3. Die Bibliizität der Ethik steht weiter in der Frage nach dem Verhältnis von *Individual- und Sozialethik* zur Diskussion. Die seit dem Kirchenvater Ambrosius in Anlehnung an griechisch-philosophische Tradition weithin als Tugend-Ethik entworfene christliche Ethik hatte einen ausgesprochen individualistischen Zug: Die Entfaltung des einzelnen als sittlicher Persönlichkeit war Ziel der Ethik. Die im Gegenzug dazu heute weitverbreitete Betonung der Sozial-Ethik neigt dazu, den Menschen als Kollektivwesen zu verstehen und z.B. Erziehung einseitig als Sozialisation zu begreifen.

In beiden Tendenzen wird verkannt, daß der Mensch biblisch gesehen

2 Vgl. Schlatter, A., *Die christliche Ethik*, 1914, § 2, vgl. dazu W. Neuer, *Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter*, 1986.

wesentlich beides ist: Individuum (Gen 9,6) und Sozialwesen (Gen 2,18ff), das eine nie ohne das andere. Der Mensch kann sich nicht isoliert zum Gegenstand der Ethik machen, weil er immer in allem zugleich in Relation lebt. So können z.B. die Gebote des Dekalogs weder dem einen noch dem anderen Bereich zugeordnet werden, sondern sie regeln alle das Handeln des Menschen in verschiedenen Beziehungen: zu Gott bzw. im zwischenmenschlichen Bereich. Es kann also keine Individual-Ethik im Sinne eines eigenen Gegenstandsbereichs geben, sondern höchstens als ein Aspekt menschlichen Handelns: der Ausbildung einer gewissen subjektiven Konstanz im Tun des Guten (Tugend). Sozial-Ethik dagegen als ethische Reflexion der gesellschaftlichen Ordnungen (Ehe, Familie, Staat, Kirche) ist ein Teilbereich neben anderen wie Religions-, Lebens-, Sexual-, Wirtschafts- oder Kulturethik.

4. Die Frage der Biblizität der Ethik stellt sich schließlich und vor allem im Zusammenhang mit der Frage nach der *Begründung ethischen Handelns*, und zwar sowohl im Blick auf die Frage der Norm des Handelns wie der Motivation zum Handeln. Dabei zeigt sich, daß die Frage des Aufbaus der Ethik von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist.

Zunächst ist klar, daß im Zusammenhang unserer Frage nach biblischer Ethik jeder rein säkulare ethische Ansatz ausfällt (wie z.B. der Utilitarismus, der säkulare Positivismus, säkulare Situationsethik oder auch säkulares Naturrecht). Andererseits wäre es aber eine Illusion zu meinen, daß allein ein theistisches Vorzeichen eine Ethik schon zu einer biblischen machte. Theologisch wollte christliche Ethik eigentlich immer sein. Ob sie biblisch war, ist eine ganz andere Frage. Eine nähere kritische Überprüfung der ethischen Entwürfe auch uns sonst vielleicht nahestehender Theologen ergibt manche Überraschungen.

Herkömmlich wird Ethik vor allem einlinig entworfen, d.h. man versucht, von einem Ansatz aus die ganze Ethik aufzubauen. Und eben darin liegt eine entscheidende Fehlerquelle.

4.1 So wurde auch christliche Ethik oft einseitig *natürlich* begründet: von den natürlichen menschlichen Tugenden (vor allem den sog. Kardinaltugenden Gerechtigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Weisheit) bzw. natürlich-geschichtlichen Ordnungen menschlichen Lebens (Ehe, Familie, Staat, Eigentum und Arbeit) her. Aber hier stellt sich für uns die Frage nach der Christlichkeit einer solchen Ethik. Die Legitimation für diese Konzeption kann dabei durchaus der Bibel entnommen werden (Röm 1-2). Es gibt wohl wenig konsequent durchgeführte *Beispiele* für dies Modell. So etwa die naturrechtliche Ethik des kath. Sozialphilosophen Johannes

Messner³: Trotz des Untertitels »Kompodium der Gesamtethik« ist diese Ethik nach der Erörterung ihrer Prinzipien nur entfaltet als 2. Persönlichkeitsethik, 3. Kulturethik (hier wird auch ein Kapitel über die Religion eingeordnet), 4. Rechtsethik, 5. Gesellschaftsethik, 6. Staatsethik, 7. Wirtschaftsethik. Als Quellen der ethischen Erkenntnis werden nur Erfahrung und Vernunft genannt (§ 23). Die Gebote werden nur im Vorübergehen erwähnt (als mit dem Naturgesetz übereinstimmend), der Horizont spezifisch christlicher Ethik (Reich Gottes) fehlt vollkommen.

Weitere Beispiele bieten strenge Situationsethiken, die schon vom Ansatz her die Möglichkeit von Materialethik und damit natürlich auch von christlicher Materialethik bestreiten. So etwa Løgstrup⁴. Teilweise wird dabei wenigstens eine spezifisch christliche Motivation zugelassen, nicht aber eine inhaltliche Normierung. So sagt etwa W. Herrmann in seiner »Ethik«, daß es gelte, den »Begriff einer besonderen christlichen Ethik als unhaltbar aufzulösen«⁵, »Eine vermeintliche Erkenntnis des Guten, die sich nicht als allgemein-menschlich ausweisen könnte, würde den Gedanken des Guten noch gar nicht erreicht haben, mit dem es die Ethik zu tun hat«⁶, gesteht aber zu, daß aus dem christlichen Glauben eine besondere Kraft zum Tun des Guten erwächst⁷. In der gegenwärtigen Krise aller Normen neigt Ethik allgemein zu dieser Position⁸.

4.2 Doch auch das Ausgehen von der *biblischen Offenbarung* garantiert keineswegs automatisch die Biblizität solcher Ethik. Geht man etwa von den Geboten des Dekalogs aus, so stellt sich die Frage, wie man diesen Ansatz ohne klerikalen Zwang in einer pluralistischen Gesellschaft vermitteln will. Zudem bleibt man auch hier normalerweise im Rahmen der zeitlos gegebenen Ordnungen menschlichen Lebens - aber das Reich Gottes kommt nicht in den Blick, die Christlichkeit solcher Ethik ist auch hier nicht erkennbar, bestenfalls auch hier partiell, indem man vom christlichen Glauben die Motivation zur Erfüllung des Gebotenen bezieht.

Beispiel einer solchen christlichen Ethik ist etwa die auch unter Evangelikalen weithin geschätzte »Christliche Ethik« von Søe⁹. Sie nimmt die biblischen Gebote grundsätzlich als verbindlich auf, sieht in ihnen aber, im

3 Messner, J., *Ethik*, 1955.

4 Løgstrup, K., *Die ethische Forderung*, dt. 1968, besonders S. 120ff »Gibt es eine christliche Ethik?«

5 Herrmann, W., *Ethik*, 5. Aufl. 1913, S. 1.

6 Ebd. S. 2.

7 Ebd. S. 7, vgl. Thielickes Charakteristik dieser Position mit den Worten, Ethik sei hier zwar autonom, aber nicht automobil, *Theologische Ethik*, I, 19.

8 Vgl. schon Thielickes eigene Behauptung von der grundsätzlichen Verwechselbarkeit christlicher mit nichtchristlicher Ethik, *ThE*, I, 42ff.

9 Søe, N. H., *Christliche Ethik*, dt. 1949.

Gefolge der Barthschen dialektischen Theologie, nur eine andere Seite des Evangeliums (50f), versteht christliche Ethik daher ganz als »Glaubensethik« (99) und schließt deshalb, so sehr Søe vom Schöpfungsgedanken her ein soziales Engagement des Christlichen befürwortet (178), den sog. usus civilis des Gesetzes aus, weil er dem Idealismus der Nichtchristen eine unzulässige religiöse Weihe gäbe (179). Immerhin ist positiv zu vermerken, daß die strenge Beschränkung seiner Ethik auf die Christenheit ihm auch eine Berücksichtigung der spezifisch christlichen Inhalte Kirche und Mission erlaubt (§ 55ff).

4.3 Ging man aber in der Begründung der Normen christlicher Ethik streng vom Gedanken der in Christus offenbaren *Herrschaft Gottes* aus und erhob etwa die Bergpredigt zur allgemeingültigen Norm sittlichen Handelns (Nachfolgeethik als einzig wahre Ethik), so stellt sich die Frage der Anwendbarkeit solcher Ethik in einer nichtchristlichen Gesellschaft erst recht, und zwar jetzt formal wie inhaltlich (im Blick auf Norm- und Motivationsfrage).

Beispiele für diese Konzeption sind nicht nur beim linken Flügel der sog. Neoevangelikalen zu finden (R. Sider, J. Wallis), sondern z.B. auch beim ansonsten unter konservativen Evangelikalen hochgeachteten K. Heim¹⁰: Weder Schöpfungsordnung noch Gebote spielen bei seinem ethischen Ansatz eine Rolle. Er geht ausschließlich von der Bergpredigt aus, vermeidet aber ihre schwärmerische universale Anwendung dadurch, daß er ihre Verbindlichkeit auf die bekehrten und wiedergeborenen Jünger als »Kerntruppe« Jesu beschränkt (101).

Das Ergebnis: Überall griff man einzelne, je für sich durchaus berechnete, ethische Ansätze isoliert aus der Bibel heraus, ohne ihren biblischen Kontext, d.h. die *heilsgeschichtlich differenzierte Sicht der Bibel*, zu bedenken.

4.4 Berücksichtigt man aber diese Sicht der Bibel, so kommt man zu folgendem dreifachen heilsgeschichtlichen Ansatz von Ethik:

4.4.1 *Schöpfungstheologische Begründung* ethischer Normen: In philosophischer Ethik gilt heute weithin der gegen das Naturrecht gerichtete Satz, daß aus einem Sein kein Sollen ableitbar sei. Tatsächlich aber ist nur aus Seiendem (der Welt als Gottes Werk und insofern Ausdruck seines Willens) wirklich verpflichtendes Sollen ableitbar, alles andere Sollen bleibt in Willkür und Unverbindlichkeit stecken. Das gilt von jedem von unkontrollierbaren geschichtlichen Entwicklungen abhängigen positivistischen Ansatz, aber auch von der Situations-Ethik, die ohne Rückgriff auf

10 Heim, K., *Die christliche Ethik*, 1955.

gewisse utilitaristische Grundwerte gar nicht durchführbar ist, und ebenso von jeder Form utilitaristischer Ethik, die zwar sittliche Teilwahrheiten zu formulieren vermag (seelisches Glück, Bewahrung physischen Lebens), aber die Fragen nach einer näheren Bestimmung solcher Werte wie nach dem Warum offenlassen muß.

Hier führte die antike Naturrechtslehre mit ihrem Ansatz bei dem kritischer Reflexion vorgegebenen Sosein des Menschen weiter. Sofern man allerdings beim Menschen als Maß aller Dinge (Protagoras) oder dem als unveränderlich gedachten Kosmos (Stoa) stehen blieb, verharrte man auch dort im Vorläufigen. Erst die bei Philo und dann im Neuen Testament (Röm 1-2; 1Kor 11,14) vollzogene Integration des Naturrechtsgedankens in den Schöpfungsglauben¹¹ vermag eine letzte Antwort auf die ethische Frage im Wesen und Werk Gottes zu finden: Gott hat die Welt als strukturierten Organismus geschaffen, der in bestimmten, in ihm angelegten Ordnungen lebt. Dem Menschen als Gottes Ebenbild ist die Freiheit gegeben, die Ordnungen zu erkennen, zu bejahen und im vorgegebenen Rahmen eigenständig auszugestalten - oder sie zu verneinen, damit aber schuldig zu werden und schließlich zu scheitern (Röm 1,22ff; 2,16). Dieser Sicht des Menschen als »ersten Freigelassenen der Schöpfung« (Herder) entspricht die empirische Anthropologie mit ihrer Deutung des Menschen als relativ instinktfreien, unspezialisierten, aber vernunftbegabten »Mängelwesens« (A. Gehlen, A. Portmann), wobei diese Freiheit recht verstanden nicht Freiheit zur Naturwidrigkeit, sondern zur Kultur als »zweiter Natur« ist.

4.4.2 *Offenbarungsgeschichtliche Begründung* ethischer Normen: Als Gottes Ebenbild ist der Mensch so beschaffen, daß er auf Gottes Anrede und Weisung angewiesen ist. Der Sündenfall ist der Versuch eines Ausbruchs aus diesem Angewiesensein (»sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist«, Gen 3,5). Tatsächlich verschärft der Sündenfall aber durch die ihm folgende Einschränkung menschlichen Erkenntnisvermögens (Röm 1,21) das Angewiesensein auf sittliche Orientierung, ohne doch die Möglichkeit ganz aufzuheben, an den natürlichen Gegebenheiten das dem Willen Gottes Entsprechende zu erkennen (Röm 2,14f). Die Offenbarung des in seinem Kern (insbesondere dem Dekalog) universal gültigen Gesetzes an Israel (Ex 20,11; Dt 4,6) gibt damit Licht in die sittliche Dämmerung des natürlichen Menschen.

4.4.3 *Eschatologische Begründung* ethischer Normen: Aber auch die Offenbarung des Willens Gottes im Gesetz vermag die menschliche Sünde bestenfalls in ihren Auswirkungen zu hindern (Röm 13), aber nicht

11 Vgl. Burkhardt, H. Der Naturrechtsgedanke im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament, in: ders. (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, 1988, S. 81-97.

wirklich zu überwinden. Gerade innerhalb der Gesetzesfrömmigkeit können Gut und Böse heillos verwirrt werden (Röm 2,17ff; 10,2f).

Damit werden wir auf einen, in der alttestamentlichen Verheißung (Jer 31) vorbereiteten neuen Ansatz christlicher Ethik geführt: in der von Gott dem Christen geschenkten Erneuerung zur Neuen Schöpfung durch Wiedergeburt und Bekehrung im Glauben an Jesus Christus. Dieser in der Heiligung sich fortsetzenden inneren Erneuerung als willentlicher Unterstellung unter die Herrschaft Gottes entspricht eine das atl. Gesetz nicht aufhebende, aber überbietende neue Sittlichkeit (Bergpredigt). Anders als die in Schöpfung und geschichtlicher Offenbarung begründete Ethik ist ihre Verbindlichkeit aber nicht universal, sondern auf die gläubigen Christen beschränkt. Auch hier aber gilt sie nicht als äußeres Gesetz, sondern als individuelle Führung durch den Geist Gottes (Bockmühl)¹², die künftige Vollendung des Reiches Gottes als Reiches der Liebe (1Kor 13) bruchstückhaft vorausdarstellend.

In diesem Sinn ist neben und im Unterschied zu einer allgemeinen oder Schöpfungs-Ethik, in der es über weite Strecken zu Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten mit nichtchristlicher Ethik kommen kann, auch von einer spezifisch christlichen oder Reichs-Gottes-Ethik zu sprechen, die eigene Normen (Feindesliebe) und eigene Mandate (Mission, Diakonie, Gemeinschaft, Gebet) kennt.

Diesem dreifachen Ansatz zur Begründung ethischer Normen entspricht auch die biblische Begründung der Möglichkeit ethischen Handelns:

Die Begründung der Ethik im Schöpfungswerk Gottes wie in der seinen Willen kundtuenden Anrede vermittelt auch Motivation zu ihrer Verwirklichung: im Gefühl der Dankbarkeit wie vor allem im Wissen darum, daß diese Normen ja nicht etwas dem Menschen Fremdes sind, sondern der Zielrichtung seines eigenen Seins und Lebens entsprechen.

Andererseits aber stört die Sünde diese Zusammenhänge schon im Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zur Umwelt, mehr noch im zwischenmenschlichen Bereich, vollends und vom Menschen aus unaufhebbar im Verhältnis zu Gott. Wo dagegen die Feindschaft des Menschen gegen Gott durch die im Glauben an Jesus Christus geschenkte Versöhnung in Frieden umgewandelt ist, da erwächst aus diesem neuen Verhältnis zu Gott und der damit gegebenen Gegenwart des Geistes stets neu weltüberwindende Kraft zum Tun des Guten in allen Bereichen menschlichen Lebens.¹³

Helmut Burkhardt

12 Vgl. Bockmühl, K. *Gesetz und Geist*, 1987, 513ff.

13 Vgl. Burkhardt, H., Kraft zur Ethik, in: W. Lachmann/R. Haupt (Hg.), *Wirtschaftsethik in einer pluralistischen Welt*, 1991, S. 113-124.

Unter dem Wort leben – Johann Albrecht Bengel als Seelsorger¹

I. Die Bedeutung des Wortes Gottes in der Seelsorge

a. Bengel als Vorbild im Leben "unter dem Wort"

Wir leben in einer Zeit, in der Seelsorge vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Machbarkeit und Effektivität verfügbarer und nachvollziehbarer Methoden gesehen wird. Herkömmlich versteht man unter Seelsorge ein Glaubensgespräch mit dem Bemühen, einem Menschen in seiner Not vom Wort Gottes her zu helfen. Dieses Verständnis geriet im Zuge der Diskussion der letzten drei Jahrzehnte in den Hintergrund. Häufig steht es unter dem Verdacht, dem Menschen unserer Tage nicht gerecht zu werden. Die Dimension des Wortes Gottes als Zuspruch und Anspruch des Lebens schaffenden und bewahrenden Gottes, wie es sich im Wort der Bibel niedergeschlagen hat, wird oft als lebensfremd und irrelevant mißachtet.

Ein Rückblick auf die Wirksamkeit Johann Albrecht Bengels in seelsorgerlicher Hinsicht kommt um die Feststellung nicht herum, daß für ihn umgekehrt eine solche Diskrepanz fremd war. Für Bengel war es selbstverständlich, daß praktisches und wissenschaftliches Arbeiten mit gläubendem Denken und denkendem Glauben zusammengehören. Auch für seine Biographen ist deutlich, daß "sich Bengel selbst stets bemüht hat, eine feste, redlich begründete Verbindung zwischen gelehrter Arbeit und persönlicher Frömmigkeit herzustellen und im täglichen Leben immer wieder neu zu bewähren. Es liegt auf der Hand, daß sich eine solche Einstellung nicht in Selbstbeobachtung und Pflege der eigenen Frömmigkeit erschöpft, sondern zur Seelsorge, zur tätigen Anteilnahme am geistlichen Leben anderer führt".² Solche "tätige Anteilnahme am geistlichen Leben anderer" ist, wie zu zeigen sein wird, nicht auf Glaubensfragen beschränkt. Im Sinne eines ganzheitlichen Lebens vor Gott nach dem neutestamentlichen Verständnis von Heiligung faßte Bengel den ganzen Menschen in den Blick. Seine gründliche Bibelkenntnis und persönliche Gründung im biblischen Wort haben dazu entscheidend beigetragen. Sein von der Bibel geprägtes Denken stellte keinen intellektuellen Überbau dar, der mit dem faktischen Leben nur in einer Theoriebeziehung gestanden hätte.

1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag anlässlich des Bengel-Jubiläums 1987. (J. A. Bengel, * 24.6.1687, = 2.11.1752, steht als Integrationsfigur für das einzigartige Modell einer Verbindung zwischen Pietismus und Landeskirche in Württemberg).

2 Mälzer, 111 (Literatur-Abkürzungen s.u. I.c.4).

Biblich geprägtes Denken und praktische Konsequenzen waren integriert.

Von Kindheit an war Bengel durch die Bibel beeinflusst. Das tiefe Leid, das er durch den Verlust des Vaters und der Heimat früh durchgemacht hatte, hat ihn nicht davon abgebracht. Eher wurde er in seiner Einstellung bestärkt. Sein kindliches Vertrauen war durch Anfechtungen hindurch erprobt. Seine Freude an der Heiligen Schrift als Gottes guter Nachricht kam von Herzen. Hier fand er, was er brauchte, um mit seinen Lebensfragen und denen anderer zurechtzukommen und vorwärtszusehen. "Was Menschen einander nicht sagen mögen oder dürfen, das sagt die Schrift. Es ist kein Biegelein (Winkel, Eckchen) in der Schrift, das nicht seinen Endzweck hätte und es wird einmal herauskommen, was es für einen Zug getan habe."³

b. Die Zurückhaltung heutiger Seelsorge gegenüber dem Wort

Wenn es um eine Gegenüberstellung seelsorgerlicher Einsichten und Vorgehensweisen bei Bengel und in der Gegenwart geht, müssen beide Ansätze angemessen zu verstehen gesucht werden. Unter den Anforderungen moderner Seelsorge im Sinne der seit 1967 in der kirchlichen Seelsorgeausbildung weithin etablierten Pastoralpsychologie⁴ vermögen die einfachen Voraussetzungen Bengels kaum zu bestehen. Dies hängt nicht nur mit dessen weniger kritisch reflektierten Einstellung zusammen, sondern auch mit einer verbreiteten Zurückhaltung gegenüber dem Anliegen des Pietismus.

1. Die Abgrenzung von pietistischer Wort-Seelsorge

Die Entstehung moderner Seelsorgekonzeptionen ist ohne die Abgrenzung zur vorangegangenen Zeit der sog. verkündigenden Seelsorge⁵ kaum denkbar. Die entschiedene Ablehnung eines genuin theologischen, am Wort Gottes orientierten Konzeptes beruhte auf der Erfahrung vielfältigen Scheiterns und mangelnder Wirksamkeit solchen Vorgehens. Wenn der Mensch ausschließlich vom Maßstab theologischer Anthropologie her beurteilt wird, führe dies zu einer Abwertung seiner tatsächlichen Existenz

3 Wächter III, 68.

4 Vgl. Claus-Dieter Stoll, Von der verkündigenden zur beratenden Seelsorge. Die Entfremdung der kirchlichen Seelsorge von der biblischen Grundlage, in: L. Gassmann (Hg.), *Gefahr für die Seele. Seelsorge zwischen Selbstverwirklichung und Christuswirklichkeit*, Neuhausen 1986, S. 13-32. Als repräsentativ für die Pastoralpsychologie ist z.B. das in der ehemaligen DDR erschienene *"Handbuch der Seelsorge"* (Berlin 1982) anzusehen.

5 Gemeint ist jenes Seelsorgekonzept, für das die Namen von Eduard Thurneysen und Hans Asmussen stehen.

und blockiere ein umfassendes Verstehen.⁶ Ähnlichem Urteil unterliegt auch die herkömmliche Seelsorge im Pietismus, obwohl sich Thurneysen selbst von dieser entschieden abgrenzte.⁷ Beiden gemeinsam jedoch ist die Bindung und hohe Erwartung an das göttliche Wort, im Pietismus betont greifbar im Wort der Bibel. Das pietistische Verständnis von Seelsorge hängt eng zusammen mit Bengels berühmtem Wort aus der Einleitung zu seiner Urtextausgabe des griechischen Neuen Testaments, das auch der modernen Ausgabe Nestles bis zur 25. Auflage vorangestellt war: "Te tota applica ad textum, rem totam applica ad te" (Wende dich ganz dem Text zu, die ganze Sache wende auf dich an). Wenn Seelsorge im Pietismus nach wie vor kritisch beurteilt wird, dann vor allem wegen solcher direkter Anwendung von Bibelworten.

Dahinter stehen unterschiedliche theologische Vorentscheidungen, die entsprechend verschiedene Beurteilungen zur Folge haben. Entscheidend in der neueren Argumentation ist aber nicht zuerst die theologische Kritik, sondern die Praxis unter der Fragestellung: Was wird erreicht? Was wird wie verändert? Tatsächlich bestätigt auch die Erfahrung in den Reihen des Pietismus, daß Beten allein und die Vermittlung biblischer Worte (des Trostes oder der Ermahnung) in manchen Fällen nicht hilft, eher sogar verhärtet. Nicht selten wird die Ursache dafür in "okkulten Mächten" gesucht. Oder man weist auf die zentrale Bedeutung von Sündenbekenntnis und Vergebung hin⁸ und darauf, daß Seelsorge der Vollmacht bedarf. Gerade der Mangel an vollmächtigen Seelsorgern zeigt jedoch, daß hier auch im Pietismus Probleme vorliegen. Die enge Bezugnahme auf das biblische Wort führt - mißverstanden - dazu, Mangelenerlebnisse im Glauben auf einen mangelnden Glauben zurückzuführen. Solche Schwachstellen scheint die Pastoralpsychologie nicht zu kennen. Mit ihren den Humanwissenschaften entliehenen Methoden erweckt sie vielmehr den Eindruck, "mangelnden Glauben" ausgleichen zu können.

2. Die hohe Erwartung an humanwissenschaftliche Vorgehensweisen

Die pastoralpsychologische Übernahme von Erkenntnissen und Methoden aus Psychologie, Psychotherapie, Soziologie und Medizin fragt nicht zuerst nach der Bestimmung, nach dem, was von einer Theorie her sein soll, sondern nach der Wirksamkeit, nach dem, was in der erfahrbaren Wirklichkeit funktioniert. Entsprechend sind in der Theoriediskussion solcher

6 Vgl. die Beurteilung F. Wintzers in: ders. (Hg.), *Seelsorge. Texte zum gewandelten Verständnis und zur Praxis der Seelsorge in der Neuzeit*, München 1978, S. XXVIIIff.

7 Thurneysen, E., *Rechtfertigung und Seelsorge*, *ZdZ* 6 (1928), S. 201f.

8 Das engere Verständnis von Seelsorge als Beichte und Absolution ist nicht spezifisch pietistisch, sondern findet sich verbreitet im Luthertum.

Konzeptionen theologische Fragen über viele Jahre zweitrangig behandelt worden, sozusagen nach der Devise "Warum muß etwas mit dem Glauben zu tun haben, was auch ohne Glaube geht?" Umgekehrt legte sich so der Verdacht nahe, daß der Glaube in der Seelsorge durch Methoden ersetzt werden sollte. Wenn es aber nicht mehr zuerst um den Glauben geht, gewinnt der Seelsorgeprozeß eine Eigendynamik, die zur Entfremdung vom herkömmlichen Seelsorgeverständnis führen muß. Zweifellos hat die humanwissenschaftlich orientierte Vorgehensweise Erfolge aufzuweisen. Diese finden sich besonders in der Behandlung von psychischen Störungen im Befinden und Verhalten. Einer Vielzahl von Menschen, die seelsorgerliche Hilfe suchen, kann so geholfen werden. Die kritische Frage von der Theologie her aber bleibt, wie umfassend solche Hilfe ist. Wie weit kommt der rettende Heilswille Gottes in solchem Vorgehen zum Zug? Muß die erfahrungswissenschaftliche Orientierung notwendig zu einer Diskriminierung des Wortes Gottes führen?

3. Der Prozeß der Professionalisierung und Entmündigung

Die Entfremdung zwischen herkömmlicher Seelsorge und dem modernen Verständnis wurde gefördert durch die zwangsläufige Spezialisierung und Professionalisierung. Gehört es zum herkömmlichen Seelsorgeverständnis, daß Seelsorge eine Möglichkeit und Aufgabe aller Christen ist und sein kann, so wird sie nun zu einer Sache von Fachleuten mit mehrjähriger Ausbildung. Sie verfügen über Wissen und Erfahrungen, die dem einfachen Laien vielfach weder zugänglich noch verständlich erscheinen. Der Vorsprung in der Kompetenz kann so u.U. sogar bedrohlich wirken. Die Aura der Psychologen und Psychotherapeuten als den Beherrschern einer Macht, mit der sie den einzelnen manipulieren können, wird auch auf den modernen Seelsorger übertragen. Umgekehrt ist seitens der Pastoralpsychologen nicht selten die Meinung zu hören, die herkömmliche Laienseelsorge sei "dilettantisch". Es wundert nicht, wenn Vertreter des Pietismus gegenüber solcher Entwicklung ihre Bedenken geäußert haben. Wie weit hat so verstandene moderne Seelsorge mit dem besonders im Neuen Testament zu beobachtenden Bemühen um den einzelnen Menschen⁹ vor Gott zu tun?

c. Das Bemühen um die Wiedergewinnung der Dimension des Wortes

Die Entwicklung der letzten Jahre zeigt, daß die eingeschlagenen Wege nicht notwendig weiter auseinanderdriften. Auch unter den Pastoralpsy-

⁹ In den neutestamentlichen Briefen findet sich auch ein seelsorgerliches Mühen um ganze Gemeinden.

chologen ist die Frage nach dem Selbstverständnis christlicher Seelsorge und des christlichen Seelsorgers lautgeworden, ausgelöst durch ein Buch, das die theologische Fragestellung mit Vehemenz in die Diskussion einbrachte.¹⁰ Es hat einen Umdenkprozeß in Gang gesetzt, der seither andauert. In den damit verbundenen Gesprächen hat auch der Pietismus seine Stimme eingebracht und einzubringen. Der Rückblick auf Johann Albrecht Bengel ist ein geeigneter Anlaß, das pietistische Verständnis von Seelsorge zu klären und die enge Bindung an das Wort der Heiligen Schrift unter den Gesichtspunkten der gegenwärtigen Diskussion neu zu bestimmen. Nicht alles, was als Seelsorge verstanden oder ausgegeben wird, kann dies wie selbstverständlich beanspruchen. Der Blick auf Bengels Seelsorgepraxis hilft, die Dimension des Wortes auch im Pietismus klarer zu erfassen und damit nicht Vereinbares loszulassen.

1. Die notwendige Eindeutigkeit und Zuverlässigkeit

Die enge Bibelorientierung im Pietismus führt zu manchen Mißverständnissen. In der Überzeugung, daß biblische Aussagen zu nehmen sind, wie sie dastehen, ist man sich weithin einig. Was einzelne Aussagen aber bedeuten, wie sie zu verstehen sind, scheint die Grenzen der Einigkeit oft schon zu sprengen. Dies hängt damit zusammen, daß die aus Kindheit und Erziehung mitgebrachten Einstellungen und Verhaltensweisen nicht automatisch christlich werden, wenn ein Mensch zum Glauben an Jesus Christus kommt. Sie beeinflussen vielmehr weiterhin Empfinden und Verhalten und sogar das unmittelbare Verständnis, wie man Gott und Jesus erlebt. Daß solche Auffassungen nicht unbedingt mit biblischen Aussagen übereinstimmen, wird man sich kaum bewußt. So können derartige "irrige Überzeugungen" durchaus zu negativen Auswirkungen führen, zu Vorurteilen und Mißverständnissen, die aus der Tradition und natürlichen menschlichen Neigungen hervorgehen. Die Dimension des Wortes in der Seelsorge führt damit notwendig zur kritischen Rückfrage an die eigenen angestammten Einstellungen. Wenn Gottes Wort als eindeutig und zuverlässig wahrgenommen werden soll, dann muß es auch unmittelbar und direkt aufgenommen und nicht durch den Filter subjektiven Vorverständnisses verzerrt werden. Dies gilt auch für das erfahrungswissenschaftliche Vorverständnis, das dazu neigt, sich der Unverfügbarkeit des Wortes zu entziehen oder biblische Aussagen in das übergeordnete empirische System einzuordnen. In all diesen Fällen kommt das Wort nur noch mittelbar zur Sprache. Das Bemühen um ein möglichst weitgehendes gemeinsames Verständnis biblischer

10 Tacke, H., *Glaubenshilfe als Lebenshilfe*. Probleme und Chancen heutiger Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 1975.

Aussagen ist deshalb gerade für die Seelsorge unerlässlich.

2. Das Mißtrauen gegenüber alten Lösungen

Es wäre nun ein Einfaches, in solchem Bemühen auf Lösungen zurückzugreifen, die die Väter im Glauben, wozu auch Bengel zu zählen ist, erarbeitet haben. Entsprechend werden besonders im Altpietismus¹¹ Gedanken der Glaubensväter gelesen und weitergegeben. Während die alten solches Gedankengut gerne und mit Gewinn aufnehmen, wird es von vielen Jüngeren als irrelevant angesehen: Wie passen Ansichten vergangener Jahrhunderte in unsere Gegenwart? Dazu kommt das begründete Anliegen, eigene Lösungen zu finden, die der veränderten Situation entsprechen. Eine bloße Übernahme vergangener Einsichten und Ansichten kann u.U. erst recht zu Konflikten führen¹². So müssen sich manche Männer und Frauen aus dem Raum des Pietismus¹³ mit dem Vorwurf auseinandersetzen, durch eine starre, an überkommenen Ordnungen orientierte Erziehung entweder selbst persönlichkeitsgestört worden zu sein oder die eigenen Kinder entsprechend einseitig zu prägen.¹⁴ Der oft polemische Widerstand gegen den Pietismus und sein Bildungs- und Erziehungsverständnis hängt mit solchen belastenden Erfahrungen zusammen. Damit aber wird grundsätzlich alles abgelehnt, was vom Pietismus herkommt und mit pietistischen Ansichten zu tun zu haben scheint.

3. Die Chance im Hören auf die Väter

Der Rückblick auf die Wirksamkeit Bengels bietet die Gelegenheit, dem Kern des pietistischen Anliegens unabhängig von persönlichen Voreingenommenheiten nahekommen zu können. Es wäre zu bedauern, wenn auf Grund solcher Voreingenommenheit nicht mehr unterschieden werden könnte zwischen dem berechtigten, biblisch begründeten und als durch die Geschichte hindurch hilfreich erfahrenen Zuspruch und Anspruch des Wortes und dem, was "menschlich" daraus gemacht werden kann und auch gemacht worden ist. Der Pietismus nimmt für sich nicht in Anspruch, in seinen verschiedenen Ausprägungen die ausschließliche Form christlichen Glaubens bewahrt zu haben. Soweit er sich auf die Reformati-

11 Dazu zählen in Württemberg der Altpietistische Gemeinschaftsverband, die Michael-Hahnsche- und die Pregizer-Gemeinschaft.

12 Deshalb heißt es auch in der Gemeinschaftsbewegung: "Wer die Väter kopiert, hat sie noch lange nicht kapiert!"

13 Allerdings läßt sich solche Haltung auch außerhalb des Pietismus finden. Sie hängt nicht genuin mit der pietistischen Frömmigkeit zusammen, sondern mit einer an Traditionen und Ordnungen ausgerichteten Einstellung.

14 In diesem Zusammenhang wird öfters das Stichwort der sog. "ekklesiogenen Neurose" erwähnt. Vgl. dazu jedoch C.-D. Stoll: Krankmachender Glaube? Biblische und praktisch-theologische Aspekte, *JET* 4/1990, S. 78-98.

on Martin Luthers beruft¹⁵, weiß er um die Notwendigkeit täglicher Umkehr und Erneuerung: Pietismus semper reformandus. Hier liegt auch der Schnittpunkt der Seelsorge, wo sich das pietistische Anliegen der Wahrhaftigkeit und Heiligung mit dem allgemeinen Bemühen um Wahrheit trifft. So läßt sich an der im frühen Pietismus geübten Seelsorge, wie sie am Beispiel Johann Albrecht Bengels aufgezeigt werden soll, erkennen, daß Einsichten der Väter keineswegs irrelevant sein müssen, sondern auch zum heutigen Bemühen um ein entlastetes Leben und Miteinander Entscheidendes beitragen können. Die "Väter" sind demnach nicht zuerst als Garanten für die Einhaltung überkommener Normen anzusehen, sondern als prägende Gestalten, Persönlichkeiten, die etwas von der Freiheit und Freude des Evangeliums vorgelebt haben.

Zu solcher Freiheit und Freude gehört z.B. eine Einsicht, die gleich hier angesprochen werden soll, um einem bedenklichen Trend gegenwärtiger Seelsorge zu begegnen: Seelsorge ist keine Angelegenheit von Fachleuten, sondern Aufgabe aller Christen. Sie kann von den Kenntnissen und Erfahrungen der Fachleute aber profitieren. Auch Bengel als Seelsorger ist nicht nur als professioneller Amtsträger zu sehen, sondern als Seelsorger, der andere zur Seelsorge ermutigen wollte.

4. Quellenlage, Auswahl und Abgrenzung

Wir begegnen dem Seelsorger Bengel dreifach entsprechend den drei Phasen seines Wirkens: Zum einen in der Zeit seines Klosterpräzeptorats in Denkendorf (1713-1741), wo er als Lehrer und Erzieher mit nicht immer einfachen jungen Burschen zu tun hatte, die auf das Theologiestudium vorbereitet werden sollten. Hier mußte er sich viel mit der Frage beschäftigen, wie jungen Menschen hilfreich beizukommen ist. Zum zweiten erwiesen sich Bengels seelsorgerliche Fähigkeiten in seiner Tätigkeit als Leiter von Erbauungsstunden, hauptsächlich während seiner Zeit in Herbrechtingen (1741-1749), wo er durch seine Art, die Schrift auszulegen, auch zur Bewältigung persönlicher Nöte beitrug. Schließlich und hauptsächlich findet sich der Seelsorger Bengel in seinen zahllosen Briefen. Während in den Erbauungsstunden immer mehrere Personen zugleich angesprochen wurden, gibt der Briefwechsel Auskunft über seine Individual-Seelsorge und zugleich Hinweise darauf, wie er in entsprechenden Fällen gesprächsweise verfahren sein dürfte.

Derartige Briefe wurden bereits in Denkendorf häufig geschrieben. In Herbrechtingen gewann die Aufgabe an Umfang, in den letzten Lebensjahren schließlich¹⁶ wuchs sie lawinenartig an. Seine Korrespondenz be-

15 Dies war insbesondere Ph. J. Spener ein wichtiges Anliegen (vgl. *Pia Desideria*).

lief sich auf jährlich ungefähr 1000 bis 1200 Briefe.¹⁷ "Der mit so vielen und wichtigen Geschäften beladene Mann gestattete ihnen (den ehemaligen Schülern) auch, fortwährend an ihn schreiben und ihn um Auskunft über alles bitten zu dürfen, woran sie etwa bei ihren Studien anstoßen könnten."¹⁸ Dabei hat Bengel sich bemüht, hinter der Sache stets den Menschen, den sie betraf, zu finden und anzusprechen.¹⁹

Bengels Leben und Schriften sind in verschiedenen Bearbeitungen ausreichend erforscht und zugänglich. Dazu zählen insbesondere die biographisch orientierten: Johann Christian Friedrich Burk: Dr. Johann Albrecht Bengels Leben und Wirken meist nach handschriftlichen Materialien bearbeitet, Stuttgart 1831 (zitiert als "Burk"); Oskar Wächter: Johann Albrecht Bengel, Lebensabriß, Charakter, Briefe und Aussprüche, Stuttgart 1865 (zitiert als "Wächter"); Karl Hermann: Johann Albrecht Bengel. Der Klosterpräzeptor von Denkendorf. Sein Werden und Wirken nach handschriftlichen Quellen, Stuttgart 1937 (zitiert als "Hermann"); Gottfried Mälzer: Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk, Stuttgart 1970 (zitiert als "Mälzer"); Werner Hehl: Johann Albrecht Bengel, Leben und Werk, Stuttgart 1987. Daneben erlauben die direkten Quellen eine umfassende Auswertung gerade auch für die Fragen der Seelsorge. Sie sind teilweise über verschiedene Sammlungen und Bearbeitungen greifbar wie: Friedrich Hauss: Die uns das Wort Gottes gesagt haben. Lebensbilder und Glaubenszeugnisse aus dem schwäbischen Pietismus, Berlin 1937 (zitiert als "Hauss"); Wilhelm Keller (Hg.), Von göttlichen Dingen. Drei Aufsätze über Bibel und Gebet von Johann Albrecht Bengel mit seinem selbstverfaßten Lebenslauf, Stuttgart und Basel, 1937 (zitiert als "Keller"); Adolf Neff (Hg.) Bengel/Oetinger. Wege, Worte und Gedanken, Stuttgart 1961 (zitiert als "Bengel/Oe"); Julius Roessle (Hg.), Johann Albrecht Bengel. Du Wort des Vaters, rede du! Ausgewählte Schriften, Predigten und Lieder, Zeugnisse der Schwabenväter, Bd. VI, Metzingen 1962 (zitiert als "Roessle VI"); ders. (Hg.), Johann Albrecht Bengel. In der Gegenwart Gottes. Bekenntnisse und Zeugnisse, Zeugnisse der Schwabenväter Bd. VII, Metzingen 1964 (zitiert als "Roessle VII"); Oskar Wächter, Bengel und Oetinger, Stuttgart 1886 (zitiert als "Wächter II"); ders. (Hg.), Dr. Johann Albrecht Bengel in seinen gelegentlichen Äußerungen, Stuttgart 1901 (zitiert als "Wächter III").²⁰

16 Als Konsistorialrat; 1749-1752.

17 Burk 38.

18 Burk 49.

19 Mälzer 113.

20 Die vorliegende Untersuchung verzichtet auf eine genaue Ermittlung des ursprünglichen Wortlauts der zitierten Aussagen Bengels. Der Sachgehalt der anstehenden seelsorgerlichen Fragen ist ausreichend auch am Wortlaut von Bengels Tradenten zu erkennen.

II. Die Aktualität seelsorgerlicher Einsichten und Regeln bei Bengel

a. Biblische Einsichten und Prinzipien heutiger Seelsorge

Bevor einige wichtige Grundlinien der Seelsorge Bengels aufgezeigt werden, soll der Hintergrund heutiger Seelsorge kurz skizziert werden. Damit wird die Aktualität seelsorgerlicher Einsichten und Regeln bei Bengel deutlicher.

1. Heutige Seelsorge nimmt biblische Grundlinien auf

Gelegentlich wird - wohl auf Grund übernommener Vorurteile - die "moderne Seelsorge" pauschal abqualifiziert in dem Sinne, es gehe ihr nur um "Psychotherapie im kirchlichen Kontext"²¹ oder es handle sich um Freud'sche Tiefenpsychologie. Sicher hat die Diskussion solche Eindrücke hinterlassen und sicher hat die kirchliche Seelsorge in den Jahren seit 1970 in dieser Hinsicht eine Entwicklung durchgemacht. Seit Ende der siebziger Jahre jedoch hat ein Umdenken eingesetzt. Einzelne Stimmen von z.T. prominenten Vertretern der Pastoralpsychologie mahnten eine Rückkehr zu den klassischen und damit auch biblischen Elementen christlicher Seelsorge an.²² Die Frage nach theologischer Begründung und Zusammenhängen wird wieder leichter gestellt. Umgekehrt muß zugestanden werden, daß durch die einseitige Herausstellung psychologischer Einsichten originär biblische Elemente und Positionen wieder neu entdeckt und ernstgenommen wurden, wie z.B. die Bedeutung des Hörens (vgl. Spr 18,13) oder die elementare Haltung der Güte, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit (vgl. Eph 5,10).

2. Belastende Erfahrungen und Befürchtungen gegenüber klassischer oder pietistischer Seelsorge

Seelsorge im Pietismus wird oft fälschlicherweise gleichgesetzt mit der Position der "kerygmatischen Seelsorge" Eduard Thurneysens.²³ Diese ist durch Schlagworte gekennzeichnet wie "Seelsorge als Verkündigung an

21 So die zum Schlagwort gewordene Definition von Dietrich Stollberg, in: ders., *Mein Auftrag - Deine Freiheit*, München 1972, S. 33; ähnlich schon in: ders., *Therapeutische Seelsorge*, München 1969, S. 71: "Pastoral Counseling ist psychotherapeutisch orientierte Lebensberatung im Aktionsraum und Dienste der Kirche."

22 Z.B. Thomas C. Oden, *Unsere neue Freiheit zu lernen*, in: W. Becher, A. V. Campbell, G. K. Parker (Hg.), *Wagnis der Freiheit*. Ein internationaler Kongreß für Seelsorge und Beratung, Göttingen 1981, S. 50-64.

Ein entscheidender Anstoß im deutschsprachigen Raum war H. Tacke (s. Anm. 10). Vgl. die davon ausgehende Diskussion in der Zeitschrift "Wege zum Menschen".

23 S.o. I.b.I.

den einzelnen" und "Kampfgespräch". Obwohl Thurneysen sich vom Pietismus distanzierte, besitzt seine Position dort wegen ihrer geistlichen Konzentration auf das Glaubensgespräch im Zuspruch der Vergebung großes Vertrauen. Entsprechend der Ablehnung der Thurneysenschen Konzeption im Zuge des neuaufkommenden psychologisch orientierten Seelsorgeverständnisses seit Anfang der fünfziger Jahre findet aber auch die Seelsorge im Pietismus wenig Gegenliebe. In der weitgestreuten Literatur zur Seelsorge dieser Zeit scheint es fast eine Pflichtaufgabe gewesen zu sein, sich von einem Seelsorgeverständnis abzugrenzen, das Glaubensinhalte zu vermitteln suche, das aus der Stellung des Belehrenden, Besserwissenden komme und mit frommen Worten die fertige Antwort auf die Not des Ratsuchenden immer schon in der Tasche habe. Tatsächlich konnten vielerorts solche belastenden und enttäuschenden Erfahrungen gemacht werden. Dem Ratsuchenden war so in der Regel wenig geholfen. Wenn die Frage nach der Wirksamkeit seelsorgerlichen Bemühens in den Vordergrund gestellt wird, mußte der "fromme" klassische Seelsorger als Versager erscheinen. Auch war die Frage berechtigt, inwiefern solche Seelsorge "mit dem Thurneysen in der Tasche" gelehrt werden kann. Die theoretischen Anliegen waren klar, aber an der praktischen Durchführung fehlte es. Die humanwissenschaftliche Hypothese, daß wirksame Hilfe unabhängig von der Glaubenseinstellung des Helfers sei, verstärkte die Skepsis gegenüber einer am Verkündigungsauftrag orientierten Seelsorge.

Die Auseinandersetzung in diesen Fragen hat an Schärfe verloren. Auch die Humanwissenschaften wissen um die entscheidende Bedeutung des Vertrauens, das der Ratsuchende zum Seelsorger haben muß. Darüber hinaus kann keine Hilfe wertfrei vermittelt werden. Die geistlichen Werte kommen - wenn auch mit unterschiedlichem Verständnis - schrittweise wieder zur Geltung. Um so wichtiger ist es, daß eine an den Maßstäben der Bibel verantwortete Seelsorge ihr Anliegen beharrlich einbringt und sich des Erbes, in dem sie steht, nicht schämt. Zu diesem Erbe gehört auch der Beitrag Johann Albrecht Bengels.

b. Bengels grundsätzlich positive Einstellung zum Ratsuchenden

Für die neueren Seelsorgekonzeptionen gehört es zur unabdingbaren Haltung des Seelsorgers, daß er dem Ratsuchenden "positive Wertschätzung" entgegenbringt. Damit ist gemeint, daß der Seelsorger vorurteilsfrei, freundlich und ermutigend auf den Ratsuchenden eingeht, "tiefe und echte Anteilnahme" zeigt, "frei von Beurteilungen oder Bewertungen der Ge-

danken, Gefühle oder Verhaltensweisen des Klienten".²⁴ Dagegen haftet an der Seelsorge im Pietismus gerne das Klischee, hochmütig auf den Ratsuchenden oder Hilfebedürftigen herabzusehen und ihn damit im Grunde zu verachten, weil er den vorgegebenen geistlichen Maßstäben nicht genügt habe. Daß Seelsorge im Pietismus damit nicht repräsentiert ist, zeigt sich an eindrücklichen Äußerungen Bengels:

"Ein Seelsorger muß wie eine Gluckhenne sein, welche ihre Küchlein unter ihre Flügel nimmt und es sogar leiden kann, wenn sie ihr auf den Rücken hüpfen. Wahre Vertraulichkeit kann nicht mit Gewalt erzwungen, sondern allein mit Liebe zuwege gebracht werden; ein freundlicher Umgang tut oft viel mehr als alles mögliche Beweisen und Predigen. - Wenn die Sonne brennt, legt der Wanderer von selbst den Rock ab. Es ist besser, wenn eine einzige Taube selbst geflogen kommt, als wenn viele in den Schlag eingetrieben werden."²⁵ Bengel war es wichtiger, dem anderen freundlich und geduldig entgegenzukommen, als durch Prinzipien und Ordnungen zu drängen, wie ihm überhaupt jede Drängerei zuwider war: "Man soll nicht immer an einem Bäumlein herumschnipfeln, es kann darum nicht besser gedeihen"²⁶, sagte er einmal, und er beruft sich damit auf Jesus selbst: "Die Treiberei war nicht des Heilands Art."²⁷

Wie Jesus versucht er zuerst zu sehen, wo der andere positiv angesprochen werden kann: "Man muß niemand ganz verachten. Wenn jemand irgendwo einen Fehler hat, so soll man suchen, ihn zur Erkenntnis und Verbesserung desselben zu bringen. Im übrigen aber, es gehe dies von statten oder nicht, doch ihn von der Seite ansehen, wo er noch brauchbar ist." Bengel gibt also keinen so schnell auf, sondern sucht das zu sehen, was noch werden, was Gott noch aus dem andern machen kann. Indem er fortfährt, spricht er ein Problem an, das in der Gegenwart nicht aktueller sein könnte: "Aber die heutige Welt will lauter ganz vollkommene Leute, daher ist Heuchelei und Verstellung an der Tagesordnung. Wer aber einen Fehler an sich merken läßt, den hält man sogleich für ganz unbrauchbar. Ach, wie ganz anders ist das Verfahren des langmütigen, großen Gottes."²⁸ Gottes "Verfahren" der Barmherzigkeit - das biblische Pendant

24 Rogers, C.R., Klientenzentrierte Psychotherapie, in: R.J. Corsini (Hg.), *Handbuch der Psychotherapie*, Bd. 1, München: Weinheim 1987, S. 481. Die von Rogers propagierten drei Grundeinstellungen des Therapeuten (Echtheit, positive Wertschätzung und einfühlsames Verstehen) sind durch die Untersuchungen seines deutschen Schülers R. Tausch inzwischen zweifelsfrei als für das Gelingen jeder therapeutischen Beziehung grundlegend nachgewiesen. Dies gilt genauso für die Beziehung zwischen Seelsorger und Ratsuchendem.

25 Pastoralgedanken 5, Burk 101.

26 Hauss 14.

27 Hauss 20.

28 Pastoralgedanken 11, Burk 103.

zum modernen Begriff der "positiven Wertschätzung" - ist für Bengel grundlegend, gewissermaßen abbildhaft, daß er selbst den andern so zu sehen versucht, wie Gott ihn sieht. Weitere Zitate bestätigen diese Linie:

"Niemand ist so rau, daß er nicht noch ein weiches Plätzchen hat, wo ihm beizukommen ist."²⁹ Dabei stellt er seine eigene Person und ihren Wert ganz in den Hintergrund. Im Rückblick auf sein Leben bekannte er einmal vor angehenden Pfarrern: "Wenn ich zur Zeit meines Klosterpräzeptorats einen rechtschaffenen Klosterschüler sah, so habe ich ihn immer für höher geachtet als mich selbst; denn ich dachte: Dieser Mensch hat noch nicht so viel versäumt, noch nicht so viel Gnade verschleudert als ich."³⁰ Bedingt durch das tiefe Vertrauen in seinen Herrn und die damit verbundene Gelassenheit, konnte er von sich selbst absehen und war frei von dem allgemeinen Hang, den Wert seines Wirkens am äußeren Erfolg zu messen. Auch erlag er nicht dem Zwang des Schwarz-Weiß-Denkens, sondern vermochte einzelne Unstimmigkeiten und negative Eindrücke vom Ganzen zu unterscheiden:

"Endlich hat ein Seelsorger zu beachten, daß er die Beschaffenheit seiner Gemeinde nicht nach dem Unfuge beurteilen dürfe, den einige böse Buben machen: Denn wenn man auch aus einem Teich nichts als Frösche quaken hört, so folgt daraus doch nicht, daß keine Fische darin sind."³¹ Wenn man alles über einen Kamm schere, komme es eher sogar schlimmer: "Man muß nicht alles ohne Unterschied zu groben Sündern machen, wodurch leicht ein heimlicher Pharisäismus bei den Leuten entsteht, indem jeder denkt: Ich habe eine bessere Einsicht, führe einen rechtschaffenen Wandel, so übel steht es bei mir nicht." Statt dessen komme es darauf an: "Man zeige Unparteilichkeit, Liebe und Mitleid; denn wenn man einen Menschen nur merken läßt, daß man ihn für seinen Mitmenschen halte, so kann man ihm schon sein Herz abgewinnen."³²

c. Bengels verständnisvoller Umgang mit den Ratsuchenden

Das zweite unabdingbare Element in der Haltung des Seelsorgers nach neueren Erkenntnissen ist das "einfühlsame Verstehen" (Empathie). Es geht dabei um die Fähigkeit des Seelsorgers, "die Erfahrungen und Gefühle des Klienten und die Bedeutungen, die sie für ihn haben, genau und sensitiv zu verstehen."³³ Ein Seelsorger kann niemandem wirksam und

29 Hauss 14.

30 Erbauliche Rede vor Stiftern 1748, Burk 77.

31 Pastoralgedanken 28, Burk 111.

32 Pastoralgedanken 27, Burk 109f.

33 Rogers, a.a.O. 476.

umfassend helfen, den er nicht wirklich verstanden hat. Umgekehrt tut sich jeder Ratsuchende schwer, dem Seelsorger zu folgen, wenn er sich von ihm nicht zureichend verstanden fühlt. Solches einfühlerisches Verstehen können wir bei Jesus in noch weit umfassenderem Sinn beobachten, wenn er den Menschen, mit dem er zu tun hat, ganzheitlich "ansieht" und genau das sagt, was diesem entspricht und sein Inneres beleuchtet. Seelsorge im Pietismus unterliegt demgegenüber gerne dem Verdacht der Indoktrinierung. Tatsächlich ist nicht selten zu erleben, daß Seelsorger Antworten auf Fragen geben, die gar nicht gestellt wurden, daß sie antworten, ehe man ausgedredet hat, ihr Urteil schon fertig ist, bevor das Problem genau beschrieben wurde. Aber schon im Buch der Sprüche heißt es: "Wer antwortet, ehe er hört, dem ist's Torheit und Schande" (Spr 18,13). Umgekehrt wird beim leidenden Gottesknecht ausdrücklich die Fähigkeit betont, "mit den Müden zu rechter Zeit zu reden" zu wissen, was eng mit dem jeden Morgen wachen Ohr zusammenhängt, zu "hören, wie Jünger hören" (Jes 50,4).

Von Bengel gibt es einige wenige Aussagen, die auf solche Einfühlsamkeit hinweisen³⁴, auch wenn sie seinerseits nicht ausdrücklich in diesem Sinn gedacht waren. So zeigt z.B. der Hinweis auf die nötige Geduld im Umgang mit schwierigen Zeitgenossen zumindest die passive Seite des Bemühens um Verstehen: "Es gibt Seelen, die, je mehr man auf sie eindringt und sie kennenlernen will, sich nur desto mehr raffinieren: man muß daher auch warten, stille sein, auf's Früchtesehen eine Zeit lang verzichten können."³⁵ Wie oft verhindert ein unterschwelliges Pflichtgefühl, in kurzer Zeit eine sichtbare Wirkung erreichen oder seine "Botschaft", seine Meinung sagen zu müssen, den hilfreichen und verwandelnden Zugang zum anderen! Bengel konnte in dieser Beziehung ganz zurückhaltend sein. Sein Rat, wie man z.B. depressiven Menschen begegnen sollte, kann von den Einsichten moderner Psychotherapie nur unterstützt werden: "Zuweilen trifft man Leute, die nur immer weinen, aber nicht recht sagen können, warum; auch sich darüber beschweren, daß sie ihren Zustand nicht mit Worten ausdrücken können. Solche weise man an, nur brav zu weinen und ihr Herz vor Gott auszuschütten, es sei ja genug, wenn Er sie höre und verstehe."³⁶ So kann er hinter dem, was andere in ihrer Hilflosigkeit und Betretenheit als schlechte Lösung ansehen, das Positive sehen und den Betroffenen gerade von dem Erwartungsdruck seitens der Angehörigen entlasten. Depression ist hier nicht länger das Übel, das man

34 Vgl. S. 58 Anm. 57.

35 Pastoralgedanken 14, Burk 104.

36 Pastoralgedanken 31, Burk 115.

krampfhaft wieder loszuwerden sucht, sondern eine Chance zum Neuwerden vor Gott.

Viele der Einsichten Bengels sind seiner Pädagogik, seinem Umgang mit Kindern und jungen Menschen entwachsen. So sagte er einmal: "Mit Kindern muß man mit Beispielen anfangen, Geschichten zuerst sagen, darnach die Sprüche. Beispiele machen einem Lust, Befehle nicht. Kinder sind mit vielen Erklärungen und andringenden Zumutungen nicht zu überladen, sonst werden sie gegen alles verschlossen und widrig gesinnt. Hie und da bei schweren Stellen und unbekanntem Ausdrücken den Sinn kurz zeigen, ist desto besser."³⁷ So wie er sich in seinen Erwartungen an Kinder ganz auf sie einzustellen, sich ihren Möglichkeiten anzupassen gelernt hat, so fällt es ihm offenbar auch bei erwachsenen Menschen leichter, das Maß realistisch einzuschätzen, das ihnen zugemutet werden kann.

Bengel konnte "herzliches Mitleid" mit jemandem fühlen und auch im Brief zum Ausdruck bringen. Doch hat die Einfühlsamkeit bei ihm auch ihre Grenze: "So bedenklich es ist, bei der Jugend sogleich das Schärfste hervorzusuchen, weil man sich damit so leicht die Wirksamkeit für die Zukunft abschneidet, so ist es doch bei einem solchen Haufen junger Leute, wie ihn ein Klosterpräzeptor um sich hat, zuweilen gut, wenn man das Rauhe ein wenig herauskehrt, nur muß man dabei blicken lassen, daß man es gut meint, und alles innerhalb der Klostermauern bleibt. Aus eben diesem Grunde schreibe ich nicht gerne von den Fehlern der jungen Leute an ihre Eltern."³⁸ Die Grenze des Verstehens findet sich bei ihm letztlich also nicht an der verletzten und wieder herzustellenden Ordnung, sondern an der in Liebe vermittelten Ordnung. Liebe und Strenge finden sich bei Bengel in einer geistlich gegründeten Synthese.

d. Bengels Freiheit und Offenheit

Die dritte Grundbedingung in der Haltung des Seelsorgers nach heutiger Einsicht heißt "Echtheit". Danach ist - im Fachdeutsch formuliert - eine "Therapie am wahrscheinlichsten dann wirksam, wenn der Therapeut in der Beziehung (zum Klienten) das ist, was er ist, ohne sich zu verstellen oder hinter einer Fassade zu verbergen ... Damit ist gemeint, daß dem Therapeuten in seinem Bewußtsein das, was er auf der Ebene seines Erlebens oder innerorganisch fühlt, klar gegeben ist, und daß er es dem Klienten, wenn angemessen, direkt mitteilen kann. Der Therapeut ist also in der

37 Hauss 14.

38 Burk 46.

Beziehung zum Klienten für diesen transparent, verkörpert offen die Gefühle und Haltungen, die im Augenblick in ihm lebendig sind."³⁹ Biblisch gesehen wird diese Haltung durch den Begriff der Wahrhaftigkeit des Seelsorgers abgedeckt. Es wäre verfehlt, dem Ratsuchenden positive Wertschätzung und einfühlsames Verstehen vorzuspielen, nach außen so zu tun als ob, und insgeheim ganz anders über ihn zu denken. Oft hat man dann angestrengt damit zu tun, seine wahren Gefühle zu verbergen, so daß die hörbereite Aufmerksamkeit erst recht beeinträchtigt ist. Der Ratsuchende spürt zudem meist, wenn Aussage und Haltung des Seelsorgers nicht deckungsgleich sind. Vom Seelsorger wird aber zurecht erwartet, daß er voll und ganz hinter dem steht, was er sagt und wie er sich gibt - und dieses sollte eben von Barmherzigkeit und Verständnisbereitschaft gekennzeichnet sein, so wie es bei Jesus selbst an seinen vielen Begegnungen mit einzelnen Männern und Frauen beobachtet werden kann.⁴⁰ Demgegenüber unterliegt pietistische Seelsorge gerne dem Verdacht der Gesetzlichkeit und Verkrampftheit. Ohne Verständnis für den andern und was er anzunehmen fähig ist, käme es den frommen Christen in der Seelsorge nur darauf an, daß dem Wortlaut des Gebotes genüge getan werde. Dabei würden aber auch die eigenen Empfindungen der Unsicherheit und des Erbarmens unterdrückt. Eine solche falsch verstandene Gesetzlichkeit muß freilich bei den Betroffenen seelischen Schaden verursachen. Aber sie entspricht weder der am Neuen Testament orientierten geistlichen Haltung noch dem wesentlichen Anliegen des Pietismus. Wieder liefert Bengel dafür anschauliche Beispiele: So gehörte es, wie einer seiner Biographen sagt, zum Geheimnis der Erziehungskunst Bengels, daß er Freiheit zu gewähren vermochte.⁴¹ Und ein anderer weist auf die Liebe als der tragenden Kraft seiner Seelsorge hin, die keinen verachtete, weil sie nicht die gesetzliche Forderung, sondern die frohe Botschaft der Gnade Christi für arme Sünder zum Thema hat.⁴² Deshalb ist für ihn auch Christsein nicht zuerst durch Bekenntnisinhalte definiert. In großer Weite kann er sagen: "Ein Christ ist ein Mensch, dem der gnädige Gott das Herz abgewonnen hat."⁴³ Deshalb gesteht er den einzelnen ihre Eigenheit zu: "Man muß die Leute nicht nach sich schätzen. Man kann ihnen ja seine Augen, seine Einsicht nicht geben. Die Leute sind so aufgewachsen, ihr Herz ist wie Leder, oft sogar wie Bein. Mir ist vergleichungsweise eine natürliche

39 Rogers, a.a.O. 484.

40 Vgl. z.B. Mt 9,36; Mk 10,14.16.17.20.24.27; Lk 7,13.14.44-50; 19,5-10; Joh 1,45-51; 4,1-29; 5,5-14; 8,3-11; 11,32-44; 21,15-22.

41 Hermann 320.

42 Hauss 21.

43 a.a.O.

Fröhlichkeit noch erträglicher als die Traurigkeit eines ungebrochenen, unbußfertigen Herzens ... Man muß daher den Leuten nicht zu viel zumuten, und ausgelassenes Tanzen und ähnliche Exzesse nicht mit Bitterkeit und allzu großer Gesetzlichkeit zu hintertreiben suchen, überhaupt in dergleichen Dingen keine allgemeinen Regeln geben, sondern einen jeden auf sein Gewissen weisen."⁴⁴ Solche Offenheit hat ihre Weite, aber auch ihre Grenze, wo der Seelsorger selbst schuldig zu werden droht: "Auch den freundschaftlichen Umgang mit Weltleuten bei erlaubten Gelegenheiten soll der Seelsorger nicht vermeiden, nur nicht fremder Sünden sich teilhaftig machen."⁴⁵ Zu dieser Offenheit trägt Bengels vertrauensvolles Gottesbild bei. "Wie sich einer Gott vorstellt, so kann er ihn erfahren. Wer sich ihn mit kindlichem Vertrauen als Vater vorstellt, kommt leicht hindurch, schwerer der, der an ihm nur den strengen Gesetzgeber und Richter hat."⁴⁶ Nicht selten steht bis heute eine einseitig düstere Gottesvorstellung hinter vielen seelischen Nöten und Störungen bei Christen.

Bengel weiß aber auch zu unterscheiden zwischen dem Ratsuchenden, der das weite Herz braucht, und dem, der streng angepackt werden muß: "Wie ein Kind, das auf ebenem Boden läuft, gerade dann fällt, wenn man es beschreit: Falle doch nicht! so ist es, wenn man bei Seelen immer auf *actus reflexos* (Selbstbemühung um deutliches Gefühl seines Gnadenzustandes und seines Wachstums in der Heiligung) dringt. Es gibt solche, deren ganze Sache besteht in *actibus directis* (freiem Handeln aus Glaubens- und Liebesdrang), und die kommen am besten fort, ja man würde sie durch jenes Drängen nur verschüchtern und irre machen. Andere dagegen können es wohl brauchen. Daher muß ein Seelsorger die Gabe der Unterscheidung haben."⁴⁷ Das klärende Urteil fällt Bengel aber nicht von oben herab, sondern als Gleichgestellter, der mit dem anderen zusammen auf Gottes Erlösungstat vertraut: "Man sollte viel vertraulicher miteinander handeln, stets bedenkend, daß man Mitmenschen, Miterlöste vor sich hat!"⁴⁸

e. Bengels Gelassenheit

Hier sollen die modernen Schlagworte "Selbsterkenntnis" und "Selbstanahme" aufgegriffen werden. Auch wenn diese Begriffe manche Mißverständnisse auslösen: Sie sind nicht unbiblisch, gehören sie doch recht verstanden mitten hinein ins Zentrum evangelischen Glaubens. Selbster-

44 Pastoralgedanken 28, Burk 110.

45 Pastoralgedanken 6, Burk 101f.

46 Erbauliche Rede vor Stiftern 1748, Burk 80.

47 Pastoralgedanken 15, Burk 105.

48 Pastoralgedanken 17, Burk 105.

kenntnis ist eine unausbleibliche Nebenwirkung der Begegnung des Menschen mit dem barmherzigen Gott. In Jesus Christus findet er nicht nur Gottes Liebe, sondern zuerst einmal Gottes Wahrheit über sich, eine Wahrheit, die er nicht umdeuten, der er nicht ausweichen kann, will er nicht Gott selbst ausweichen. Er erkennt, wer er ist vor Gott. Indem er nun diese Wahrheit aufnimmt und annimmt, daß gerade darin auch Gottes ihn annehmende Liebe begegnet, nimmt er auch sich selbst an, sich als Menschen vor Gott, der ganz auf dessen Barmherzigkeit angewiesen ist. Nicht länger muß er in der Spannung leben zwischen seiner Selbstverneinung, der üblicherweise als Selbsterkenntnis verstandenen Einsicht, daß er so, wie er ist, vor Gott nicht bestehen kann, und der Angst, daß Gott ihn deshalb auch nicht annehme, obwohl er von seiner Liebe weiß. Nein, Gottes Liebe ist mehr, auch wenn pietistischer Seelsorge gerne vorgeworfen wird, ängstliche Selbst-Verkrampfung und Selbstbespiegelung zu üben. Bei Bengel können wir davon nichts finden:

"An der Selbstkenntnis ist viel gelegen, aber wenn die Erkenntnis Gottes und Christi dazu kommt, so gibt's erst etwas Rechtes und Ganzes. Durch dieses wird jenes erst recht lauter und hell. Jenes wird als eine Zugabe noch gegeben. Wenn man immer nur auf sich sieht, dann hat Gott keine Ehre davon."⁴⁹ "Je mehr sich einer in seine eigenen Gedanken vertieft, desto länger entfernt er sich von dem Ebenbild Gottes, das in Licht und Heiterkeit besteht. Man muß sich je länger je mehr vor seinem eigenen Herzen und geschäftigen Temperament und seiner Phantasie hüten und sich allein an Gottes Wort halten."⁵⁰ Maßgebend für alles eigene Erkennen - auch der eigenen Person - bleibt für Bengel Gottes Wort, nicht menschliche Erfahrung. "Unser ganzes Herz soll Gott ergeben sein, aber wir wollen uns mit der Zergliederung unseres Herzens nicht gar zu genau bemühen, denn das wahre Wachstum wird mehr dadurch gehindert als befördert. Man kann sich mit eigenem geschäftigem Nachdenken ebensowohl abmatten als fördern. Es kommt nicht auf unsere Erkenntnis an. Er allein ist's, der unsere Sache gut macht."⁵¹

f. Bengels methodische Angemessenheit

Die Methodenfrage in der Seelsorge ist umstritten. Der Begriff "Methode" hat für manche von vornherein etwas Anrüchiges an sich, weil er nach Manipulation klingt. Es werde mit einem etwas gemacht, worüber man nicht frei verfügen könne. Dieser Eindruck geht auf das magische Image

49 Erbauliche Rede vor Stiftern 1748, Burk 78.

50 Hauss 21.

51 Bengel/Oe 38.

der Psychologie aus ihrer Anfangszeit zurück. Dem steht der moderne, streng naturwissenschaftlich verstandene Methodenbegriff gegenüber, der an der Nachvollziehbarkeit unter vorgegebenen Bedingungen erfolgreicher Vorgehensweisen orientiert ist, die eine beabsichtigte Wirkung zeitigen sollen. Beide Begrifflichkeiten müssen vor dem zentralen Anliegen der Seelsorge jedoch versagen. Seelsorge kann und will nichts jederzeit unter gleichen Bedingungen Wiederholbares (re)produzieren. Das Ziel der Seelsorge, dem einzelnen Menschen ein neues Leben aus der Barmherzigkeit Gottes zu ermöglichen, ist unverfügbar und damit durch keine Methode zugänglich.

Natürliche menschliche Hindernisse - auch im seelischen Bereich - auszuräumen, erfordert jedoch ein umsichtiges Vorgehen, das ganz auf die Situation und Unverwechselbarkeit des Ratsuchenden zugeschnitten ist. Solches Vorgehen kann auch als Methode bezeichnet werden, weil es Gemeinsamkeiten mit anderen Fällen aufweisen kann. Aber es ist zugleich wie der Betroffene selbst unverwechselbar und nicht einfach machbar. So hat auch die neuere Methodendiskussion gezeigt, daß die methodischen Elemente einer einzelnen Therapierichtung in ihrer Ausschließlichkeit wenig hilfreich sind. Vielmehr bedarf es einer großen Vielfalt verschiedenster Vorgehensweisen, in denen der Therapeut erfahren sein müsse, um je im Einzelfall sich ganz und ausschließlich auf den Ratsuchenden einstellen zu können, so wie es diesem angemessen ist.⁵² Unter solchen Gesichtspunkten erweist sich auch, was in der Art Jesu, auf die Menschen seiner Zeit einzugehen, zunächst als Methodenlosigkeit erscheint, doch als Methodenvielfalt, die zu studieren es sich lohnt.⁵³ Solcher Methodenvielfalt gegenüber hat pietistische Seelsorge dagegen oft den Anstrich, daß sie unter einem Verkündigungszwang stehe. Tatsächlich finden wir auch bei Bengel zunächst eine klare Verkündigungsabsicht: "Die Erfahrung lehrt, daß die Seelen zwar häufig durch den allgemeinen öffentlichen Vortrag heilsamlich verwundet werden, aber der Gnadenrest wird ihnen erst durch individuelles Traktement gegeben, daher darf man die Privatseelsorge ja nicht geringachten."⁵⁴ Privatseelsorge in diesem Sinn ist durchaus zu verstehen als verlängerter Arm der Verkündigung, allerdings einer gewissermaßen individualisierten Verkündigung. Aber die Absicht, ja die Pflicht dazu - ausgehend vom Missionsbefehl - besteht: "Wo man viele und täglich

52 Vgl. M. Dieterich, *Psychotherapie - Seelsorge - Biblisch-therapeutische Seelsorge*, Neuhausen-Stuttgart 1987, S. 51ff. In der modernen Psychotherapie wird von "Breitbandmethoden" gesprochen, vgl. A.A. Lazarus, *Verhaltenstherapie im Übergang. Breitbandmethoden für die Praxis*, München 1978.

53 Vgl. die oben (Anm. 39) angegebenen Beispiele.

54 Pastoralgedanken 8, Burk 102. Die Nähe zur Konzeption Thurneysens ist auffällig.

che Gelegenheit hat, mit den Leuten umzugehen, da läßt es sich am besten tun, daß man einen günstigen Augenblick abwartet. Wo man aber nur selten oder gar nur eine Gelegenheit hat, lasse man sie ja nicht vorbei, ohne ein Zeugnis abzulegen ... Man sei nicht ängstlich, sonst verderbt man viel."⁵⁵ Die letzte Bemerkung zeigt freilich, daß eine Verkündigung, die die Angst zur Wurzel hat, verfehlt ist. Die Verkündigungsabsicht bei Bengel hat einen anderen Wurzelboden, der sich - so ist zu vermuten - in seiner Gelassenheit und Liebe findet.

Damit ist zum andern deutlich, daß verkündigende Seelsorge bei Bengel nichts zu tun hat mit eingleisigem Anpredigen. Die unverwechselbare Situation und Bedürftigkeit des Ratsuchenden wird von ihm angemessen berücksichtigt: "Das eine Mal schweigt man stille und seufzet zu Gott, das andere Mal kriegt man einen Antrieb von Innen und kann dann auch andern einen Stoß mit Nachdruck beibringen."⁵⁶ Hier ist auch nochmals an seine einfühlsame Weise, auf depressive Menschen einzugehen, zu erinnern.⁵⁷

Bengel versucht auch nicht, alles von vornherein fromm zu erklären oder übernatürliche Kräfte verantwortlich zu machen. "Ich spare die geistlichen Motive so lang, als ich mich mit natürlichen und vernünftigen Gründen behelfen und die Sache bestreiten kann; und das nicht aus einem Pelagianismus (aus Überschätzung des Guten, das der Mensch von Natur hat), sondern aus Respekt vor den geistlichen Motiven, weil sie mir so köstlich und venerabel sind."⁵⁸

Deutlich ist, daß Bengel das seelsorgerliche Gespräch nicht treiben läßt, sondern gezielt steuert. Nicht das Gespräch als solches ist schon hilfreich, sondern das gelenkte Gespräch, in dem die dem Ratsuchenden angemessenen und für ihn nötigen Inhalte zur Sprache kommen, aber so, daß er wie von selbst darauf kommt: "Man suche den Seelen, von denen man einige Hoffnung hat, in solchen Augenblicken beizukommen, da sie in keiner Verwirrung stehen; auf Unartige aber muß man immer mit dem Worte Gottes setzen. Man muß suchen, auf eine angenehme Manier den Diskurs anfänglich durch gleichgültige Gespräche dahin zu leiten, daß die Leute endlich selbst antworten, was sie nicht eigentlich gefragt worden."⁵⁹ Die gezielte Gesprächsführung sieht auch Bengel gefährdet durch ein unterschwelliges Herrschaftsbemühen des Seelsorgers. Das demütige Gebet baut hier Brücken: "Überhaupt lassen sich die Leute eher beschuldigen,

55 Pastoralgedanken 9, Burk 103.

56 Pastoralgedanken 29, Burk 111.

57 s.o. S. 52 Anm. 34.

58 Wächter II 128, Hermann 322.

59 Pastoralgedanken 9, Burk 102f.

wenn man sie im Gebete vor Gott stellt, als wenn man sie nötigen will vor Menschen und zumal, wenn allerlei Leute es mit anhören, ihr Sündenbekenntnis auszusprechen."⁶⁰ So läßt auch Bengels Vorgehensweise in der Seelsorge etwas erkennen von der methodischen Offenheit und Vielfalt, die sich eigentlich aus der Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit des einzelnen Menschen ergibt. Sie geht bei Bengel so weit, daß selbst der Lösungsweg bei jedem wieder anders aussehen kann. Nur das Ergebnis - und damit ist letztlich das Seelenheil, das Leben aus Gottes Barmherzigkeit gemeint - muß stimmen: "Ich lasse einer jeden Seele ihren Glaubensgrund: Wenn auch die Vordersätze schwach oder gar falsch sind, wenn nur der Schluß richtig ist. Es ist wie bei einem Kind, das über den Stubenboden gehen soll, und es hält sich an seinem eigenen Rock; wenn es nur fortkommt, so mag man ihm diese vermeinte Beihilfe wohl lassen."⁶¹

g. Bengels Originalität

Seelsorge im herkömmlichen Sinn vermittelt nicht selten den Eindruck, als ginge es um die Durchsetzung genau festgelegter Einstellungen und Verhaltensweisen, als ob der Ratsuchende in eine Schablone gezwängt werden solle. Dahinter steht die Achtung ethischer Normen, die als Gottes Wille aus der Bibel abgeleitet werden. Jedoch muß die Beachtung des Willens Gottes nicht zwangsläufig zur Gesetzlichkeit und noch weniger zur Uniformität führen. Die Einheit der Gemeinde Jesu findet sich gerade in der Vielfalt ihrer Glieder, die in dieser Vielfalt aber einander zugeordnet sind und sich gegenseitig ergänzen. So ist auch in der Seelsorge die Originalität des einzelnen als von Gott gegeben zu achten und in ihrer gemeindlichen Einbindung sehen zu lernen. Es geht nicht darum, ihn auf eine bestimmte Linie einzuschwören, sondern ihn zu selbständigem, eigenverantwortlichem Denken und Handeln im Glauben zu ermutigen und zu befähigen. Jeder steht und fällt seinem Herrn. Auffälligerweise ist solche Weite gegenüber der Unterschiedlichkeit einzelner auch schon im frühen Pietismus zu finden. Bengel bietet dafür einprägsame Beispiele.

"Der Einblick in die große Schar seiner Schüler mit ihren mannigfachen Charakterköpfen zeigt, daß Bengel seinem Grundsatz treu blieb, sich niemand zu einem Muster aufzudrängen, und seine Leute nicht nach einem 'Modell' zu formen, daß er aber eines begehrte: sie so vor die Wirklichkeit Gottes und seiner ewigen Welt zu führen, daß sie zu selbständigem Glaubensleben erwachten und damit ihrerseits wieder zu Zeugen der Of-

60 Pastoralgedanken 31, Burk 113.

61 Pastoralgedanken 18, Burk 105.

fenbarung wurden für die Welt."⁶² Bengel selbst sagt: "Man soll sich niemand zum Modell aufdrängen und keinen zu seinem Modell annehmen", und: "Ich dränge mich niemand auf."⁶³ Deshalb konnte er auch die Eigenart des anderen stehen lassen: "Es gibt gute Seelen, die von Natur sehr ängstlich und schüchtern sind und also auch in geistlichen Dingen in allem sehr skrupulös und furchtsam. Andere wieder sind so, daß sie guten Muts und ohne alle Ängstlichkeit über manches hinübergehen und dennoch treu sind und nach ihrer Erkenntnis handeln. Dies muß man fein unterscheiden und nicht alle mit einerlei Maß messen."⁶⁴

Bengel legte Wert auf einen eigenständigen Glauben, der - allerdings mißverständlich - heute mündiges Christsein genannt wird. Eine dauernde Bevormundung im Sinne von Vorgaben und Anordnungen dessen, was geboten ist oder ansteht, ist solchem Glauben nicht dienlich: "Wo wahres Leben ist, das erhält sich selbst. Wenn man so immer an ihm dinglet, so verlassen sie sich darauf, werden träge und lassen sich tragen; wie denn träge von tragen kommt. - Christus sagte seinen Jüngern: Es ist euch gut, daß ich hingehe. Und auch jener Kämmerer aus Mohrenland wurde von dem Apostel verlassen, nachdem er getauft war."⁶⁵

Bengels Achtung vor der Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit des einzelnen wirkte sich nicht nur gegenüber dem Ratsuchenden aus. Auch für sich selbst nahm er sie in Anspruch - und zwar nicht nur im Blick auf seine Stärken, sondern auch auf seine Grenzen. Er sah sich selbst nicht als den einzig richtigen Seelsorger⁶⁶ an und gestand anderen zu, daß sie es ebenso gut, wenn nicht noch besser machen konnten. Sein Wert vor Gott war dadurch nicht geschmälert: "Ein Seelsorger kann an alledem, was Gott durch einen Seiner Diener ausrichtet, ein Labsal haben, wenn er in Demut sich ebenso darüber freut als ob es durch ihn geschehen wäre."⁶⁷ Damit verstand er sich selbst als ein Organ im Gesamtorganismus des Leibes Jesu, das seine ihm gesetzte Aufgabe erfüllt und gleichzeitig nur leben und arbeiten kann, weil die anderen Organe dies auch tun.⁶⁸ "Je dürrer nun mein Land ist, desto mehr freut es mich, wenn ich andere so wacker dahergrünen, blühen und Frucht tragen sehe an sich selbst als auch um der

62 Hermann 343.

63 Bengel/Oe 15.

64 Roessle VI 137.

65 Pastoralgedanken 15, Burk 104f.

66 Bengel verstand unter einem "Seelsorger" nicht nur speziell den geistlichen Berater und Begleiter, sondern allgemein das Hirtenamt eines Pfarrers mit all seinen Aufgaben und Verantwortungsbereichen. Dies schließt nicht aus, daß er die spezielle Seelsorge auch als eine Aufgabe einzelner Gemeindeglieder, theologischer "Laien", ansieht (s.u. III.g).

67 Pastoralgedanken 2f, Burk 99.

68 Vgl. das Bild vom Leib und seinen Gliedern in 1Kor 12,12ff.

Hoffnung willen, daß ihr Überfluß durch reichen Ertrag und Fürbitte meinen Mangel erstatten werde."⁶⁹

h. Bengels Wissen um seine Möglichkeiten und Grenzen

Der herkömmlichen Seelsorge wird gerne vorgeworfen, daß sie sich mit zu wenig Sachverstand an Probleme heranmache und daher zwangsläufig scheitern müsse. Als Alternative dazu erscheint dann die professionalisierte Seelsorge mit einer speziellen und längerfristigen Ausbildung in Analogie zur säkularen Psychotherapie. Die Kompetenz eines Seelsorgers hängt jedoch nicht nur von der Ausbildung, sondern mehr noch von seiner Zuständigkeit, theologisch gesprochen von seiner Vollmacht ab. Vollmacht ist nicht zuerst eine Frage des Wissens, der Erfahrung, der Einstellung, des Vertrauens oder von methodischem Handwerkszeug, sondern des Wirkens des Heiligen Geistes. Der Heilige Geist ist die entscheidende Größe, die den Gebrauch der einzelnen Fähigkeiten und Faktoren, welche das Gelingen eines seelsorgerlichen Gespräches beeinflussen, leitet.

Unter diesem Gesichtspunkt findet auch ein professionell ausgebildeter Seelsorger immer wieder seine Grenzen. Genauso kann der Laienseelsorgere nicht für alle und alles zuständig sein. Vollmacht ist biblisch gesehen eine verliehene und zeitlich begrenzte, auf keinen Fall absolut verfügbare Gabe. Damit muß auch ein bevollmächtigter Seelsorger rechnen. Die Ursachen für das Mißlingen eines seelsorgerlichen Gespräches sind deshalb nicht nur im vielleicht vermeintlichen Widerstand des Ratsuchenden zu suchen, auch nicht nur in der fehlenden oder eingeschränkten Vollmacht, sondern auch im eventuell mangelnden Bemühen des Seelsorgers, angemessen auf den Ratsuchenden einzugehen. Die Vollmachtsfrage darf nicht zur Selbstrechtfertigung des Seelsorgers mißbraucht werden. Wo der Seelsorger seiner Verantwortung jedoch nachzukommen sucht, dient sie zugleich zur Entlastung. Im Unterschied zur säkularen Psychotherapie steht eine biblisch begründete Seelsorge nicht unter einem vom Erfolgsdenken bestimmten Leistungszwang. Der eigentlich Handelnde in der Seelsorge ist und bleibt Gott selbst. Im Zusammenhang der angesprochenen gottgewollten Originalität des Ratsuchenden wie des Seelsorgers kann letzterer deshalb auch zu seinen Grenzen stehen.

Bengel hat die Grenzen seines persönlichen Bemühens wie die entlastenden Chancen des Glaubens wahrgenommen. Seine Grenzen dienen jedoch nicht zur Entschuldigung: "Das Bekennen der Schwächen ist sehr gut, doch muß man nicht darauf sitzen bleiben, wie es manchen geht, die

klagende Leute werden."⁷⁰ Gerade vom Glauben her versucht er weiterzukommen: "Vernunft greift etwas bei dem Schwersten an und will alles entdecken und aushecken. Der Glaube greift es bei dem Leichten an und kommt mit dem Einfältigen durchs Schwere hindurch. Man muß sich niemals vornehmen: Diese Sache will ich ganz erschöpfen, sondern um Gottes willen arbeiten und dann mit Gelassenheit warten, was Gott zeigen und offenbaren will."⁷¹ Dabei ist jeder falsche Ehrgeiz fehl am Platz: "Kann man etwas verbessern, so tut man es, wo nicht, so hält man sich auch nicht dabei auf. Man vergleiche sich daher nicht mit denen, die es besser, sondern die es schlechter haben."⁷²

Gegenüber einer ausschließlich wissenschaftlich begründeten methodischen Kompetenz hätte Bengel seine Bedenken gehabt: "Wo man das natürliche Licht der Vernunft zu sehr erhebt, da setzt man auch die natürlichen Kräfte des Willens zu hoch ein, und das gibt dann ein Vertrauen auf eigene Kraft, was ein leidiger Charakter der gegenwärtigen Zeiten ist."⁷³ Mehr noch, schon damals hat sich Bengel einer den heutigen humanistischen Tendenzen entsprechenden Relativierung geistlicher Anliegen in der Seelsorge entgegengestellt: "Wo die Gnade überwältigt wird und die Natur allein den Platz bekommt, da hält man weder die Gemeinschaft mit Christus noch die Wirkung des Heiligen Geistes für nötig, sondern meint, an einer Ehrerbietung gegen den Schöpfer und Meister aller Dinge genug zu haben, so daß der Christ und der Türke bald vollends Glaubensbrüder werden oder vielmehr samt den Heiden im Unglauben zusammenschmelzen."⁷⁴ Und: "Gott bringt uns nicht durch das Wissen, sondern durch den Glauben wieder zu sich. Die Vernunft hat wohl eine Spur von dem Meister aller Dinge, aber ... ohne das Licht der Hl. Schrift bleibt dem Menschen sowohl sein Ursprung als sein Ziel, und die Mittel, zum Ziel zu gelangen, verborgen, ob er sich auch noch so viel Weisheit einbildete."⁷⁵ Unter der Voraussetzung des Glaubens jedoch konnte Bengel sich alle Mühe geben und sein ganzes Wissen und Können einsetzen - und war zugleich frei von Leistungs- und Erwartungsdruck, weil er Gott als dem eigentlich Verantwortlichen vertraute: "Man tut, was man suaviter (mit Freudigkeit) tun kann, und das andere überläßt man dem großen Hirten und denkt mit Moses: Habe denn ich das Volk empfangen und geboren?"⁷⁶

70 Roessle VII 45.

71 Bengel/Oe 28.

72 Pastoralgedanken 3, Burk 100.

73 Roessle VI 39.

74 Roessle VI 40.

75 Brief an Graf M., Burk 135.

76 Pastoralgedanken 14, Burk 104.

III. Wichtige Anstöße aus der Seelsorgepraxis Bengels

Ging es in Teil II um Hinweise, daß Bengel als Seelsorger durchaus auch den Anforderungen heutiger Seelsorge standhalten könnte, so sollen nunmehr Stichworte aufgegriffen werden, die heutiger Seelsorge gut anstünden, wieder beachtet zu werden. Bengel hat dazu bedenkenswerte Beispiele gegeben.

a. Berufungs- und Führungsgewißheit

"Ein Seelsorger soll seiner Sache, d.h. seiner Berufung zum Amt der Veröhnung, sowie der Wahrheiten, die er prediget, göttlich gewiß sein. Er soll sozusagen seinen geistlichen Geburtsbrief aufweisen können."⁷⁷ Bengel geht es mit dieser Aussage nicht um die pietistische Bekehrungsgeschichte. Nicht die Person mit ihrer Erfahrung soll in den Mittelpunkt gestellt werden. Vielmehr geht es um die biblisch begründete Perspektive der Vergewisserung durch den Rückblick auf Gottes Tun in der biblisch bezeugten Heilsgeschichte, in die sich auch der einzelne heute hineinnehmen läßt. Dabei hat die persönliche Erfahrung keinen Heilswert, aber sie unterstützt die vertrauensvolle Hingabe, besonders in der Anfechtung, und entsprechend das Vertrauen, das der Seelsorger beim Ratsuchenden findet.

Solche Berufungsgewißheit bewahrt den Seelsorger vor einem Mißbrauch der Machtposition, die ihm mit dem Amt der Seelsorge gegeben ist. Deshalb ist grundsätzlich darauf zu achten, daß kein Seelsorger sich selbst beruft. Selbstkritisch sollte er seine Motive daraufhin prüfen. In diesem Sinn gilt es zu sehen, daß Gewißheit nicht zur Sicherheit, zum persönlich verfügbaren Machtpotential und damit zum Hochmut wird. Geistliche Gewißheit, wie Bengel sie anspricht, erwächst aus dem Staunen darüber, daß Gott gerade ihn, den Seelsorger, gebrauchen will. Berufung stellt auf einen Weg. Der Seelsorger soll ihn gehen. Dazu muß er ihn aber in seiner Richtung wie in seinen Grenzen kennen- und bejahen lernen: "Wie einer geführt wird, so gehe er, nur nicht über seinen modum hinaus ... In der Liebe des Heilands muß ein Christ sein Reglement (Gesetz) haben."⁷⁸ Die "Liebe des Heilands" stellt jedoch keine eindeutig bestimmbare Größe dar. Der Seelsorger wird der eigenen Entscheidung damit nicht enthoben. Für Bengel wird freilich das Zumutbare und Ertragbare in dieser Liebe zu einem Maß der Barmherzigkeit, die auch für die Lebensführung gilt: "Wann Gott uns einen rauhen Weg führt, so müssen wir daran.

77 Pastoralgedanken 1, Burk 98; "Seelsorger" meint hier zuerst das Hirtenamt des Pfarrers (vgl. oben Anm. 66), dann aber auch jeden, der Seelsorge ausübt.

78 Erbauliche Rede vor Stiftern 1748, Burk 80.

Läset er aber die Wahl zwischen zwei Wegen, davon der eine rauh, der andere eben ist, so nehmen wir diesen lieber und versuchen also Gott nicht."⁷⁹ Was der Seelsorger an sich selbst als barmherzige Führung erfährt, wirkt sich entsprechend aus auf die seelsorgerliche Begleitung bei Lebensentscheidungen.

b. Zielbewußtsein

Wohl durch den Einfluß eines mißverstandenen nicht-direktiven Seelsorgerverständnisses im Zusammenhang eines schon als solches therapeutisch wirksamen Gespräches⁸⁰ wirken manche seelsorgerlichen Gespräche heute eher ziellos. Ein Verzicht auf direktive Weisungen ist jedoch nicht gleichbedeutend mit Ziellosigkeit. Seelsorge im christlichen Sinn kann grundsätzlich auf eine geistliche Zielsetzung nicht verzichten, muß diese aber nicht zwanghaft in jedem Einzelgespräch - noch dazu mit Aufforderungscharakter - herausarbeiten. So kann auch Bengels Aussage verstanden und ernstgenommen werden als Erinnerung an das Ziel, das es im Dickicht aller zu klärenden Fragen und Probleme nicht aus dem Auge zu verlieren gilt: "Ein Seelsorger soll vor allem den Weg der Seligkeit deutlich vortragen, die Buße fein lieblich vorstellen als eine freundliche Einladung, den Irrweg zu verlassen, und auf den rechten Weg umzukehren."⁸¹ Auch die bei Bengel wohl häufiger vorkommende direktive Form, die auch für das moderne Konzept der nuthetischen Seelsorge⁸² steht, hat je nach Situation ihren berechtigten Platz im Seelsorgegespräch. Die Originalität des Ratsuchenden braucht deshalb nicht mißachtet zu werden.

c. Demut

Es steht dem Seelsorger nicht gut an, sich selbst zu wichtig zu nehmen. Gott ist auf ihn nicht angewiesen, um wirken zu können. Auch kann ein Seelsorger noch vom Ratsuchenden lernen. "Wen Gott zu etwas brauchen will, der muß demütig sein"⁸³, sagte Bengel einmal nach einem Gespräch mit dem Separatisten Seitz, dessen selbstherrliche Einstellung, besser zu sein als die Kirche mit ihren Mißständen und sich deshalb von ihr lösen zu müssen, er nicht nachvollziehen konnte und wollte. Deshalb hielt er sich auch mit seiner eigenen Person, so weit es ging, zurück. Seinen eigenen

79 Bengel/Oe 45.

80 Vgl. J. Scharfenberg, *Seelsorge als Gespräch*. Zur Theorie und Praxis der seelsorgerlichen Gesprächsführung, Göttingen 1972; S. 12.19.26.35ff.

81 Pastoralgedanken 4, Burk 101.

82 Nach J.E. Adams.

83 Pastoralgedanken 38, Burk 120.

Lebenslauf verfaßte er ausdrücklich in der Absicht, übertriebenen Darstellungen entgegenzuwirken und die einfache Wahrheit herauszustellen: "Ich wünsche hiebei, daß kein Mensch von mir einen einzigen Gedanken fassen möge, der die Wahrheit überschritte, und daß allein die Erbarmung Gottes an mir, als an einem ihrer Gefäße, den Ruhm behalte. Mein ganzes Christentum bestehet darin, daß ich meines Herrn Jesu Christi Eigentum bin, und daß ich eben dies allein für meinen einzigen Ruhm und für alle meine Seligkeit halte."⁸⁴

Es gibt auch eine aus dem Hochmut geborene Demut, die diese zur frommen Leistung macht. Bengels Demut kam aus der Tiefe des Leids und der Anfechtung. In schwerer Krankheitszeit hatte er den Tod vor Augen und gemerkt, daß er letztlich entbehrlich ist: "Ich weiß jetzt aus einer neuen Erfahrung, wie gar nichts ich bin, und wie wenig schade es um mich gewesen wäre, wenn ich gestorben wäre."⁸⁵ Jeder weitere Schritt aus solcher Tiefe weiß mehr von Gottes Erbarmen als es die gründlichsten theologischen Lehrbücher vermitteln können.

d. Brüderlichkeit

Bengels Achtung vor der Originalität des anderen wie seiner eigenen befähigte ihn nicht nur dazu, die Leistung des anderen zu würdigen, sich sogar mit darüber zu freuen, "als ob es durch ihn geschehen wäre",⁸⁶ sondern selbst daran Anteil zu nehmen und Bruderschaft zu üben. Auch heute wirkt es nach wie vor irritierend, wenn akademisch ausgebildete Pfarrer sich besser dünken als andere, die z.B. über den zweiten Bildungsweg ins Pfarramt gekommen sind, oder sich von Zusammenkünften einfacher Christen zu Gebet, Bibellese, Glaubensgesprächen usw. zurückhalten oder sogar untereinander entzweit sind und kaum miteinander sprechen. "Immer ist es eine bedenkliche Sache, wenn Pfarrer keine brüderliche Gemeinschaft mit andern wahren Christen zu unterhalten sich bemühen."⁸⁷

e. Persönlichkeit

Ein nicht unbeträchtlicher Teil der Wirkung eines Seelsorgers hängt mit seiner Persönlichkeit zusammen. Die Not heutiger Seelsorge kann in diesem Sinn auch verstanden werden als Hinweis für mangelnde geistlich begründete Persönlichkeiten unter den Christen. Persönlichkeit wird man nicht von Geburt, sondern durch die Prägungen im Lebenslauf, teils wie-

84 Vita, Keller 30.

85 Brief an Reuß v. 27.7.1727, Burk 64.

86 Pastoralgedanken 2f, Burk 99.

87 Pastoralgedanken 7, Burk 102.

derum vermittelt durch prägende Persönlichkeiten. Bengel war eine solche Persönlichkeit und wirkte entsprechend auf seine Schüler in der Denkendorfer Zeit. Die Erziehungsaufgabe färbt auch auf die Seelsorge ab und umgekehrt. Die geistliche Prägung, die der Erzieher und Seelsorger weitergibt, ist abhängig von seinem geistlichen Erleben, von manchem Ringen in Leid und Anfechtung, wo es darum geht, zu Gottes Wirken ein Ja zu finden. "Was bei meinem Aufzug in Denkendorf in der ersten Nacht zwischen Gott und mir vorgegangen, hat bei mir einen guten Grund meines Aufenthalts daselbst gegeben."⁸⁸

Weil er durch solches Ringen in sich gefestigt wurde, konnte er den jungen Menschen als Vorbild dienen, ohne sich aufzudrängen, so daß man sogar von ihm sagte, ihm sei "die Ewigkeit auf die Stirn geschrieben". So gern mancher ihm darin nachstreben würde, der Weg dazu führte auch für Bengel durch viel Leid. So konnte er im Blick auf die Lebensführung vieler Christen sagen: "Also führt Gott seine Heiligen: Wenn er sie will zu Ehren bringen, dann legt er sie in den Staub; wenn er sie will heilen, dann schlägt er sie; wenn er sie will zum Leben führen, dann tötet er sie; wenn er ihnen gütig ist, dann verstellt er zuweilen sein Angesicht. Er führt sie zur Ehre durch Schande, zum Leben durchs Schwert, durch Angst zur Freude; ja, wenn er will in den Himmel führen, dann geht er mit ihnen den Weg durchs finstere Tal und durch die Hölle."⁸⁹

f. Nüchterne Zurückhaltung

Gegenüber der heute zunehmend verbreiteten Tendenz, sichtbare und wunderhafte Auswirkungen des Glaubensgeschehens herauszustellen, hätte Bengel zur Nüchternheit gemahnt. Auch das seelsorgerliche Geschehen, zumal dort, wo Schuldbekennnisse ausgesprochen werden, ist nicht zuerst ein Vorgang in aller Öffentlichkeit. Zu leicht werden emotionale Wirkungen und Glaubensinhalte miteinander verwechselt. "Der Glaube ist in seinem Anfang etwas gar Zartes, er erstarkt leichter durch freies Handeln aus Glaubens- und Liebesdrang, als durch Selbstbemühung um deutliche Gefühle. Doch bleiben diese Gefühle auch nicht aus, aber je weniger der Mensch dazu beiträgt, um so lauterer sind sie."⁹⁰ Nicht die öffentliche Bestätigung fördert das geistliche Leben, sondern das vertrauensvolle und gehorsame Ausüben, das nicht zuerst nach den Reaktionen der Leute fragt. "Die Fortschritte im geistlichen Leben bestehen dann nicht sowohl in einem innerlich fühlbaren Zuwachse als vielmehr in einer ordentlichen

88 Vita, Keller 32.

89 Roessle VII 70.

90 Hauss 21f.

Tätigkeit, da man sein Licht durch Berufstreue, sorgfältigen Lebenswandel, Mildtätigkeit leuchten läßt."⁹¹

g. Laienseelsorge

Ein bis heute für den Pietismus wesentliches Merkmal ist das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, eine Grundforderung der Reformation. Die heutige Professionalisierung der Seelsorge wirkt diesem reformatorischen Anliegen entgegen. Es sollte in der evangelischen Kirche deshalb selbstverständlich sein, dem Trend zur Professionalisierung zu wehren und auch "Laien" zur Seelsorge zu ermutigen. So konnte Bengel deren Wirken dankbar anerkennen: "Die größten Handlungen der Gerechtigkeit geschehen nicht durch Juristen, die tapfersten Thaten nicht durch Soldaten, die größten Kuren nicht von Medizinnern, so auch die wichtigsten Seelenkuren nicht von Pfarrern. Ein Jeder thue, was er kann."⁹² Dahinter steht Bengels demütige Erfahrung der Praxis Pietatis. Mit etwas mehr Zutrauen und Lernbereitschaft unter solchen Christen, die eine gewisse Bereitschaft und Fähigkeit zur Seelsorge mitbringen, könnte der großen Not in unseren Gemeinden etwas entgegengewirkt werden.⁹³ Selbst jene, die keinerlei seelsorgerliche Fähigkeit an sich zu erkennen meinen, sollten sich der Seelsorge, wo sie darauf angesprochen werden, nicht von vornherein entziehen, sondern getrost geben, was sie zu geben vermögen, und abgeben, wo sie an ihre Grenzen stoßen.

h. Gelebter Glaube

Für den Seelsorger sollte der christliche Glaube keine fremde Welt darstellen, mit der er nur über den Kopf verkehrt. Bengel betont: "Der Glaube ist ein Leben des Herzens aus dem Wort der Gnade."⁹⁴ Nicht die dogmatischen Glaubensinhalte stehen an erster Stelle, sondern das persönliche Ergriffensein vom barmherzigen Gott. So kann Bengel wunderbar definieren: "Ein Christ ist ein Mensch, dem der gnädige Gott das Herz abgewonnen hat."⁹⁵ Zu solchem Glauben will Bengel auch den Seelsorger und in der Seelsorge ermutigen und beim Einüben helfen: "Das köstlichste Werk aber ist und bleibt der Glaube, und der wird durch Glauben gelernt, geübt und gestärkt, wie man das Gehen, Reden, Schreiben usw. durch Gehen,

91 Hauss 22.

92 Burk 516f, Mälzer 111.

93 In diesem Sinne versteht sich das Ausbildungsangebot der Deutschen Gesellschaft für Biblisch-therapeutische Seelsorge (vgl. M. Dieterich, Anm. 52).

94 Roessle VII 12.

95 Hauss 21.

Reden, Schreiben lernt. Der Unterschied ist nur der, daß das Gehen natürlich ist. Der Glaube aber überläßt sich der Wirkung des Geistes im Wort ohne eigene unruhige Bewegung."⁹⁶

Gelebter Glaube ist für Bengel kein unruhiger Aktivismus, durch den leicht die eigenen, noch so gut gemeinten Interessen in den Vordergrund zu stehen kommen. "Man soll im Geistlichen nicht gar zu geschäftig sein, damit man Gott auch Raum lasse. Sonst können wir sein Werk nicht unterscheiden von unserer Hände Arbeit. Die gute Intention macht's nicht aus."⁹⁷ Nüchtern sieht Bengel die unlauteren Motive, die sich mit den echten Anliegen unbemerkt vermischen: "Auch die, die im Stand der Gnade stehen, haben die fünfte Bitte des Vaterunsers noch nötig. Es ist wegen des Fleisches immer noch so viel Unlauterkeit, Unvollkommenheit, Unart und Hinfälligkeit vorhanden, daß sie immer wieder etwas abzubitten haben. Daher finden sich bei manchen Gläubigen noch solche unerkannte Fehler, die ihnen erst auf dem Sterbebett aus großer Gnade vollends aufgedeckt werden."⁹⁸ Dem Seelsorger tut die selbstkritische Prüfung deshalb gut.

i. Klare schriftgebundene Verkündigung

Manche seelsorgerlichen Nöte heute wären wahrscheinlich erst gar nicht entstanden, wenn sie nicht mit tiefgreifenden Mißverständnissen grundlegender Glaubensvorstellungen verbunden wären. Solche Mißverständnisse sind zum Teil berechtigt auf eine einseitige Verkündigung zurückzuführen. Die Ausübung der Seelsorge in der christlichen Gemeinde muß von daher Hand in Hand gehen mit einer klaren, unmißverständlichen und Mißverständnissen vorbeugenden Verkündigung. "Je mehr hie und da Anstalt gemacht wird, daß der ganze klare Text der Heiligen Schrift allen und jedem bekanntgemacht werde, desto gewisser bekommen sie einen völligen Bericht und Begriff von dem, was Gott an uns hat gelangen lassen."⁹⁹

Seelsorge wird freilich nicht erst dort erforderlich, wo die Diskrepanz zwischen Glaubensvorstellungen und der belastenden Realität unerträglich und unüberbrückbar wirkt - auch wenn diese Situation heute eher den Regelfall darzustellen scheint. Vielmehr bildet sie schon die naheliegende Brücke zwischen allgemeiner Verkündigung und persönlicher Bezugnahme. In diesem Punkt hat das Thurneysensche Konzept der verkündigenden

96 Brief v. 20.2.1747 an Theologiestudenten im Tübinger Stift, Roessle VI 133.

97 Wächter III 34.

98 Roessle VII 45.

99 Roessle VI 30; "der ganze klare Text der Hl. Schrift" ist hier selbstverständlich qualitativ und nicht quantitativ zu verstehen!

Seelsorge nach wie vor eine große Berechtigung und stellt eine Art Verlängerung klassischer Überzeugungen dar. Auch Bengel konnte es entsprechend zum Ausdruck bringen: "Die Erfahrung lehrt, daß die Seelen zwar häufig durch den allgemeinen öffentlichen Vortrag heilsamlich verwundet werden, aber der Gnadenrest wird ihnen erst durch individuelles Traktement gegeben, daher darf man die Privatseelsorge ja nicht geringachten."¹⁰⁰ Heute liegt der Akzent eher umgekehrt auf der Privatseelsorge, aber auch der etwas erweiterten Gruppenseelsorge. Das Vertrauen in die Wirksamkeit der allgemeinen Verkündigung scheint demgegenüber eher geschwunden. Bengels Anliegen ernstnehmen hieße, beide, Verkündigung und Seelsorge, gleichberechtigt nebeneinander wieder zur Geltung zu bringen und Gottes Wort und dem Wirken des Heiligen Geistes etwas zutrauen.

IV. Fazit

a. Korrektur des überkommenen Bildes pietistischer Seelsorge

Sicher kann der Eindruck, den Bengels Aussagen seelsorgerlicher Art machen, nicht verallgemeinert werden. Bengel steht stellvertretend für den Pietismus in seinen Anfängen. Er steht besonders für die württembergische, mehr integrative Ausrichtung des Pietismus. Auch seine Einstellungen zur Seelsorge und wie er sie praktisch ausgeübt hat, können als für sein pietistisches Umfeld kennzeichnend angesehen werden. Aber eine Bewegung wie der Pietismus in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist selten einlinig und keineswegs deckungsgleich mit einem ihrer Repräsentanten. Deshalb kann auch Bengels Seelsorge nicht für den Pietismus insgesamt in Anspruch genommen werden. Sie macht aber deutlich, daß Seelsorge im Pietismus durchaus auch offen, weitherzig, verständnisvoll und befreiend sein konnte. Das Bild herkömmlicher Seelsorge im Pietismus muß deshalb differenziert werden. Sicher hat es im Pietismus und seiner Seelsorgepraxis manche Schattenseiten gegeben und gibt es sie bis heute. Aber nicht der Pietismus als ganzer kann dafür verantwortlich gemacht werden. Gerade weil der Pietismus sich vorrangig als eine Bibelbewegung versteht, liegt darin auch für die Seelsorge im Pietismus eine jederzeit aktualisierbare Chance. Es zeigt sich, daß dort, wo die Schrift in Ehrfurcht ernstgenommen wird und man von der Schrift her korrekturbe-

100 Pastoralgedanken 8, Burk 102.

reit bleibt, auch der Umgang mit anderen Menschen nicht von Engstirnigkeit, Sturheit und autoritärem Verhalten gekennzeichnet sein muß.

Sowenig deshalb Seelsorge im Pietismus des 18. Jahrhunderts mit der Darstellung der Seelsorge Bengels zureichend charakterisiert ist, so wenig lassen sich Fehlhaltungen und enttäuschende Erfahrungen aus der Seelsorge im heutigen Pietismus verallgemeinern. Auch heute finden sich prägende und im Segen wirkende Gestalten, die ihre Kraft und ihre Weisung aus der Schrift holen und deren Tun vor Gott mehr Wert ist als die Tätigkeit angesehener Experten. Auch an ihnen zeigt sich allerdings die aller wirksamen Seelsorge zugrundeliegende Haltung der positiven Wertschätzung, des einfühlsamen Verstehens und der Echtheit, die aus ihrer Christusbeziehung erwächst und ihre Persönlichkeit vom Hören auf die Schrift geprägt hat.

Allerdings können wir vor der Tatsache die Augen nicht verschließen, daß wir angesichts neuer Herausforderungen in unseren gesellschaftlichen Umständen mit unseren seelsorgerlichen Fähigkeiten in vielen Fällen schnell am Ende sind und nicht mehr weiter wissen. Die zunehmende Zahl psychisch kranker Menschen auch unter Christen stellt heute vor eine neue Aufgabe, die wir in geistlicher Haltung im Hören auf das Wort aufnehmen müssen. In Verbindung mit einem sorgfältigen Prüfen dessen, was die Humanwissenschaften als Hilfestellung bieten, lassen sich so Wege finden, die unser bisheriges Verstehen erweitern und Gottes Liebe in Jesus Christus auch denen gegenüber zu vermitteln vermögen, die wir sonst vorschnell aufgegeben hätten. Weil Gott alle Dinge möglich sind (Mt 19,26), haben wir auch in Grenzfällen der Seelsorge die Hoffnung nicht aufzugeben.

b. Keine Idealisierung Bengels

Selbstverständlich lassen sich Grundlinien und Praxis der Seelsorge Bengels nicht vorbehaltlos auf unsere Gegenwart übertragen. Dazu war seine Zeit und Situation doch von zu unterschiedlichen Umständen bestimmt. Kaum werden wir heute etwa Bengels monarchistische Einstellung übernehmen wollen. Auch kann er bei allen Klagen über die Mißstände der damaligen Zeit fast zu selbstverständlich davon ausgehen, daß die Pfarrer und sonst geistlich gesinnte Menschen sich davon nicht beeinflussen lassen. Angesichts heutiger bedrückender Erfahrungen mit Depression auch unter Christen erscheint es aber etwas idealistisch, anzunehmen, daß der Glaube, wenn er nur recht geübt wird, mit den Lebensfragen fertig zu werden imstande sei.

Natürlich wären solche Fehlhaltungen im Idealfall nicht zu erwarten. Aber welcher Christ ist so ideal, daß er ohne Fehler wäre? Der Wunsch, dem dogmatischen Maß zu entsprechen, kann leicht dazu führen, die nüchterne Wirklichkeit nicht ernstzunehmen oder im falschen Licht zu sehen. Gerade darin findet sich ein Wurzelpunkt mancher psychischer Störungen. Die Wahrhaftigkeit nach außen sollte der Ehrlichkeit vor sich selbst und Gott angemessen sein. Bengels entlarvende Aussage "Aber die heutige Welt will lauter ganz vollkommene Leute, daher ist Heuchelei und Verstellung an der Tagesordnung. Wer aber einen Fehler an sich merken läßt, den hält man sogleich für ganz unbrauchbar. Ach, wie ganz anders ist das Verfahren des langmütigen, großen Gottes",¹⁰¹ ist hier auch kritisch ihm selbst gegenüber anzuwenden, zumindest gegenüber dem subjektiven Eindruck, den er auf manche seiner Zeitgenossen gemacht hat. Aber auch im Pietismus heute ist dieses Wort nach wie vor aktuell und wert, beachtet zu werden.

Weiter läßt sich beobachten, daß Bengel keineswegs ganz frei davon war, seine an sich selbst gemachten Erfahrungen zu verallgemeinern und seine persönliche, zurückhaltende Art auch andern als Regel zu empfehlen. Hier kann er sogar zu sich selbst in Widerspruch geraten, wenn er einerseits zu Wahrhaftigkeit und Offenheit untereinander rät, um der Heuchelei und dem Pharisäismus entgegenzuwirken, und andererseits es für "Klugheit im Umgang" hält, "das, was man nicht kann, sein eigenes Unvermögen zu verbergen und zu bedecken".¹⁰² Sicher kann dies mit einer auch im seelsorgerlichen Sinn brauchbaren Weisheit zusammenhängen. Aber dem Mißverständnis fehlender Kompetenz wird damit doch Vorschub geleistet.

Trotz seiner betonten und glaubwürdigen Demut erwecken auch manche seelsorgerlichen Briefe Bengels den Eindruck, daß er als der Seelsorger doch der ist, der es besser weiß, der von oben herab belehrt. Die von Scharfenberg beklagte autoritäre Struktur herkömmlicher Seelsorge¹⁰³ findet sich somit auch bei Bengel und sicher in der Mehrzahl seelsorgerlicher Beziehungen im Pietismus und darüber hinaus. Nur - welcher Seelsorger heute ist von solchen Fehlhaltungen ganz frei? Umgekehrt legitimiert eine bewußte Methodenvielfalt auch ein autoritäres oder - besser gesagt - autoritatives Vorgehen in der Seelsorge in diesen entsprechenden und es erforderlich machenden Umständen. Seelsorge bleibt auch für den Seelsorger ein fortwährender Lernprozeß, nicht nur den andern, sondern auch sich

101 Pastoralgedanken 11, Burk 103.

102 Roessle VI 64.

103 Scharfenberg, J., a.a.O., S. 19.

selbst vertrauend loszulassen in die Hand des gnädigen Gottes und immer neu sich auf den Weg zu machen.

c. Korrektur und Rückkehr zu den Leitlinien des Wortes in unserer heutigen Seelsorgepraxis

Damit ist deutlich, daß der Rückblick auf Bengel als Seelsorger keine Bengel-Renaissance in der Seelsorge anstoßen soll. So wie Bengel selbst nicht wollte, daß er jemandem zum Modell wird, so kann es auch heute nicht darum gehen, ihn zu kopieren. Ein solcher persönlichkeitsorientierter Rückblick kann und will jedoch Anstöße geben. Unsere gegenwärtige Praxis ist und bleibt korrekturbedürftig. Wer sich auf dem bisher Erreichten ausruhen zu können meint, verfällt einer Illusion. Die Geschichte geht weiter und bleibt dabei die Geschichte, die Gott schreibt und in der sein Wort nach wie vor wegweisend ist. Hilfen für die Gegenwart finden sich jedoch nicht nur in der Zukunft, sondern auch in der Vergangenheit. So lohnt es sich, das aufzunehmen und zu pflegen, was sich nicht nur bei Bengel, sondern durch die ganze Geschichte der christlichen Gemeinde hindurch als hilfreich und ermutigend für den einzelnen wie für die ganze Gemeinde erwiesen hat: Seelsorge tut sich dort leichter, ihrem von Gott gesetzten Auftrag nachzukommen, wo sie sich durch das biblische Wort den Weg weisen und ebnen läßt. Dafür hat uns Bengel mit seinem "Leben unter dem Wort" ein einprägsames Beispiel gegeben.

Claus-Dieter Stoll

Die Bedeutung der Pädagogik in der theologischen Ausbildung

I. Fremdes Feuer?

Wenn wir nach der Pädagogik in der theologischen Ausbildung fragen, dann ist das durchaus kein alltäglicher Gedanke. Zwar haben die Sozialwissenschaften in der Theologie allgemeinen Eingang gefunden (die Psychologie vor allem in der Seelsorge und Exegese, die Soziologie als Neuentdeckung der Umwelt des NT und der Exegese und die Pädagogik als eigenständiger Zweig in der Religionspädagogik), aber mehr im Sinne der Übernahme sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse in die theologische Wissenschaft, sowohl was die Methode als auch was den Inhalt angeht.

Es stellt sich damit die berechtigte Frage, ob nicht fremdes Feuer auf die Altäre Gottes geholt wurde.

Die evangelikale Theologie steht dieser Entwicklung mit Recht skeptisch gegenüber, weil auf diesem Wege der biblischen Offenbarung fremde Methoden wie auch fremde Inhalte übergestülpt werden.¹

Es kann also nicht darum gehen, beliebige sozialwissenschaftliche Erkenntnisse in die theologische Ausbildung zu übernehmen (wie es in der Seelsorge und Religionspädagogik geschehen ist), als vielmehr darum, sich den gegenwärtigen Herausforderungen zu stellen, die mit diesen Wissenschaften verbunden sind.

Die Sozialwissenschaften gehören zu den Populärwissenschaften, die starken Einfluß auf die Volksmeinung haben.

Da die Gemeinde Jesu Teil des Volkes ist, steht sie ebenso unter diesem Einfluß. Es stellt sich damit eine doppelte Aufgabe:

1. Es gilt, die herrschenden sozialwissenschaftlichen Meinungen ideologiekritisch zu hinterfragen, d.h. welche Weltanschauung bzw. welche Ideologie steht hinter der jeweiligen Meinung oder hinter sog. wissenschaftlichen Ergebnissen?
2. Wir sind aufgefordert, positive Ergebnisse der Sozialwissenschaften im christlichen bzw. biblischen Sinne aufzugreifen, auszuwerten und nutzbar zu machen, d.h. aus der Abwehrhaltung gegenüber einer ideologischen Überfremdung zur eigenen positiven Entfaltung zu kommen.

Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen: Aus der pränatalen For-

¹ Es sei hier nur auf die Bücher von E. Drewermann verwiesen, der nicht nur einzelne ntl. Aussagen mit der tiefenpsychologischen Methode auslegt, sondern den gesamten christlichen Glauben.

schung wissen wir, daß das Leben im Mutterleib bereits im frühesten Stadium seiner Entwicklung (später natürlich noch mehr) beeinflussbar ist. Psychische Belastungen der Mutter, Spannungen in der Familie, ein unausgeglichener Lebensstil u.a.m. können das werdende Leben im Mutterleib beeinflussen und schädigen.² Daraus ergibt sich die Folgerung, daß man nach den soziologischen Bedingungen und den pädagogischen Maßnahmen fragen muß, damit die besten Voraussetzungen für die vorgeburtliche Entwicklung des Kindes gegeben sind.

An diesem Beispiel können wir sehen, daß ein Grundwissen der Sozialwissenschaften eine wertvolle Ergänzung zur theologischen Ausbildung ist.

Begründung: Die Psychologie versucht, die Bedingungen der Entwicklung des menschlichen Lebens zu erklären (= innere Entwicklung des Menschen), die Soziologie, die Voraussetzungen der verschiedenen sozialen Gruppen und ihre Wirkung auf das Zusammenleben der Menschen zu erfassen (= äußere Entwicklung des Menschen), und die Pädagogik fragt nach Wegen der Einflußnahme auf die innere wie äußere Entwicklung des menschlichen Lebens im Blick auf wünschenswerte und zu erreichende Ziele.

Ich beschränke mich in meinen Ausführungen auf die Notwendigkeit der *Pädagogik* in der theologischen Ausbildung.

II. Die pädagogische Situation der Gegenwart

Wir stehen vor einem doppelten pädagogischen Problem der Gegenwart:

1. Dem Kind, bes. dem Kleinkind, wird so gut wie alles erlaubt, bzw. alle Freiheiten gelassen. Disziplin und Ordnung sind heute keine Erziehungsmittel mehr.
2. Die Eltern wollen auf keine Vorteile des gesellschaftlichen Lebens verzichten. Sie nehmen dabei keine Rücksicht auf die Kinder.

Ein Beispiel dafür ist der Bericht des international bekannten Kinderchirurgen Wolfgang Maier. Er stellt fest, daß die Zahl der Unfälle von Kindern ständig zunimmt. Maier führt das auf die Fahrlässigkeit der Eltern in der Erziehung zurück.

*"Immer mehr Kinder werden das Opfer fahrlässiger Erwachsener ...
Wir können nicht länger grob fahrlässige Verhaltensweisen der Er-*

2 Aus der umfangreichen Literatur nenne ich hier nur Th. Verny/J. Kelly, *Das Seelenleben des Ungeborenen*, München 1981; jetzt auch als Ullstein TB Nr. 34167.

wachsenen unkritisch hinnehmen. Wir müssen verhindern, daß gesunde Kinder krank gemacht werden."³

Dieses Beispiel hat uns in die unmittelbare Problematik der heutigen Erziehungsschwierigkeiten geführt. Ich möchte das an drei Aspekten aufzeigen:

a. Die Situation der Familie

Wir sprechen heute davon, daß die Familie in eine *Krise* geraten sei. Manche sind sogar der Meinung, daß die Familie im Begriff ist, sich aufzulösen.⁴

Die Zahl der Kinder in der Familie ist rückläufig⁵, die Erwerbstätigkeit der Mütter, bes. mit kleinen Kindern, nimmt zu⁶, ebenso die Scheidungsraten⁷, die Zahl der "Ein-Eltern-Familien" ist gewachsen⁸ und die alternativen Lebensformen ebenfalls, also die nichtehelichen Lebensgemeinschaften.⁹

Wir haben einen starken Bedeutungswandel in Ehe und Familie zu verzeichnen. Die Stabilität von Ehe und Familie geht zurück. Es findet eine Umstrukturierung im Sinne der Pluralisierung von Familienformen statt. Neben der "normalen Familie" gibt es alleinerziehende Eltern, Stieffamilien, Wiederverheiratung und nichteheliche Partnerschaften. An dieser Situation kann die Gemeinde Jesu nicht achtlos vorübergehen. Es reicht auch nicht aus, apologetisch die intakte Familie zu betonen. Vielmehr gilt es zu fragen, wie wir unmittelbar helfen können und was langfristig notwendig ist, damit die Familie aus der Krise herausgeführt wird. Hier muß nicht nur theologisch, sondern auch pädagogisch gearbeitet werden.

3 Zitiert nach der Rhein-Neckar-Zeitung vom 26./27. Okt. 1991.

4 Dazu: R. Pettinger, Auflösung der Familie? Zur Diskussion einer beliebten These. In: *Pädagogik* Heft 7/8 1991 S. 10ff. zitiert: Pettinger Päd.

5 "Die Geburten betragen 1988 nur noch 65,2 % der des Jahres 1965 ... Der Anteil der Haushalte mit Einzelkindern an der Gesamtheit der Haushalte mit Kindern betrug 1988 51,9 % ... Der Anteil der kinderlosen Ehen ist kontinuierlich gestiegen: Sind früher etwa 10 % der Ehen lebenslang kinderlos geblieben, bleibt jetzt etwa jede fünfte Ehe kinderlos." Pettinger, Päd. S. 12; weitere Statistik dort.

6 "Für die Mütter heißt die Alternative nicht mehr Kinder/Familie oder Erwerbstätigkeit; sie sind vielmehr auf der Suche nach Vereinbarkeit von Familie und Erwerbstätigkeit." Ebd. S. 13.

7 Jede 3. Ehe wird geschieden, das sind über 100.000 Scheidungsfälle jährlich. Experten schätzen, daß jedes zweite Kind nicht in der Familie erwachsen wird, in die es hineingeboren wurde. Nach H. Gieseke, Päd. S. 6.

8 "Der Anteil der Ein-Eltern-Familie ist von 1970 bis 1982 von 7,7 % auf 11,4 % und von 1982 bis 1989 auf gut 17 % (davon 1/6 Männer) gestiegen; und auch die Zahl der Ein-Personen-Haushalte hat sich in den letzten 21 Jahren fast verdoppelt: 5,4 Mill. lebten 1969 ohne Familie und ohne Partner, 1990 waren es bereits 9,8 Mill., was eine Steigerung von 83 % bedeutet." R. Winkel, Päd. S. 16.

9 "Zwischen 1972 und 1988 ergibt sich ein Anstieg von nahezu 600 %", Pettinger, Päd. S. 11.

b. Die Situation der Schule

Schule und Familie stehen in einer engen Beziehung zueinander. Familienprobleme haben unmittelbare Auswirkungen auf die Schule.

Lehrer klagen immer häufiger über Disziplinschwierigkeiten und Kommunikationsprobleme nicht nur mit Schülern, sondern auch mit den Eltern.

Wer selber Kinder in der Schule hat, weiß, daß das Interesse der Eltern sich ausschließlich auf die Noten bezieht, während Erziehungsfragen ausgeklammert werden. Dies ist unter anderem auch eine Folge der Bildungsreform der 60er Jahre, wo der problemorientierte Unterricht eingeführt wurde und Erziehung nicht mehr zur Aufgabe der Schule gehört. Inzwischen hat man das als Fehlentwicklung erkannt. Die Schule soll wieder erziehen, aber sie steht vor schier unüberwindlichen Schwierigkeiten und Problemen, die sowohl den Lehrer selber betreffen, der sich nicht mehr als Erzieher versteht¹⁰, als auch die Eltern, die nicht wissen, wie sie erzieherisch reagieren sollen.

Die Tendenzen sind eindeutig¹¹:

- Kinder versagen zunehmend unter dem Leistungsdruck.
- Der psychische und physische Gesundheitszustand nimmt ständig ab (Funktionsstörungen, Haltungsschäden, Übergewicht, Magersucht, Allergien, Hyperaktivität u.a. Schäden und Auffälligkeiten).
- Gewalt durch Kinder und Jugendliche nimmt zu.

Die Statistik spricht eine deutliche Sprache. Ca. 20 % der Kinder haben psychische Schäden, 10-15 % leiden an gravierenden emotionalen Schäden und psychosozialer Vernachlässigung, jeder vierte 12-13jährige trinkt gelegentlich/regelmäßig Alkohol, unter den 15-20jährigen gelten ca. 3 % als alkoholabhängig, und ca. 6 % der Jugendlichen haben mit harten Drogen Erfahrungen gemacht.

Die Literatur zum Thema Schülerverhalten, Aggression in der Schule, Schülerkriminalität, Schülerberatung u.a.m. nimmt ständig zu.¹²

10 Vgl. dazu L. Mauermann (Hg.), *Lehrer als Erzieher*, Donauwörth 1987 und S. Bäuerle (Hg.), *Der gute Lehrer*, Stuttgart 1989.

11 Vgl. zum folgenden O. Winzer, *Schule im Blickpunkt* 2/90, S. 6ff.

12 O. Speck beschreibt die Situation mit folgenden Worten: "Die gegenwärtige Erziehungskrise läßt sich aber auch an den veränderten gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen objektivieren. Sie haben zu einer verbreiteten Rat- und Hilflosigkeit der zur Erziehung beauftragten Personen, vor allem der Eltern und Lehrer, geführt. Normative Unsicherheiten, Überforderungen, Widersprüchlichkeiten, Ängste, Resignation und Kapitulation sind die Folgen." *Chaos und Autonomie in der Erziehung*, München/Basel 1991 S. 12 zitiert: Speck. Weitere Titel, die sich mit dieser Fragestellung beschäftigen: S. Bäuerle (Hg.), *Kriminalität bei Schülern*, 2 Bd, Stuttgart 1989; S. Bäuerle (Hg.), *Schülerfehlverhalten*, Regensburg 2. Aufl. 1988; K. Ulich, *Schule als*

Christen können dieser Situation nicht tatenlos zusehen. Es gilt, die vielen verschiedenen Möglichkeiten auszuschöpfen, um Einfluß zu nehmen. Vor allem die Elternarbeit an der Schule ist von den christlichen Eltern weitgehend ungenutzt. Es ist erstaunlich, mit welcher Hilflosigkeit christliche Eltern sich an der Schule bewegen. Entweder verhalten sie sich völlig passiv der Schule gegenüber (geben aber bei Schwierigkeiten in der Erziehung der eigenen Kinder der Schule die Schuld), oder sie sind wie alle übrigen Eltern nur an den guten Noten der Kinder interessiert (gibt es Konflikte und Schwierigkeiten, verhalten sie sich genauso kommunikationsunfähig wie die nichtchristlichen Eltern). Andere wieder gehen auf Konfrontationskurs, wenn aus ihrer christlichen Sicht Lehrinhalte oder schulische Situationen nicht bejaht werden können. (Die Konfrontation erfolgt oft kontraproduktiv, indem dem Lehrer vorgeworfen wird, er würde unbiblische Inhalte unterrichten, aber es werden keine Hilfen und Lösungen angeboten.)

Die Aufgabe der Gemeinde ist es, den Eltern Hilfestellung zu geben.

c. Die Situation der Jugend

Die Situation der heutigen jungen Generation ist so komplex, daß ich hier nur einen Gedanken herausgreifen kann, der uns in besonderer Weise pädagogisch herausfordert: Der gesellschaftliche Wertwandel.¹³

Wir erleben gegenwärtig eine starke Verschiebung der *Pflicht- und Akzeptanzwerte* (wie Ordnung, Gehorsam, Leistung, Fleiß, Anpassung, Einfügung, Disziplin, Opfer u.a.m.) zu den *Selbstentfaltungswerten* (wie Freiheit, Unabhängigkeit, Gleichberechtigung, Emanzipation u.a.m.).

Das bleibt nicht ohne Folgen für die Persönlichkeitsentwicklung der Kinder und der jungen Menschen. Otto Speck schreibt:

"Unter dem Einfluß sozio-kultureller Veränderungen, insbesondere als Folge eines grundlegenden Wertewandels und einer pluralen Sozialisation, ist Erziehung in ein kritisches Stadium getreten. Die Auswirkungen erstrecken sich von gravierenden Verunsicherungen bis zur völligen Wirkungslosigkeit von Erziehung. Sie äußern sich so

Familienproblem? Frankfurt 1989; H. Lukesch, W. Nöldner, H. Peez (Hg.), Beratungsaufgaben in der Schule, Basel/München 1989; N. Havers, Erziehungsschwierigkeiten in der Schule, Weinheim 1978.

13 Vgl. dazu H. Klages, Die Jugend im gesellschaftlichen Wertwandel, in: Jugend. Beiträge zum Verständnis und zur Bewertung des Jugendproblems, hrsg. v. H. Rabe, Universitätsverlag Konstanz 1984 S. 95ff. – Zur Situation der Jugend heute sei noch auf zwei Veröffentlichungen hingewiesen: H. Bertram, Jugend heute. Die Einstellungen der Jugend zu Familie, Beruf und Gesellschaft, München 1982 und M. du Bois-Reymond/M. Oechsle (Hg.), Neue Jugendbiographie? Zum Strukturwandel der Jugendphase, Opladen 1990.

wohl in auffallend kritischen Entwicklungsverläufen als auch in generalisierbaren kritischen Zuständen in den verschiedenen Erziehungsfeldern."¹⁴

Eine der gravierendsten Folgen des sozio-kulturellen Wandels ist die Zunahme an *Identitätskrisen* des jungen Menschen wie auch des Erwachsenen. Die Entkoppelung aus bisher üblichen sozialen Normen, geschlossenen Traditionen und einheitlichen Lebensordnungen zur *offenen pluralistischen Gesellschaft*¹⁵ stellt den einzelnen in ein hohes Maß an "personaler Selbstentfaltung".¹⁶

Die Folge ist die Zunahme an Individualismus und Konzentration auf sich selbst. Das eigene Ich wird absolut gesetzt. Es kommt zu einer Verschiebung von der Nächstenliebe zur Selbstliebe. Der junge Mensch kommt in eine Anspruchs- und Erwartungshaltung. Alles wird an der eigenen Befindlichkeit gemessen.¹⁷

Damit kommt es zu einem Wechsel von einer geschlossenen Identität zur "multiplen Identität".¹⁸

Wir stehen vor der Frage, ob das klassische Muster der Identitätsfindung, wie es E. Erikson formuliert hat, heute noch zutrifft. Erikson definierte die Ich-Identität als *Übereinstimmung von Selbstbild* (Selbsteinschätzung) und *Fremdbild* (Beurteilung der eigenen Person durch andere).

In einer offenen, pluralistischen Gesellschaft ist diese Ich-Identität nicht mehr ohne weiteres möglich, die gesellschaftliche Basis dafür ist abhanden gekommen. Der junge Mensch begegnet uns zunehmend als hilfloses, isoliertes Einzelwesen, "*das nicht so recht weiß, wo es hingehört, und ängstlich in die Zukunft blicken muß*".¹⁹

14 A.a.O. S. 16.

15 "Aufwachsen heute bedeutet nur mehr für einen verschwindend kleinen Teil, in lokalen und dichten sozialen Kontrollnetzen mit geschlossener weltanschaulicher (religiöser) Sinnggebung und klaren Autoritätsverhältnissen und Pflichtkatalogen groß zu werden." H. Freud, zitiert nach: Risiken des Heranwachsens. Probleme der Lebensbewältigung im Jugendalter. Materialien zum 8. Jugendbericht Bd. 3, Deutsches Jugendinstitut, Weinheim/München 1990 S. 19; zitiert: Materialien Bd. 3.

16 Speck a.a.O. S. 20.

17 "Eine bloße Orientierung am eigenen Selbst ist letztlich Ausdruck einer Mißachtung des anderen, seiner Würde, seines unaustauschbaren inneren Wertes. Die Achtung der Würde des Menschen erweist sich als Grundlage humanen Zusammenlebens und Handelns. Sie setzt Autonomie voraus, d.h. das Sich-selbst-einbinden in das verbindlich Rechte, also in das gute Ziel der Moral. Willkür des Selbst ist also nie Autonomie. Die soziale Entkoppelung des Selbst führt zugleich zu einer eigenen, also inneren Entkoppelung. Das Kind, das keine hinreichend haltgebende Umwelt erfährt, gewinnt keinen eigenen inneren Zusammenhalt, keine Balance zwischen Ich und Über-Ich, zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip. Bei einer entsprechenden eigenen Dynamik entläßt sich diese innere Ungebundenheit oder Ungehaltenheit in Angriffe gegen andere - oder gegen sich selbst." Speck a.a.O. S. 26.

18 Materialien 3 a.a.O. S. 26ff.

19 Beathge, Materialien 3 a.a.O. S. 28.

Eine pluralistische Gesellschaft erfordert also eine "multiple Identität", die Bernd Guggenberger so beschreibt:

"Wenn die Erfahrung der Welt zwangsläufig in ein pluralisiertes Bewußtsein mündet, dann wäre auch das Streben nach Eindeutigkeit eine verfehlte Festlegung, eine Fessel, der virtuoson Weltteilhabe hinderlich! Wer sich in wechselnden Sinnsystemen bewegen, sich unter divergenten Lebensaspekten bewähren muß, der darf sich nicht mit zuviel 'Identität' belasten; d.h., er darf sich nicht festlegen, sondern muß beweglich bleiben, offen und anpassungsfähig. Deshalb mißtraut er der Gravitation der Ideen und Ideale, der Gedanken und Gefühle, der Tugenden und Theorien."²⁰

Heiner Keupp spricht von einer *Patchworkidentität*.²¹ Ich möchte lieber von einer *offenen Identität* sprechen, d.h. der junge Mensch hat keine eigene Identität mehr, er findet sie jeweils nur in der sozialen Gruppe, der er gerade angehört. Er ist gewissermaßen in seiner Identität vom sozio-kulturellen Umfeld abhängig. Der junge Mensch lebt somit in einer *permanenten Identitätskrise*.

Wie begegnen wir dieser Situation?

Es ist zu wenig, wenn wir nur klagend auf den verderblichen Zustand der Gesellschaft hinweisen oder gar dem jungen Menschen vorhalten, dem Zeitgeist verfallen zu sein. Damit helfen wir ihm nicht.

Wir stehen vor einer doppelten Herausforderung:

1. Wie können wir dem jungen Menschen helfen, daß er von einer "offenen Identität" wieder zu einer gesunden "Ich-Identität" findet? Hier ist erzieherische Nachholarbeit am jungen Menschen nötig, sowohl in der Gemeinde wie auch in der Ausbildung und im Studium.
2. Wie verhalten wir uns dieser gesellschaftlichen Herausforderung gegenüber? Finden wir uns damit ab oder können wir in unseren christlichen Familien und Gemeinden dem etwas entgegensetzen?

III. Ursachen der Erziehungsschwierigkeiten

Fragen wir nach den Ursachen der Erziehungsschwierigkeiten, dann können wir vor allem vier nennen:

20 Materialien 3 a.a.O. S. 30.

21 Ebd.

a. Der soziale Entkoppelungsprozeß

Speck gibt folgende Definition:

*"Wir verstehen darunter ein kritisch zu beurteilendes Loslösen von Verhaltensstilen, von Personen oder von sozialen Gruppen aus einem lebensförderlichen, humanen (normativen) Zusammenhang oder Kontext. Eine entkoppelte Einheit ist eine sozial isolierte Einheit mit interaktional und innerpsychisch isolierender und/oder destruktiver Wirkung."*²²

Soziale Entkoppelungen beinhalten den Verlust von Verbindungen, die für die eigene Lebensgestaltung und Lebensfestigung wichtig sind, z.B. die Auflösung der Bindung zwischen Mutter/Vater und Kind oder von tragenden Traditionen und geschlossener Umwelt, die Geborgenheit und Heimat geben. Soziale Entkoppelungen werden weitgehend als Verlust und Defizit wahrgenommen und führen in die Isolation und Vereinsamung, vor allem aber in ein Defizitverhalten. Der Mensch hat immer den Eindruck, daß er zu kurz kommt, ihm etwas vorenthalten wird und andere von ihm etwas erwarten, was er nicht leisten kann.

b. Individualisierung

Eines der markantesten Kennzeichen der pluralistischen Gesellschaft ist die Individualisierung des Menschen. Individualisierung bedeutet das Herauslösen aus historisch sozialen Bindungen (z.B. Familie) und der Verlust an *"traditioneller Sicherheit in Bezug auf Handlungsweisen, Leitnormen und Glauben"*.²³

Die Einzelpersönlichkeit mit ihren Freiheitsrechten *"und Interessen auf Kosten der Gemeinschaft und der Bindungen an ihre Normen"* wird überbetont.²⁴ Damit wird die Bereitschaft geschwächt, sich in Gemeinschaften einzuordnen und berechnete Autoritätsforderungen anzuerkennen.²⁵

Dieser Individualismus führt zu einem *"unendlichen Regreß von Selbstbefragung, Selbstvergewisserung und Selbstverunsicherung"*.²⁶

Uneingeschränkte Selbstbestimmung wird zum Leitideal, jede Bindung wird als Einengung des persönlichen Spielraums angesehen. Strenge, Ordnung und Disziplin wird als inhuman und autoritär empfunden, Nachgiebigkeit und Toleranz als besonderes Kennzeichen von Menschlichkeit.²⁷

22 A.a.O. S. 47.

23 Ebd. S. 49.

24 Brezinka, W., *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, München/Basel 1986 S. 19; zitiert: Brezinka.

25 Ebd. S. 21.

26 Speck a.a.O. S. 49.

Die ganze Gesellschaft ist von dieser Individualisierung durchdrungen und bestimmt: der Arbeitsprozeß (Konkurrenzdenken auf dem Arbeitsmarkt), der Lebensstil (Angst, etwas zu verpassen, Erlebnis- und Freizeitindustrie) und die normative Orientierung. (Es kommt zu neuen Bindungen: Der Mensch ist bildungsabhängig, versorgungsabhängig, massenmedienabhängig, arbeitsmarktabhängig u.a.m.) Die moderne Gesellschaft erzeugt einen hohen Individualisierungsdruck.²⁸

Damit wächst die Angst vor Versagen. Die Angst führt wiederum zu verstärkter Selbstreflexion, Sehnsucht nach personaler Selbstentfaltung und erfülltem Leben. Lasch spricht von einer "Kultur des Narzißmus"²⁹, Beck von "einer Art Egoismus-Fieber"³⁰. Hitzler kommt zum Ergebnis:

"Wir sind darauf angewiesen, die 'Drehbücher' unseres individuellen Lebens selber zu schreiben, die 'Landkarten' für unsere Orientierung in der Gesellschaft selber zu zeichnen, über unsere Biographie, unsere Persönlichkeit, unser Selbstverständnis selber 'Regie zu führen'. Unser Tages- und Lebenslauf ist gleichsam eine unstete und manchmal auch unsichere 'Wanderung', die wir so durch eine Vielfalt von Lebens-Welten unternehmen. Wir modernen Menschen sind nicht mehr 'zu Hause' in einem stimmigen Sinn-Kosmos, wir ähneln eher Vagabunden (oder allenfalls Nomaden) auf der Suche nach geistiger und gefühlsmäßiger Heimat."³¹

c. Pluralisierung des Lebens

"Der Pluralismus unserer Gesellschaft ist vor allem ein Pluralismus der Wertungen und der moralischen Normen. Die Orientierungskrise ist in erster Linie eine Krise der Moral. Es bestehen verschiedene Moralen nebeneinander, die von den Menschen verschieden viel fordern. Dabei haben jene Lehren die größte publizistische Unterstützung, die die Rechte, die Freiheiten und die Ansprüche des Einzelnen betonen."³²

27 "Der Individualisierungsprozeß, der im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft von Anbeginn angelegt war, hat in seiner Dynamik mittlerweile unsere Gesellschaft ganz durchdrungen und alle gesellschaftlichen Schichten erfaßt." H. Keupp, Materialien 3, S. 18.

28 "Die Menschen müssen heute durchschnittlich mehr Entscheidungen treffen, mehr Informationen verarbeiten und mehr Wandel bewältigen als zu früheren Zeiten, ob sie dies wollen oder nicht. In diesem Sinn ist Individualisierung notwendige Kompetenz für Modernität. Zugleich aber verlieren frühere soziale Sicherheiten in Familie und Gemeinde, Berufswelt und Kultur an Beständigkeit und Verlässlichkeit." W. Zapf, Materialien 3, S. 19.

29 Materialien 3, S. 20.

30 Zitiert nach Speck, a.a.O., S. 50.

31 Materialien 3, S. 18.

32 W. Brezinka a.a.O. S. 50.

Pluralismus bedeutet, in einer Welt zu leben mit einer Vielzahl von Angeboten, Ansprüchen, Anschauungen, Meinungen, Werten, Lebensordnungen u.a.m., die gleichwertig nebeneinanderstehen bzw. miteinander in Konkurrenz liegen. Das gilt sowohl für weltanschauliche als auch für religiöse, moralische, wirtschaftliche, politische, ökologische und andere Fragen.

Diese Situation gilt es zu erkennen, um zu verstehen, in welcher schwieriger Lage sich erzieherisches Handeln befindet.

Das übliche Sozialisationsmuster funktioniert in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr, denn was in der einen Familie gilt, wird in der anderen abgelehnt. Selbst innerhalb einer Familie gibt es keine einheitlichen Leitmuster. Das gleiche gilt für die Schule, den Arbeitsplatz, die gesellschaftlichen Beziehungen u.a.m. Die pluralistische Gesellschaft steht in der Gefahr, ein "*Pluralismus der Individuen*"³³ zu werden, die eine "*multiple Persönlichkeit*" schafft.³⁴

d. Das widersprechende Normensystem³⁵

Eine pluralistische Gesellschaft mit ihrem Individualisierungsdruck führt zwangsläufig zur *Relativierung der Normen und Werte*. Es kann und darf keine übergreifenden einheitlichen normativen Ordnungen geben. Was bleibt, ist nackter Hedonismus. Wir stehen damit vor einer schwierigen Frage: Wie gelingt uns *Normentransfer*?

Z.B. vom angenommenen Glauben eines 6jährigen Kindes in einer Kinderstunde in die Familie hinein, in der Vater und Mutter nichts vom Glauben wissen wollen;

oder der Gebote Gottes, die in der Gemeinde verkündigt werden, in das jeweilige Arbeitsklima der Gemeindeglieder hinein, wo ganz andere Bedingungen herrschen;

oder für das Schulkind, das christlich erzogen wird, in eine Schule unter nichtchristlichem Vorzeichen hinein.

Hier liegen die eigentlichen Probleme unserer nichtchristlichen Gesellschaft. Wir leben zum Teil noch so, als gäbe es noch einheitliche christliche Normen, bzw. als wäre es selbstverständlich, daß der Staat für das Schaffen von einheitlichen christlichen Normen zuständig wäre.

In einer pluralistischen Gesellschaft ist das nur dann möglich, wenn sich von der Basis her ein einheitliches Normenmuster durchzusetzen beginnt.

33 Ebd. S. 83.

34 H. Keupp, zitiert nach Speck a.a.O. S. 51.

35 Vgl. dazu Speck a.a.O. S. 62ff.

Wollen wir biblische Normen und Werte gesellschaftlich umsetzen, müssen wir fragen, wie der Normentransfer stattfinden kann.

IV. Ansätze eines Umdenkens

Nachdem der Erziehungsgedanke in den letzten Jahrzehnten in Kirche und Gemeinde fast vollständig in den Hintergrund getreten ist, zeigen sich in den letzten Jahren doch eine Reihe positiver Entwicklungen, die eine Pädagogik auf biblischer Grundlage anstreben.

Da wären an erster Stelle die *"Freien evangelischen Bekenntnisschulen"* zu nennen.³⁶

Es haben sich auch verschiedene Arbeitskreise für christliche Erziehung gebildet wie "Gnadauer Pädagogischer Arbeitskreis", "Christliche Initiative Brennpunkt Erziehung" u.a. Der Schwerpunkt liegt auf der Schul- und Religionspädagogik und ansatzweise auf der Familienpädagogik. Während im Bereich der christlichen Familienerziehung inzwischen eine Vielzahl von Veröffentlichungen vorliegen, hat sich auf dem Gebiet der Gemeindepädagogik bisher noch nichts getan. Der christliche Erziehungsgedanke findet weithin isoliert vom Gemeindealltag statt. Hier muß ein Umdenken stattfinden. Christliche Erziehung ist dem einzelnen Christen überlassen und ist somit zur Privatsache geworden. Der gesellschaftliche Trend (soziale Entkoppelung, Individualisierung, Pluralisierung des Lebens und widersprechendes Normensystem) hat, was die Pädagogik angeht, in der christlichen Gemeinde volle Geltung.

Eine Gemeindepädagogik gibt es bisher überhaupt noch nicht. Sie ist auch nicht im Gesichtskreis der evangelikalen Theologie. Von daher ist es notwendig, die schwachen Ansätze einer christlichen Erziehung in Familie und Schule zu stärken und das Anliegen einer biblisch fundierten Gemeindepädagogik zu erkennen und in die theologische Ausbildung aufzunehmen.

V. Streiflichter aus der Geschichte der christlichen Pädagogik

Wenn wir festhalten, daß die Gemeinde Jesu der Gegenwart die Pädago-

36 Schule auf biblischer Basis, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Bekenntnisschulen (AEBS), Neuhausen-Stuttgart 1985; H.B. Kaufmann, Die Christen und die Schule in staatlicher und freier Trägerschaft, Neukirchen-Vluyn 1989; H.J. Abromeit, Im Streit um die gute Schule, Neukirchen-Vluyn 1991; O. Schaude, Wir brauchen heute Bekenntnisschule? Der Lehrerbote 4/90.

gik sträflich vernachlässigt und eine evangelikale Theologie die Pädagogik überhaupt noch nicht im Blick hat, dann stellt sich die Frage, welche Bedeutung der Erziehungsgedanke in der Geschichte der Kirche hatte.

Wir können nur facettenmäßig einige Hinweise geben, die aber deutlich machen sollen, daß der Erziehungsgedanke im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder von größter Bedeutung war.

a. Die frühe Kirche³⁷

Die frühe Christenheit war dem antiken Bildungsideal völlig ausgesetzt. In der Zeit der Verfolgung hatten die Christen wenig Möglichkeiten, eigene Akzente in der schulischen Bildung zu setzen. So stand die Erziehung der frühchristlichen Zeit in der Spannung zwischen christlichen Grundsätzen und dem weltanschaulich hellenistisch-römisch bestimmten Bildungsangebot und Erziehungsgrundsätzen.

Christentum war Angriff auf die heidnische Religion und Philosophie. Die Christen lebten in einem beständigen Kampf zwischen römischem Geist und christlichem Glauben.

Bei den apostolischen Vätern und Kirchenvätern wird der Gedanke der christlichen Erziehung immer wieder angesprochen. Träger der christlichen Erziehung ist die Familie. Der Schwerpunkt lag in der Charakter- und Gesinnungsbildung auf sittlich-religiöser Grundlage. Genau hier lag aber der Schwachpunkt der antiken Erziehung. Sie war hohl und unwahr und bestand nur aus schönen Theorien, die im Leben wenig bewirkten.

Von Johannes Chrysostomus ist uns eine Schrift über Kindererziehung überliefert³⁸, in der er sich leidenschaftlich für eine christliche Erziehung einsetzt. – Einige Zitate sollen das verdeutlichen.

"Auch wenn du um Zehntausende deiner Sünden weißt, denke aber dennoch an einen Trost in deinen Sünden: Erziehe einen Kämpfer für Christus!" (S. 253)

"Erziehe einen Kämpfer für Christus und lehre ihn, auch wenn er in der Welt lebt, von frühester Jugend an, gottesfürchtig zu sein." (S. 255)

"Wenn man der Seele, solange sie noch zart ist, die guten Lehren einprägt, wird sie niemand herausholen können, wenn sie dann hart wie ein Abdruck geworden ist, wie es auch beim Wachs ist." (S. 256)

"Jeder von euch nun, Väter und Mütter, - so wie wir die Maler ihrer

37 Dazu M. Gärtner, Die Familienerziehung in der Alten Kirche, Köln 1985; H. von Schubert, Bildung und Erziehung in frühchristlicher Zeit. Die Pädagogische Hochschule Heft 3 1930; O. Stählin, Christentum und Antike. Die Päd. Hochschule Heft 3 1930; R. Gerg, Die Erziehung des Menschen nach den Schriften des hl. A. Augustinus, Köln 1909.

38 Übersetzt und kommentiert von M. Gärtner a.a.O.

Bilder und Statuen mit viel Sorgfalt ausarbeiten sehen, so wollen wir uns auch um diese wundervollen Statuen kümmern. Denn die Maler stellen jeden Tag das Malbrett vor sich auf und bemalen es, wie es nötig ist. Die Bildhauer, auch sie machen dasselbe: das Überflüssige entfernen sie, das Fehlende setzen sie hinzu. So sollt auch ihr es tun. Wie die Hersteller irgendwelcher Statuen, so verwendet alle Zeit darauf, die wunderbaren Statuen für Gott herzustellen. Was aber überflüssig ist, entfernt, was fehlt, setzt hinzu. Und beobachtet sie jeden Tag, was für Vorzüge sie von Natur aus haben, um diese zu vermehren, und welche Mängel von Natur aus, um sie zu vermindern." (S. 260/261)

Erst Augustin hat eine umfassende christliche Erziehungslehre vorgelegt, von Gott als Erzieher über die Kirche und Familie als Erzieherin bis hin zur Schule. Augustin hat erkannt, daß eine fehlende Erziehung sich negativ auf Kirche und Gesellschaft auswirkt.

b. Die Reformation

Alle drei Reformatoren (Luther, Zwingli und Calvin) haben ganz selbstverständlich die reformatorische Bewegung mit dem Erziehungsgedanken verbunden.

Luther³⁹ hat ja bekanntlich Erziehung als ein "weltlich Ding" betrachtet, darum war er der Meinung, daß der Staat für die Erziehung zuständig sei⁴⁰, aber die Eltern für die Erziehung die Verantwortung tragen.⁴¹

Zwingli hat sich nicht so ausführlich zu Erziehungsfragen geäußert, aber für ihn war klar, daß die Gemeinde für die Erziehung mit verantwortlich ist.⁴²

Am stärksten ausgeprägt ist der Erziehungsgedanke bei Calvin.⁴³

Sein Erziehungsdenken erwächst aus der Heilspädagogik Gottes und hat eine enge ekklesiologische Verknüpfung. Zur Verkündigung des Evangeliums gehört nach Calvin auch die Erziehung. Die Familie ist Abbild der Kirche und das Haus eines Christen soll wie eine kleine Gemeinde sein.

39 Aus der umfangreichen Literatur zur Pädagogik Luthers seien hier nur genannt: M. Warneck, Luther als Erzieher, Berlin 1902; Th. Pauls, Erziehung und Unterricht in Luthers Theologie, Berlin 1935; I. Asheim, Glaube und Erziehung bei Luther, Heidelberg 1961.

40 An die Bürgermeister und Ratsherren aller Städte in deutschen Landen, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen, 1524; Von den guten Werken, 1520.

41 Von den guten Werken, zum 4. Gebot; Sermon von dem christlichen Ehestand, 1519; Eine Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten soll, 1530.

42 Vgl. H.H. Karg, Reformationspädagogik, Frankfurt 1986.

43 R. Hedke, Erziehung durch die Kirche bei Calvin, Heidelberg 1969.

c. Der Pietismus

Beim frühen Pietismus gehören Glaube und Erziehung eng zusammen.

Bei A. H. Francke finden wir eine glückliche Symbiose von Theologie und Pädagogik.⁴⁴ Für Francke (und den damaligen Pietismus) war es ganz selbstverständlich, daß der Wiedergeburt die Erziehung des neuen Menschen folgen muß, wenn der Christ nicht den verderblichen Einflüssen der Welt erliegen soll.

Herzstück der Francke'schen Pädagogik war darum die *Erziehung zur Herzensfrömmigkeit*. Im Mittelpunkt der Erziehung stand die *Gemütspflege*, weil das Gemüt das Zentrum der menschlichen Person ist, in dem Wille, Verstand und Gefühl (Affekte) zusammenfließen. Ein pädagogischer Ansatz, der heute völlig übersehen wird und uns in genialer Weise klar macht, wie und warum Theologie und Pädagogik zusammengehören.

Neben Francke wäre vor allem Zinzendorf zu nennen. In Herrnhut wurde die erste *Gemeindepädagogik* entwickelt. Die Vernachlässigung des Herrnhut'schen Erziehungsgedankens im Pietismus hat ganz sicher zur Folge gehabt, daß der Blick für eine Gemeindepädagogik nicht aufkommen konnte. Bis in die Gegenwart hinein ist auffallend, daß Herrnhut in der Evangelikalischen Theologie und Pädagogik kaum rezipiert wird.⁴⁵

Für eine Gemeindepädagogik der Zukunft können wir Zinzendorf (besonders sein Herrnhut'sches Gemeinodemodell) nicht übersehen. Herrnhut führt uns modellhaft vor, wie lebendiges Gemeindeleben, verbunden mit ntl. Gemeindeaufbau und Mission, das ganze Leben umfassen kann. An der Herrnhut'schen Gemeinde erkennen wir, welche dynamische Kraft von einer christlichen Lebensform ausgehen kann, wenn sie konsequent gelebt wird.⁴⁶

44 A.H. Francke, Pädagogische Schriften, hrsg. von G. Kramer 1885. Ein Teil der Päd. Schriften sind auch in: A.H. Francke, Werke in Auswahl, hrsg. v. E. Peschke, Berlin 1969 enthalten; W. Oschlies, Die Arbeits- und Berufspädagogik A.H. Franckes, Witten 1969; Dieter Velten, A.H. Francke, in: Glauben, Lehren, Erziehen, hrsg. v. D. Velten, Dillenburg/Gießen 1988.

45 Es ist bezeichnend, daß in der guten Darstellung von Gudrun Köhne "Erziehung durch den Heiland", der Untertitel "religionspädagogische Impulse" lautet und nicht "gemeindepädagogische Impulse". Diese sehr zu empfehlende Einführung in Zinzendorfs Erziehungsgedanken beschränkt sich vornehmlich auf die "Reden an die Kinder", die Zinzendorf in den Jahren 1755-1757 gehalten hat, während die Erziehung in der Gemeinde nicht behandelt wird. Die Darstellung von Köhne findet sich in: Glauben, Lehren, Erziehen, hrsg. v. D. Velten.

46 Aus der Fülle der Zinzendorfliteratur sei auf eine Arbeit hingewiesen, die uns in besonderer Weise Gemeindeaufbau in Verbindung mit Gemeindepädagogik vor Augen führen kann: H.J. Wollstadt, Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde, Göttingen 1966.

VI. Aufgabenfelder einer Gemeindepädagogik

Wir können hier nicht näher auf den Begriff Gemeindepädagogik eingehen. Allgemein wird heute zwischen Schulpädagogik, Religionspädagogik und Gemeindepädagogik unterschieden. Die Gemeindepädagogik soll die innergemeindlichen Handlungsfelder abdecken, wie: Kindergottesdienst, Konfirmandenarbeit, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Altenarbeit. Für diesen Dienstbereich gibt es bereits die Berufsbezeichnung "Gemeindepädagoge".⁴⁷

Der Begriff "Gemeindepädagogik" muß von evangelikaler Seite her noch gefüllt werden. Wir begeben uns hier auf Neuland, das noch zu erobern ist. Vor allem brauchen wir eine Gemeindepädagogik, die unmittelbar aus der Hl. Schrift abgeleitet wird. Ich möchte nun versuchen, einige Aufgabenfelder einer zukünftigen Gemeindepädagogik auf biblischer Grundlage mit Blick auf den Gemeindeaufbau abzustecken.

a. Biblische Begründung

Erziehung ist der Hl. Schrift nichts Fremdes. Sie gehört in ihrem Wesen zur Schöpfungsordnung Gottes und zur biblischen Anthropologie und Ekklesiologie. Allerdings gibt uns die Schrift keine umfassende Erziehungslehre. Der Erziehungsgedanke ist hingegen in indirekter und immer wieder auch in direkter Weise enthalten.

Der eigentliche Erzieher ist Gott selber (Tit 2,12; Hebr 12), während der Mensch von Gott zur Erziehung beauftragt ist. Dazu hat ihn Gott befähigt (Eph 6,4; 2Tim 2,24/25).⁴⁸ Grundlage aller Erziehung ist die Schrift (2Tim 3,16). Die Hl. Schrift nennt uns vor allem Erziehungsziele, weniger einzelne Erziehungsmittel. Damit verpflichtet uns die Schrift auch nicht auf eine Erziehungsmethode, sondern vielmehr auf das Hören auf Gottes Wort und das Lernen von Jesus (Mt 11,29).

Christliche Erziehung ist darum keine autonome Erziehung, sondern Erziehung, die abhängig ist von Gottes Erziehung.

Wir können uns das an folgendem Schema verdeutlichen:

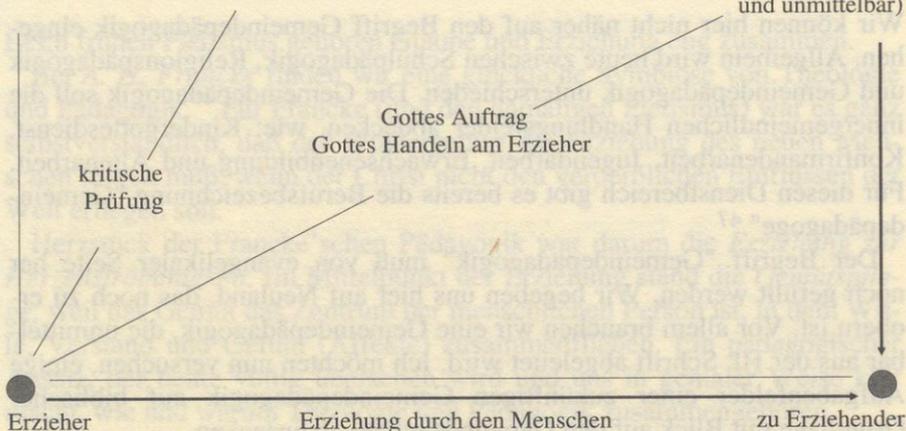
Wir sind gewohnt, biblische Inhalte stets vom theologischen Inhalt zu erfassen, übersehen aber, daß jede theologische Aussage auch eine päd-

47 Zur Begriffsgeschichte "Gemeindepädagogik" E. Rosenboom, *Gemeindepädagogik - eine Herausforderung an die Kirche*, in: *Leben und Erziehen durch Glauben*, Gütersloh 1978 S. 55ff; G. Adam/R. Lachmann (Hrsg.), *Gemeindepädagogisches Kompendium*, Göttingen 1987. - Zur Entwicklungsgeschichte der "Gemeindepädagogik" siehe Karl Foitzik, *Gemeindepädagogik. Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs*, Güterloh 1992.

48 Der Genitiv in Eph 6,4 *paideia kyriou* ist am besten als *genitivus qualitativus* zu verstehen (ThWB V S. 623), dann ist der Textinhalt auch eindeutig und pädagogisch umsetzbar.

säkulare Methoden
wissenschaftliche Pädagogik

Gott als Erzieher
(durch sein Wort
und unmittelbar)



agogische Anweisung enthält. Wir müssen daher lernen, die biblischen Inhalte auch nach ihrer pädagogischen Relevanz zu befragen, auszulegen und anzuwenden.

Theologie und Pädagogik verhalten sich darum wie Gabe und Aufgabe zueinander. Die Gabe Gottes ist sein Evangelium, sein Wort als Weisung, sein Geist als Kraftquelle, aber es ist nun die Aufgabe des Glaubenden, diese Gabe im Leben zu entfalten. Wenn wir z.B. in Eph 5,32 lesen, daß Christus uns vergeben hat (Gabe), darum sollen auch wir vergeben (Aufgabe), dann ist die Annahme der Gabe die Voraussetzung für die Ausführung der Aufgabe.⁴⁹ Die Aufgabe des Vergebens ist durchaus ein Erziehungsprozeß, dem nicht nur das Kind unterworfen ist, sondern auch der Jünger Jesu. Die Vergebung selber bleibt dabei ein Akt Gottes in Jesus Christus.

b. Erziehung in der Familie

Wir haben unter Punkt II.a. festgestellt, daß sich die Familie in einer Krise befindet. Von der Heiligen Schrift her gibt es keinen Ersatz für die Familie.

Also gilt es, die Familie zu stärken oder, wie es W. Brezinka sagt: Wir brauchen "erziehungstüchtige Familien"⁵⁰, denn

49 Es wäre eine lohnende Aufgabe, die biblische Indikativ-Imperativ-Konstellation unter diesem Gesichtspunkt zu untersuchen. Der Indikativ wäre die Gabe von Gott her, der Imperativ die pädagogische Aufgabe, die der Glaubende in der Kraft des Geistes auszuführen hat. Der Imperativ wäre dann als pädagogischer Imperativ zu verstehen.

50 A.a.O. S. 30.

"die Kinder lernen normalerweise die Welt zuerst in ihrer Familie und von der Familie aus kennen. Sie verinnerlichen als erstes die Weltbedeutung, die Wertungen und Normen, nach denen die Eltern leben".⁵¹

Schauen wir aber in eine ganz normale Gemeinde hinein, dann werden wir feststellen, daß das Thema Erziehung in der Familie so gut wie keine Rolle spielt, weder in der Verkündigung, noch in der Mitarbeiterschulung, noch in der Gemeindegemeinschaft. Vielleicht gibt es alle paar Jahre eine Schulung für Mitarbeiter in der Kinderarbeit zum Thema "Entwicklung des Kindes", oder es wird ein Referent eingeladen, der über das Thema "Wie erziehen wir unsere Kinder" spricht. Damit meint man dann, für Jahre genug getan zu haben. Vielleicht gibt es von der Kanzel noch einige klagen- und fordernde Sätze über die Krise der Familie und daß der Zeitgeist auch die christliche Familie erfaßt hat. Aber eine umfassende positive Familienpädagogik wird nicht vermittelt. Auch finden sich in den theologischen Fachzeitschriften keine Abhandlungen zu diesem Thema. Woran liegt das?

Eine Hauptursache ist darin zu suchen, daß den Hauptamtlichen das nötige Fachwissen fehlt. Sie sind beim Thema Pädagogik einfach überfordert. Der Hauptamtliche braucht darum auch eine pädagogische Fachausbildung, wenn er in der Gemeinde familienpädagogisch etwas bewirken will. Ein Beispiel soll das verdeutlichen:

Ein typisches Kennzeichen des heutigen Menschen ist die *Bindungsunfähigkeit*. Aus der Entwicklungs- und Sozialpsychologie wissen wir, daß Bindungsfähigkeit durch Vertrauen (Urvertrauen) und Regelsicherheit entsteht. Die pädagogische Aufgabe ist es nun, den Eltern zu helfen, ein Familienleben zu gestalten, in dem Vertrauen (nicht Mißtrauen) wachsen und Regelsicherheit (nicht Unsicherheit) entstehen kann. Vernachlässigen wir diese Aufgabe, machen wir uns mitschuldig an der Bindungsunfähigkeit des heutigen Menschen. Das bedeutet z.B., daß zur theologischen Forderung der Unscheidbarkeit der Ehe die pädagogische Hilfestellung kommen muß, das Kind zur Bindungsfähigkeit zu erziehen, denn Heiraten ist das Eingehen einer Bindung auf Lebenszeit. Das pädagogische Bemühen schafft also Voraussetzungen, damit biblische Normen lebbar werden.

An diesem Beispiel erkennen wir, wie die Sozialwissenschaften (Soziologie, Psychologie und Pädagogik) ineinandergreifen und warum es notwendig ist, sie in die theologische Ausbildung aufzunehmen.

Pädagogische Arbeit ist Prophylaxe. Im Augenblick aber begnügen wir

51 Ebd. S. 83.

uns mit der Therapiearbeit. In dieser Hinsicht wird in der Ausbildung viel unternommen. Wollen wir langfristige Erfolge erreichen, müssen wir stärker prophylaktisch arbeiten. Oder begnügen wir uns mit der Therapie? Dann werden unsere Gemeinden zu Therapiestätten werden, in denen auch die Hauptamtlichen Patienten sind.

c. Erziehung in der Gemeinde

Die Frage der Erziehungsarbeit in der Gemeinde ist überhaupt noch nicht in das Blickfeld der Theologie gerückt. Hier betreten wir völliges Neuland.

Warum sich diese Frage heute mehr stellt als in früheren Zeiten, hängt mit der neuen Situation der Gemeinde in der säkularisierten Welt zusammen. Die Gemeinde kann sich nicht mehr an vorgegebene Muster der Gesellschaft anlehnen, sie muß eigene schaffen.

Zum ändern fordert ein konsequenter Gemeindeaufbau pädagogische Maßnahmen. Es geht z.B. um Fragen wie:

- Mitarbeitergewinnung und Erziehung des Mitarbeiters,
 - Einüben ins geistliche Leben und missionarische Gesinnung,
 - Kommunikation innerhalb und außerhalb der Gemeinde
- u.v.a.m.

All diese Fragen bedürfen einer umfassend pädagogischen Aufarbeitung. Zu lange herrschte in der Gemeinde das Ein-Mann-System und die Versorgungsgemeinde. Versteht sich die Gemeinde als Lebensgemeinschaft, in der jedes Glied seinen Platz und seine Aufgabe hat, bedarf es auch des Einübens in die verschiedenen Lebenssituationen. Von diesem Hintergrund aus werden wir biblische Texte und Begriffe nicht nur nach ihren theologischen Aussagen befragen müssen, sondern auch nach ihren pädagogischen. Begriffe wie *paideia*, *eusebeia*, *oikos*, *oikodome*, *charismata*, *akolouthen*, *parakalein*, *typos*, *peripatein* u.a. sind nach ihrer pädagogischen Bedeutung hin zu entfalten.

Dies wird nur dann möglich sein, wenn die Theologie eine eigenständige Pädagogik entfaltet, nicht losgelöst von der allgemeinen Pädagogik, aber doch der eigenen Aufgabe angemessen. Ich möchte das an drei Beispielen ansatzweise versuchen zu verdeutlichen.

1. Vorbild

Wir wissen, daß das Vorbild in der Erziehung von ausschlaggebender Bedeutung ist, einmal aus entwicklungspsychologischer Sicht, weil Nachahmung zum Wesen menschlicher Entwicklung und menschlichen Lernens gehört, zum ändern aus sozio-kultureller Sicht, weil auch die Sozialisation im Erwachsenenalter von den gesellschaftlichen Bedingungen abhängt.

Das Ablehnen einer Vorbildfunktion in der gegenwärtigen Lehrerausbildung trägt wesentlich zu den Schulproblemen bei; das gleiche gilt für die Arbeitswelt und das öffentliche Leben.

Im NT spielt das Vorbild eine wichtige Rolle.⁵²

Eine klassische Stelle finden wir in Phil 3,17/18.⁵³ Paulus stellt sich und seine Mitarbeiter als nachahmenswertes Modell für eine christliche Lebensgestaltung hin und grenzt sich negativ von einer Lebensgestaltung derer ab, die inzwischen zu Feinden Christi geworden sind.

Pädagogisch entscheidend ist nicht die negative Abgrenzung, sondern die *positive Vorbild- und Nachahmfunktion, die Paulus und seine Mitarbeiter geben*. Paulus bindet den Sozialisations- und Innovationsprozeß der Christen zu Philippi an seine Lebensgestaltung. Das kann nur bedeuten, daß Paulus und seine Mitarbeiter so gelebt haben, daß andere in dieses Leben mit hineingenommen werden konnten und ihr Leben so gestaltet haben, daß es transparent für andere war. Sonst ist eine Orientierung am Vorbild und eine Nachahmung nicht möglich.

Auf Grund dieses Wortes von Paulus ergibt sich für die Gemeinde die pädagogische Aufgabe, das Miteinanderleben so zu gestalten, daß andere mit hineingenommen werden können. Das trifft sowohl auf die Familie, die Gemeinde (besonders im Blick auf die Mitarbeitergewinnung) als auch auf das gesellschaftliche Leben zu. Die oft gebrauchte Formulierung "Schau auf Jesus und nicht auf mich bzw. auf Menschen" ist christologisch richtig, pädagogisch aber falsch. Pädagogisch muß es heißen: "Komm, leb mit mir, dann kannst du lernen, wie du als Christ leben sollst."

2. Frömmigkeit

Paulus setzt Frömmigkeit und Übung in Beziehung (1Tim 4,7/8). Er ist also der Meinung, daß Frömmigkeit eingeübt werden soll. Damit spricht Paulus einen typisch pädagogischen Lernvorgang an. Frömmigkeit, d.h. Beten, Singen, die Bibel lesen, Stille Zeit halten, persönlicher Austausch, Andacht in der Familie, Gebetszeiten, Seelsorge, Beichte, Gebet für Kranke, Segnen u.v.a.m. will eingeübt sein. In der Gemeinde müssen solche Übungsfelder vorhanden sein. Dazu gehört selbstverständlich auch die richtige Unterweisung.

52 Ich verweise nur auf die beiden Begriffe *typos* und *mimetes*. Es ist auffallend, daß beide Begriffe fast ausschließlich in den Briefen vorkommen. Beide Begriffe stehen nicht nur in engere Beziehung zum Begriff *Nachfolge*, sondern weisen den Weg auf, wie *Nachfolge* sich vollzieht, vgl. 1Thess 1,6/7; 3,6-9; 1Tim 4,11-5,2; Hebr 13,7 u.a.

53 In V. 17 finden wir gleich drei pädagogisch relevante Begriffe: *mimetes*, *typos* und *peripatein*.

3. Charismata

Wenn wir 1 Kor 12-14 und Röm 12,1-8 unter pädagogischem Aspekt betrachten, dann wird manches einsichtiger und klarer. Es fällt auf, daß die Gaben zum einen in eine Beziehung zum Leib gesetzt werden und zum andern den Zweck des Bauens (oikodome) haben. Sie sind in doppelter Weise eingebunden.

Pädagogisch bedeutet dies, daß der einzelne Gabenträger lernen muß (das ist Aufgabe der Gemeinde und darf nicht dem Glied überlassen werden), seine Gabe in Beziehung zu den anderen Gaben in der Gemeinde zu verstehen (= *Leib-Glied-Denken*), und zum andern, daß seine Gaben zweckbestimmt sind: *Gemeindebau*.

Die Gabenträger stehen somit in einem ständigen Erziehungsprozeß, sowohl was den *Einsatz der Gaben* als auch was den *Gebrauch der Gaben* betrifft.

Einsatz und Gebrauch hängen wiederum ab:

erstens von der Struktur der Gemeinde und

zweitens von der richtigen Einübung der Gaben.

Die Struktur der Gemeinde muß so beschaffen sein, daß die einzelnen Gaben zum Einsatz kommen können. Der Einsatz der Gaben muß wiederum so gestaltet werden, daß die Gabe sich entfalten kann, korrigiert wird und Raum zur Ergänzung läßt. Die Charismen erfordern geradezu die erzieherische Aufgabe in der Gemeinde, weil sie in ihrer Ergänzung auf gegenseitige Erziehung angelegt sind. In 1Kor 12,25 wird dieser Sachverhalt deutlich angesprochen.⁵⁴

Diese drei Beispiele sollen genügen, um deutlich zu machen, welch großes Erziehungsfeld die Gemeinde vom NT her ist.

d. Die Bedeutung der Lebensform aus pädagogischer Sicht

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß die Lebensform⁵⁵ von größter Wichtigkeit für die Gemeinde ist.

Günter Krüger⁵⁶ hat nachgewiesen, daß im Laufe der Kirchengeschichte

54 Merimnao. Einer soll sich also um den andern kümmern. Da diese Aussage im Zusammenhang der Gaben gemacht wird, kann das nur so verstanden werden, daß sich die Gabenträger gegenseitig erziehen sollen, damit die Gaben in richtiger Weise zur Entfaltung kommen. Liegt nicht gerade hier die Not in den Gemeinden und bei den einzelnen Gabenträgern, daß jedes Glied nur sich sieht und kaum Erziehungsarbeit aneinander geschieht?

55 Ich spreche bewußt von Lebensform und nicht vom Lebensstil, weil Lebensform eine eindeutige pädagogische Kategorie ist, vgl. dazu G. Krüger, *Lebensformen christlicher Gemeinschaften*, Heidelberg 1968 S. 9ff.

56 A.a.O. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt W. Brezinka, *Erziehung als Lebenshilfe*, Stuttgart 1961, 8. Aufl. 1972.

von den *Lebensformen christlicher Gemeinschaften die stärkste erzieherische Wirkung* ausgegangen ist.

Angesichts der Tatsache, daß die pluralistische Gesellschaft in ihrem Individualisierungsprozeß (siehe Punkt III) das gesamte Leben atomisiert und zerstört, steht die christliche Gemeinde vor der Frage, was sie dem entgegenzusetzen hat. Die Antwort kann nur lauten (eben auch auf Grund der Einsichten von Krüger):

Die christliche Gemeinde strebt eine von der Hl. Schrift geprägte Lebensform an, in der biblische Lebensgestaltung möglich ist und erzieherisch auf die Gesellschaft wirkt.

Die Ausgestaltung der Lebensformen mag dabei verschieden aussehen, vom kommunitären Leben über die Großfamilie und Familiengemeinschaften bis hin zu verbindlich lebenden Gemeinden. Entscheidend sind dabei zwei Gesichtspunkte:

1. Die biblisch orientierte Lebensgestaltung und damit die erzieherische Funktion des christlichen Lebens.

2. Das zeichenhafte Leben in dieser Welt für die Welt.⁵⁷

Auf diesem Wege ließe sich auch die Frage nach der *Gemeindezucht* lösen. Gemeindezucht wäre dann keine Ausnahme, sondern ein *Erziehungsweg*, der im Einzelfall auch Erziehungsmaßnahmen erfordert.⁵⁸

e. Erziehung in der Gesellschaft

Angesichts des Erziehungsnotstandes in unserer Gesellschaft ist die Gemeinde Jesu herausgefordert, sich den pädagogischen Aufgaben zu stellen.

Neben der bereits erwähnten "christlichen Schule" und der Elternarbeit in der öffentlichen Schule bieten sich viele andere Möglichkeiten, erzieherisch in die Gesellschaft hineinzuwirken, etwa durch öffentliche Vorträge und Seminare, z.B. Elternabende im Kindergarten. Hier öffnet sich geradezu eine missionarische Möglichkeit, über fachbezogene Vorträge den christlichen Glauben zu vermitteln. Die Hilflosigkeit und Verwirrung in

57 Der Erziehungswissenschaftler W. Brezinka kommt zum gleichen Ergebnis, wenn er schreibt: "Die meisten modernen Familien sind zu klein, und viele Eltern sind zu schwach, um auf sich allein gestellt gegen den Druck einer laxen Umwelt eine moralisch anspruchsvolle und lebensfrohe Familienkultur pflegen zu können. Darum brauchen Eltern und Kinder eine größere *Gemeinschaft von Gleichgesinnten*, die ihren Umgangskreis erweitert und sie durch ihre Lebensordnung stützt; eine überfamiliäre und zugleich familiennahe und übersehbare Gemeinschaft, die die Isolierung der Kleinfamilie verhindert." a.a.O. S. 56.

58 Vgl. dazu W. Faix, Grenzen und Möglichkeiten der Gemeindezucht heute, in: Der Reichsgottesarbeiter 71. Jg. 3/76 S. 60-72.

Erziehungsfragen ist groß. Junge Eltern nehmen gerne Angebote wahr, in denen sie Hilfen und Sachinformationen für ihre Erziehungsarbeit bekommen. Daß solche Vorträge fachlich qualifiziert und praxisorientiert sein müssen, versteht sich von selbst. Schauen wir uns um, so stellen wir fest, daß die Gemeinde Jesu und auch einzelne Christen hier kaum aktiv werden. Meine Frau und ich sind immer wieder zu Fachvorträgen bei Elternabenden in Kindergärten unterwegs. Aus solchen Vorträgen ist ein Hauskreis entstanden, der mit drei Frauen begann und inzwischen aus einem Dutzend Ehepaaren besteht. Aber wir haben auch den Eindruck, daß wir zu den wenigen gehören, die sich dieser Aufgabe annehmen.

VII. Die pädagogische Aufgabe der Hauptamtlichen

An einen hauptamtlichen Gemeindeleiter werden hohe geistliche Anforderungen gestellt.⁵⁹ Ob er diesen Anforderungen gerecht werden kann, können wir jetzt nicht untersuchen. Richtig ist, daß im Gemeindeaufbau der Hauptamtliche eine entscheidende Rolle spielt. Dies wird auch in den meisten Gemeindeaufbaukonzeptionen erkannt.⁶⁰

Was allerdings die pädagogische Aufgabe der Hauptamtlichen angeht, darüber erfahren wir kaum etwas. Der Hauptamtliche wird nirgends als Pädagoge gesehen, obwohl er ständig pädagogische Aufgaben wahrnimmt. Auf seine pädagogische Verantwortung ist er in seiner Ausbildung nicht vorbereitet worden, sieht man von der religionspädagogischen Ausbildung ab. Da diese sich ausschließlich auf den Religionsunterricht bezieht, fällt dabei kaum etwas für die allgemeine Gemeindegearbeit ab.

In der Gemeinde der Vergangenheit war der Hauptamtliche hauptsächlich der Verwalter von Wort und Sakrament. In der Gemeinde der Zukunft wird er hauptsächlich *Anleiterfunktion* wahrnehmen müssen.

Anleiter sein aber bedeutet, die vielen Aufgaben nicht selber zu tun, sondern *andere anzuleiten*, sie wahrzunehmen. Der Anleiter braucht somit pädagogisches Vermögen und Geschick. Ist er nicht gerade ein Naturtalent, benötigt er eine umfassende Ausbildung in der Wahrnehmung von Anleiterschaft.

Die meisten Gemeinden leiden darunter, daß ihre hauptamtlichen Mitarbeiter nicht anleiten können, d.h. den einzelnen Mitarbeitern und Gemein-

59 Ich nenne hier nur drei bekannte Titel: O. Sanders, Verantwortung, Leitung, Dienst, Wuppertal 1968; J.R.W. Stott, Der Verkündiger, Witten 1979; C. Sibthorpe, Unter höherem Befehl. Prinzipien christlicher Leiterschaft, Hochheim 1984.

60 Z.B. M. Herbst, Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1987; F. Schwarz/Ch.A. Schwarz, Theologie des Gemeindeaufbaus, Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 1987; Ch.A. Schwarz, Praxis des Gemeindeaufbaus, Neukirchen-Vluyn 1987.

degliedern zu helfen, ihrer Gabe entsprechend eine Aufgabe auszuführen, kurz: ein aktiver geistdurchwirkter Mitarbeiter zu werden.

Im Studium muß es darum zu einer Schwerpunktverlagerung kommen: Von der Ausbildung, es selber zu machen, zur Ausbildung, *Anleiter für andere zu werden*. Der Individualismus und das pastorale Gebaren muß dem *Teamgeist und dem brüderlichen Miteinander* weichen; denn so ichbezogen der Hauptamtliche seinen Dienst verrichtet, so ichbezogen arbeiten auch die Mitarbeiter.

VIII. Ergebnis:

1. Die pluralistische Gesellschaft fördert die Gemeinde Jesu heraus, ihr Leben und Handeln zu überdenken und zu prüfen, wieweit sie bereits selbst Gefangene dieser Gesellschaft geworden ist.
2. Der Gemeinde Jesu kommt neben der Evangeliumsverkündigung auch eine pädagogische Aufgabe zu: einmal im Blick auf die innergemeindliche Erziehung zu einem Leben aus dem Wort Gottes, zum andern in einer außergemeindlichen Erziehungsarbeit als Schöpfungsauftrag Gottes am Menschen. Erziehung ist Mission in der Gesellschaft.
3. Die Größe der pädagogischen Aufgabe fordert die Gemeinde Jesu heraus, die Ausbildung ihrer hauptamtlichen Diener neu zu überdenken und ein stärkeres Gewicht auf ihre pädagogische Funktion zu legen.
4. Die Herausforderung der Zeit erfordert eine neue Gestalt der Gemeinde: von der Versorgungsgemeinde zur mitarbeitenden Gemeinde. Eine aktiv lebende Mitarbeitergemeinde ist auf lange Sicht nur dann möglich, wenn die gemeindepädagogische Verantwortung erkannt wird.
5. Es gilt, eine aus der Heiligen Schrift heraus abzuleitende Gemeindepädagogik zu entwickeln, die dazu beiträgt, daß gesunde Familien entstehen, in denen gesunde und belastbare Männer und Frauen aufwachsen, die in der Gemeinde und Gesellschaft Verantwortung übernehmen und nur ein Ziel kennen: die Ausbreitung des Reiches Gottes.

Um das zu erreichen, müssen wir erkennen, daß *pädagogisches Handeln zum Wesen der Heiligen Schrift gehört*.

Gemeindepädagogik bedeutet: geistliche Erkenntnisse mit pädagogischen Mitteln ins Leben umzusetzen.

IX. Thesen

1. Die Notwendigkeit der pädagogischen Arbeit ergibt sich aus der Erziehungsbedürftigkeit des Menschen.
Erziehung gehört somit zum Auftrag Gottes an den Menschen.
2. Soll die Gemeinde Jesu nicht vollständig einer säkularisierten Erziehungswissenschaft ausgesetzt sein (mit ihrer weltanschaulichen und ideologischen Prägung), muß sie sich der pädagogischen Aufgabe stellen und eine eigene Pädagogik auf biblischer Grundlage entwickeln.
Dazu ist es nötig, sich intensiv mit den pädagogischen Fragen der Gegenwart und mit relevanten pädagogischen Texten der Bibel zu beschäftigen.
3. Die Gestaltung einer an dem Wort Gottes geprägten *Lebensform* schließt Erziehung mit ein. Aus diesem Grunde braucht die Gemeinde Jesu ein eigenes Erziehungskonzept für Familie, Gemeinde und Gesellschaft.
4. Wir stehen heute vor der Herausforderung, eine eigene Gemeindepädagogik auf biblischer Grundlage zu entwickeln. Der Inhalt umfaßt alle Bereiche des Gemeindeaufbaus, der Familienpädagogik, der Religionspädagogik und allgemeine Erziehungsfragen in der Gesellschaft.
5. Pädagogische Arbeit ist vor allem Prophylaxe, d.h. zukunftsorientiert. Es handelt sich also um Grundlagenarbeit, deren Früchte erst Jahre oder Jahrzehnte später erkennbar sind. Wollen wir langfristig auf unsere Gesellschaft Einfluß nehmen, müssen wir uns in besonderer Weise der pädagogischen Frage widmen.
6. Der/die Hauptamtliche bedarf einer pädagogischen Ausbildung, damit er/sie selber pädagogisch arbeiten, andere pädagogisch fördern und der gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderung gerecht werden kann.
7. Die pädagogische Grundausbildung sollte folgende Bereiche beinhalten:

* Biblische Grundlagen einer Gemeinde- und Familienpädagogik

- * Einführung in das pädagogische Denken, bes. anhand der Geschichte der Pädagogik
- * Aufarbeitung der Geschichte der christlichen Pädagogik und ihrer Bedeutung für das Reich Gottes
- * Aufarbeiten von pädagogischen Grundfragen wie:
 - Wesen der Erziehung
 - Der Erzieher und das Kind
 - Erziehungsstile und Erziehungsmethoden
 - Erziehungsziele
 - Erziehungsmittel
 - Die Bedeutung der Lebensform
 - aktuelle pädagogische Zeitfragen u.a.m.
- * der gesamte Bereich der Didaktik und Methodik
- * Gruppenpädagogik

Wilhelm Faix

Das konfessionelle Krankenhaus

Die Völker der Antike kannten keine Krankenhäuser. Die Pflege der Kranken erfolgte in den Familien. Fehlte für den Patienten die Einbindung in die größere Gemeinschaft, kam er im Elend um. Wohl gab es Ärzte, in einfachem Sinne sogar Fachärzte; aber weil sie hoch bezahlt wurden, konnten nur wenige ihre Hilfe in Anspruch nehmen (vgl. Mk 5,25f). Grundsätzlich galt für den Menschen der Antike Mitleid als Schwäche. Die einzige Ausnahme bei dieser Anschauung bildete das Volk Israel, weil im Wort des Alten Testaments Gottesliebe und Nächstenliebe untrennbar miteinander verbunden sind.

Jesu Doppelgebot der Liebe (Mt 22,37ff) wurde das entscheidende Motiv für die Diakonie der christlichen Gemeinden. Worte und Handeln Jesu bildeten den Maßstab, wie Liebe und Barmherzigkeit sich verwirklichen. Als die Unterdrückung der christlichen Gemeinden im römischen Reich durch Konstantin den Großen beendet wurde, zugleich mit dem unaufhaltenden Zerfall des Reiches aber die sozialen Nöte anwuchsen, gründete Basilius der Große (330-379) in Cäsarea (Kappadozien) das erste Krankenhaus. In der Verantwortung der Gemeinde und ihres Bischofs entstand vor den Toren von Cäsarea eine "Stadt der Barmherzigkeit". Um das Krankenhaus gruppierten sich Häuser für Fremde, Arme und Aussätzig, Waisenhäuser, Findlingsheime, eine Entbindungsanstalt und Altenheime. Basilius bestellte Ärzte, Pfleger und Pflegerinnen. Auch wurden Handwerker angestellt, die für die Unterhaltung der Gebäude sorgten. Nach dem Vorbild des Basilius entstanden in Kleinasien mehrere Hospitäler. Im Westen gründete die Patrizierin Fabiola das erste Krankenhaus (hospitium, nosochomium) in Rom (380). Es folgten Hospitalgründungen durch Paulinus von Nola (390) in Süditalien, durch Pammachus (398) in Portus Romanus bei Ostia und durch Cäsarius von Arles (gest. 543) in Gallien.

In der Zeit der Völkerwanderung gingen viele christliche Gemeinden zugrunde. Als damit auch ihre diakonische Tätigkeit erlosch, ordnete Gregor der Große von Rom (540-604) für das Abendland an, daß die Hospitäler nur noch von Mönchen und Nonnen geleitet werden durften. Damit wurde die Zusammengehörigkeit des Krankenhauses mit der Gemeinde und ihrem Bischof aufgelöst und die Verbindung von Kloster und Hospital für die nächsten 500 Jahre richtunggebend. Schon in merowingischer und karolingischer Zeit wurden im heutigen Frankreich in Klosteranlagen Hospitäler eingerichtet; zunächst die Krankenstube für Mönche, das "infirmarium", später auch das "hospitale pauperum" für Arme und Pilger.

Insgesamt blieb es bei schwachen Ansätzen, die erst im 10. Jahrhundert nach Deutschland übergriffen. Wie schon in der Diakonie der frühen Kirche blieben auch in den Klöstern das ganze Mittelalter hindurch Kranken- und Armenpflege eng miteinander verflochten. Nach der kluniazensischen Klosterreform im 11. Jahrhundert ging der Dienst an den Hilfsbedürftigen von den Mönchen mehr und mehr auf die neu entstehenden Laienbruderschaften der "Konversen" (Hospitalbruderschaften) über. Etwa in der gleichen Zeit, bedingt durch die Kreuzzüge, entstanden die ritterlichen Spitalorden, bei denen aber der Waffendienst gegenüber der diakonischen Aufgabe in den Vordergrund trat.

Bedeutung für das Mittelalter gewann das Franziskushospital der Landgräfin Elisabeth von Thüringen, das sie in Marburg einrichtete. Durch ihren persönlichen Einsatz hat sie dazu beigetragen, daß der pflegerische Dienst der Frau in der Öffentlichkeit anerkannt wurde. Ihr Leben verstand sie als "Leben der Schwestern in der Welt" (*vita sororum in seculo*) der Beginen, die in offenen Gemeinschaften zusammenlebten, keine Gelübde ablegten und die Krankenpflege als ihre vornehmste Aufgabe ansahen.

Nicht nur die pflegerische Leistung der landgräflichen Witwe und ihrer Mitarbeiterinnen war beispielhaft; ebenso die Tatsache, daß sie ärztlichen Rat und Hilfe für die Bedürftigen in Anspruch nahm und Arzneimittel in der Pflege verabreichen ließ. In ihrem Hospital ließ sie unmittelbar an die Krankenhalle eine Kapelle bauen, um den Kranken die direkte Teilnahme an den Gottesdiensten zu ermöglichen. Diese älteste Hospitalkapelle wurde 1228 geweiht und war die erste dem Heiligen Franziskus geweihte Kirche nördlich der Alpen. Nach dem Tod der Heiligen Elisabeth wurde 1234 dem Deutschen Orden die Verantwortung für das Hospital übertragen. Beim Bau der Elisabethkirche wurde das Franziskushospital abgerissen und südlich der Kirche als Krankenhaus mit 100 Betten und einer Elisabeth-Kapelle neu errichtet. Es blieb unter der Aufsicht des Deutschen Ordens bis zu dessen Auflösung 1809.

Im 13. Jahrhundert entstanden in zahlreichen Städten - angeregt durch das Beispiel des Franziskushospitals der Heiligen Elisabeth - Bürgerhospitäler, Hospitäler oder Stifte "Zum Heiligen Geist", in Mainz (1236), Ulm (1240), Rothenburg o.T. (1287), die bedeutendsten in Lüneburg (1287) und Lübeck (1296). Manche dieser Hospitäler richteten sich sogar in der Bauweise nach dem Vorbild des Franziskushospitals und verbanden Krankenhalle und Kapelle miteinander (z.B. Lübeck, später Beaune in Burgund und das Hospital Santa Caridad in Sevilla. In Lübeck findet sich die umfangreichste bildliche Darstellung des Lebens der Heiligen Elisabeth.) Mit der Entstehung der Bürgerhospitäler begann die Kommunalisierung des

Krankenhauswesens. Im 14. Jahrhundert wurden die Hospitalbruderschaften allmählich aus der Verantwortung ausgeschaltet. Zu bestimmen hatten nur noch die vom Rat bestellten Spitalverwalter. Zugleich dienten die Spitäler immer weniger der vorübergehenden Versorgung der Kranken.

Die Krankenhäuser wurden zu Versorgungseinrichtungen für Arbeitsunfähige, "Stadtarme", für Alte und Pfründner, für die die städtischen Organe Wärter und Wärterinnen bestellten. Der Übergang der christlichen Liebestätigkeit an die Organe des Staates zeigte, daß sich die religiösen Kräfte erschöpft hatten.

Mit der Reformation wurde die "christliche Obrigkeit" zunehmend für die soziale Wohlfahrtspflege verantwortlich. Jedoch verarmten Fürstentümer und Städte unter den Einwirkungen der immer wieder aufflammenden Religionskriege, des 30jährigen Krieges, der großen Kriege des 18. Jahrhunderts bis zu den napoleonischen Kriegen immer mehr. In der "Säkularisation" wurde durch den Reichsdeputationshauptschluß 1803 die Einziehung allen Kirchen- und Klostergrundbesitzes verfügt. Das bedeutete das Ende auch der letzten Überreste christlicher Hospitalarbeit. Jetzt war der Staat allein für die sozialen Angelegenheiten verantwortlich, der Not aber in keiner Weise gewachsen. Anfang des 19. Jahrhunderts herrschten unglaubliche Zustände in den deutschen Krankenhäusern, in denen unterwegs erkrankte, umherziehende Handwerksgesellen, arme Sieche und Kranke ohne Angehörige lagen. Die Krankenhäuser waren mangelhaft eingerichtet, total verschmutzt, Brutstätten für Infektionskrankheiten. Oft mußten zwei Patienten ein Bett miteinander teilen. Die Wärter und Wärterinnen standen in schlechtem Ruf und waren auf die Trinkgelder der Patienten angewiesen. Jeder normale Bürger weigerte sich, in solch ein verwaorlostes Haus verlegt zu werden.

Um diese Situation zu ändern, bildete Theodor Fliedner (1800-1864) junge Frauen als evangelische Pflegerinnen aus, gab ihnen im ersten Diakonissenmutterhaus in Kaiserswerth eine Heimat und sandte sie als Diakonissen aus, um in kommunalen Krankenhäusern als Pflegedienstleitung tätig zu werden.

Einmal wollte er den neutestamentlichen Dienst der Diakonisse (Röm 16,1) neu beleben, zum andern sah er in Anlehnung an das Wort Jesu Mt 25,36 "Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht" - wie die pflegenden Orden des Mittelalters - in der Krankenpflege in besonderer Weise ein Werk der barmherzigen Liebe. Nach 1848 entstanden zahlreiche Diakonissenmutterhäuser, gegen Ende des 19. Jahrhunderts auch freikirchliche Mutterhäuser und die ersten Mutterhäuser der Gemeinschaftsbewegung. Sie entsandten ihre Schwestern in kommunale Kran-

kenhäuser, oder sie bauten eigene Krankenhäuser. Es gab auch kirchliche Vereine, die ein Krankenhaus errichteten, eine verantwortliche Schwesterngruppe aus einem Mutterhaus zu gewinnen suchten und junge Frauen als Diakonissen für den Pflegedienst anwarben. Bei der Eröffnung des "Elisabethenstiftes" in Darmstadt am 18.11.1858 erklärte der Vorstand, das Diakonissenhaus sei nichts anderes als ein Krankenhaus, in dem junge Frauen im Geist der evangelischen Kirche zu qualifizierten Pflegekräften ausgebildet werden sollten. Es konnte auch vorkommen, daß der Magistrat einer Stadt die Errichtung eines eigenen Krankenhauses zurückstellte, um diese Aufgabe einem Diakonissenmutterhaus oder einer katholischen Schwesternkongregation zu übertragen. So entschieden sich die Stadtverordneten in Düsseldorf am 31.10.1860 für die Schaffung konfessioneller anstelle kommunaler Krankenhäuser. 1886, 50 Jahre nach der Gründung des ersten Diakonissenmutterhauses gehörten 57 Mutterhäuser zur Kaiserswerther Generalkonferenz. Die Mehrzahl der 6366 Diakonissen war in 579 Krankenhäusern tätig.

Sozialgeschichtlich ist festzustellen, daß die Krankenanstalten im 19. Jahrhundert erst durch den Dienst der Diakonissen und der katholischen pflegenden Schwesternschaften eine menschenwürdige, patientenfreundliche Atmosphäre erhielten, die die konfessionellen Einrichtungen bis in die Gegenwart ausgezeichnet hat.

In der Krankenhausarbeit entfalteten die Diakonissenhäuser ihre größte Wirksamkeit während der Jahre 1900-1930. Die Schwesternschaften prägten das geistliche Bild der einzelnen Häuser. Nach dem 1. Weltkrieg nahm der Druck des Staates auf die evangelischen und katholischen Krankenhäuser zu. Die Forderung nach Sozialisierung und Kommunalisierung der konfessionellen Krankenhäuser wurde immer lauter erhoben. Dadurch wurde eine gemeinsame Interessenvertretung notwendig. Am 16.4.1926 wurde der "Deutsche Evangelische Krankenhausverband" gegründet, dessen Aufgaben vornehmlich darin bestanden, den evangelischen Charakter der Krankenhäuser und ihre Verbindung zur Kirche zu pflegen, Kranken- seelsorge und soziale Fürsorge für die Kranken und ihre Angehörigen zu fördern und die Häuser in Fragen der inneren Organisation und Wirtschaftsführung zu beraten.

Parallel zur Entstehung evangelischer Krankenhäuser verlief die Entwicklung im Bereich der katholischen Kirche. Am 1.11.1808 gründete Marie Alberti in Münster/Westfalen mit vier jungen katholischen Frauen nach dem französischen Vorbild der "Barmherzigen Schwestern" des Vincent von Paul eine Genossenschaft zum Zweck der Krankenpflege. 1820 übernahmen diese Schwestern das Clemenshospital (Clemensschwestern),

das früher einmal von "Barmherzigen Brüdern" versorgt worden war. Anders verlief die Entwicklung in Trier (1811) und Koblenz (1825): Hier rief der Magistrat der Stadt französische "Schwestern von St. Charles" (Borromäerinnen) aus Nancy in das städtische Hospital. Nach München (1832) und Fulda (1834) kamen Vincentinerinnen aus Straßburg. Die Konvente der Hospitalschwestern der Heiligen Elisabeth, die "Elisabetherinnen", waren bis ins 19. Jahrhundert aktiv geblieben und wirkten vor allem in Schlesien, Bayern und Österreich. Für sie war die enge Verbindung von Hospitalbetrieb und Schwesternkonvent bestimmend.

1844 nahm die "Krankenanstalt von der Heiligen Elisabeth" in Essen ihren Betrieb auf. Die Essener "Elisabetherinnen" fanden im Rheinland rasche Verbreitung. Eigenständige katholische Krankenhäuser entstanden nach 1840 vor allem in Westfalen und im Rheinland. In den süddeutschen Ländern kam es überwiegend zum Einsatz von Ordensfrauen in kommunalen Einrichtungen. In dieser Zeit bildeten sich zahlreiche pflegende Ordensgenossenschaften: Deutschordensschwestern, Graue Schwestern, Augustinerinnen, Franziskanerinnen, Arme Dienstmägde Jesu Christi, Schwestern vom allerheiligsten Heiland u.a. Sie sammelten ihre Schwestern in Mutterhäusern und entsandten sie zum Dienst in die Krankenanstalten. Trotz der scharfen Restriktionen gegenüber den katholischen Orden und Kongregationen während des "Kulturkampfes" in Preußen lag gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Zahl der Ordensschwestern im pflegerischen Dienst weit über der Zahl der Diakonissen. Schon 1909 erkannte Prof. Dr. Viktor Thielemann, einer der führenden Männer im katholischen Krankenhauswesen, die Notwendigkeit einer gemeinsamen Interessenvertretung. Er begründete das mit den Erfordernissen jener Zeit, die sich bis in die Gegenwart nicht geändert haben: "Die Anforderungen, welche an moderne Krankenhäuser gestellt werden, wachsen von Jahr zu Jahr. Sie erfordern fortwährend Neuanschaffungen, kostspielige Um- und Neubauten. Die Kosten müssen durch den Betrieb wieder gedeckt werden ... Soweit Krankenanstalten als selbständige Wirtschaftsbetriebe fungieren, drängt die Entwicklung auf eine Harmonisierung und einen Ausgleich der Interessen, auf eine Feststellung der gegenseitigen Befugnisse ..." 1910 wurde der "Katholische Krankenhausverband Deutschlands" (ursprünglicher Name "Freie Vereinigung der katholischen Krankenhausvorstände Deutschlands") gegründet. Sein Ziel war der gegenseitige Informationsaustausch und die gemeinsame "Vertretung der idealen und wirtschaftlichen Interessen der katholischen Krankenhäuser".

In den Jahren nach dem 1. Weltkrieg, besonders aber nach Beendigung des 2. Weltkrieges fand eine spürbare Umschichtung in der Mitarbeiter-

schaft der konfessionellen Krankenhäuser statt. Bereits im 19. Jahrhundert konnten nicht alle Bitten um Entsendung pflegender evangelischer oder katholischer Schwestern positiv beantwortet werden, weil sich nicht genügend Frauen als Diakonissen oder Ordensschwestern in den Mutterhäusern meldeten. Um 1900 waren etwa 25 % aller Frauen in Deutschland berufstätig. Nach dem 1. Weltkrieg eröffneten sich neue Berufsmöglichkeiten für die Frau. Die Zahl der freien Krankenschwestern nahm ständig zu. Der schwerste Einbruch aber erfolgte in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft. Die kirchliche Arbeit wurde systematisch zurückgedrängt, die konfessionellen Krankenhäuser in ihrer Arbeit behindert. Neben die Diakonissen und Ordensschwestern traten die vom Staat geförderten "braunen Schwestern", die auch in evangelischen Krankenhäusern eingesetzt wurden. Junge Menschen wurden durch die "Hitlerjugend" den Kirchen entfremdet; für die Mutterhäuser und weiblichen Kongregationen wurde der Kontakt zur nachwachsenden Generation weitgehend unterbunden. Im 2. Weltkrieg übten die Frauen fast alle Berufe aus, in denen bisher nur Männer tätig waren. Das blieb auch während der ersten Nachkriegsjahre so, so daß die Lebensform der Diakonisse oder Ordensschwester als Berufsbild an den Rand gedrängt wurde. Außerdem waren während des Krieges viele evangelische und katholische Krankenhäuser zerstört worden, und der Wiederaufbau erfolgte nur langsam. Durch den Mangel an Nachwuchs in den Diakonissenhäusern und Ordensgenossenschaften waren die konfessionellen Krankenhäuser gezwungen, zunehmend freie Mitarbeiter einzustellen, unter denen nicht immer alle engagierte Christen waren, die sich mit der kirchlichen Trägerschaft des Hauses identifizieren konnten. Deshalb wurde von den Krankenhausverbänden immer wieder nachdrücklich auf das proprium des konfessionellen Krankenhauses hingewiesen.

So schrieb Heinrich Spaemann im Jahr 1937 für die katholischen Einrichtungen: "Krankenhaus und Gotteshaus gehören nach christlicher Auffassung unzertrennlich zusammen ... In unseren Hospitälern wirkt eine Vielheit von Gliedern mit verschiedenen Funktionen im Dienste der Kranken zusammen ... Deshalb kommt alles darauf an, daß die Gemeinschaft der Pflegenden im Gotteshause immer wieder mit dem Geist Christi erfüllt und ihrer Sendung bewußt werde ... In einem viel ausgesprocheneren Sinne als jede Pfarrkirche ist die Krankenhauskirche Missionskirche. Viele Kranke erleben hier nach langen Jahren wieder eine erste Begegnung mit dem katholischen Gotteshaus, manche lernen es zum erstenmal kennen." 1966 erklärten der Deutsche Evangelische Krankenhausverband und die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland übereinstimmend: "Der

Dienst am kranken Menschen auch in den Krankenhäusern bleibt eine diakonische Arbeit unserer Kirche."

Seit den Jahren des Wiederaufbaus nach dem 2. Weltkrieg arbeiten der Deutsche Evangelische Krankenhausverband und der Katholische Krankenhausverband Deutschlands zunehmend mit der Deutschen Krankenhausesellschaft zusammen, um von Regierung und Parlament die wirtschaftliche Sicherung der konfessionellen Krankenhäuser zu erreichen, zumal diese Einrichtungen einen wichtigen Bestandteil in der Gesundheitsfürsorge für die Gesamtbevölkerung darstellen. 1990 gehörten zur Caritas, dem Dachverband der Katholischen Kirche, 584 Krankenhäuser mit 127.483 Betten und insgesamt 157.712 Mitarbeitern. Dem Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland waren zum gleichen Zeitpunkt 287 Krankenhäuser mit 57.736 Betten und insgesamt 80.908 Mitarbeitern angeschlossen.

Nach der Wiedervereinigung Deutschlands gehören 1992 zur Caritas 610 Krankenhäuser mit 132.363 Betten und zum Diakonischen Werk 292 Krankenhäuser mit 64.800 Betten.

Das konfessionelle Krankenhaus ist ein kirchliches (freikirchliches) Krankenhaus, dessen Träger mit seiner Einrichtung einer Kirche (Freikirche/Gemeinschaftsverband) zugeordnet ist, also arbeitsrechtlich ein "Tendenzbetrieb". Es geht dem Träger nicht nur um eine optimale ärztliche und pflegerische Versorgung der Patienten, die von Grundsätzen christlicher Ethik getragen wird. Es wird auch eine dem Evangelium gemäße Begleitung zum Heil und Wohl der Kranken angestrebt. In den Bemühungen um ein patientenfreundliches Klima im Hause haben die Verkündigung des Wortes Gottes und die Seelsorge ihren besonderen Stellenwert. Das konfessionelle Krankenhaus will eine Stätte sein, wo das biblische Gebot der Nächstenliebe gelebt und Patienten wie Angehörigen der Weg zur Erfahrung lebendigen christlichen Glaubens gewiesen wird.

Der Auftrag des konfessionellen Krankenhauses gilt für alle Mitarbeiter, deren Solidarisierung untereinander und mit den Kranken überhaupt erst das im Krankenhaus erforderliche gemeinschaftliche Handeln ermöglicht. Darum wird von den Mitarbeitern eine positive Einstellung zum christlichen Glauben erwartet, aus der heraus sie sich als "Dienstgemeinschaft" verstehen. Diakonissen und Ordensschwestern brachten für dieses Selbstverständnis wesentliche Voraussetzungen mit. Die freien Mitarbeiter werden aus den Grundkräften des Glaubens ihre Dienstgemeinschaft im Krankenhaus immer wieder neu verwirklichen müssen. Von dem Maß, wie das geschieht, werden Menschlichkeit und Christlichkeit im Krankenhaus kirchlicher Träger weitgehend abhängen. Die wirtschaftlichen und

personellen Sachzwänge, mitbedingt durch die Krankenhausgesetzgebung und die sogenannte "Kostendämpfung" setzen diesem Bemühen oft enge Grenzen. Ziel bleibt aber immer der helfende und heilende Dienst aus christlicher Glaubenszuversicht.

Literaturhinweise:

- Erich Beyreuther, "Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit", Berlin 1962²
- Herbert Krimm, "Das diakonische Amt der Kirche", Stuttgart 1965²
- Herbert Krimm (Hrsg.), "Quellen zur Geschichte der Diakonie", Bd. 1, Altertum und Mittelalter, Stuttgart 1960
- Johannes Kessels, Franz Klein, Werner Lauer (Hrsg.), "Die Gestalt des katholischen Krankenhauses", Freiburg 1981
- Werner Lauer, "75 Jahre Katholischer Krankenhausverband Deutschlands", Freiburg 1985
- Werner Lauer (Hrsg.), "Das therapeutische Team im Krankenhaus", Freiburg 1988³
- Franz Meffert, "Caritas und Krankenwesen bis zum Ausgang des Mittelalters", Freiburg 1927
- Werner Moritz, "Das Hospital der heiligen Elisabeth in seinem Verhältnis zum Hospitalwesen des frühen 13. Jahrhunderts", in: "Sankt Elisabeth - Fürstin, Dienerin, Heilige", hrsg. von Philipps-Universität Marburg, Sigmaringen 1981
- Karl Heinz Neukamm, "Der Auftrag des evangelischen Krankenhauses", in "Diakonie 1989", Stuttgart 1989
- Wolfgang Schenk (Red.), "Helfen und Heilen - Auftrag und Angebot", Berichte zum Evangelischen Krankenhaus-Kongreß 1983, Stuttgart 1984
- Gerhard Uhlhorn, "Die christliche Liebestätigkeit", Stuttgart 1895²
- Heinz Vonhoff, Hans-Joachim Hofmann, "Samariter der Menschheit", München 1977

Dr. Fritz Laubach

Die Einheit des Gewissens

Zum Verhältnis von theologischem, philosophischem und psychologischem Gewissensbegriff
(Dissertationsbericht)

Die Dissertation verdankt ihr Entstehen dem Interesse und Engagement für den ganzen und unzerspaltenen Menschen, wie er uns im alttestamentlichen "Schalom" verheißen und im Evangelium zugesprochen ist. Diese Einheit und Ganzheit des Menschen ist aber im Zeitalter der Wissenschaften und insbesondere der empirischen (analytischen) Humanwissenschaften vielfach gefährdet oder bereits außer Sicht geraten. Angesichts dieser einzelwissenschaftlichen Auflösung eines einheitlichen Gewissensverständnisses in einen Pluralismus von Konzeptionen, Theorien und Einzeldaten des Gewissensphänomens war eine interdisziplinäre Bearbeitung des Themas unvermeidlich. Obwohl solche Projekte das Risiko des Dilettantismus und der Oberflächlichkeit sowie fast unüberwindlicher wissenschaftstheoretischer, begrifflicher und sachlicher Probleme zu tragen haben, sind sie dennoch von unaufgebbarer Bedeutung und Notwendigkeit, da z.B. ohne ein (wenigstens implizites) einheitliches Menschenbild weder menschliches Leben noch verantwortliches (gesellschaftliches) Handeln möglich ist.

Als Paradigma für eine solche umfassende (integrative) Anthropologie wurde das Gewissen gewählt, weil es anthropologisch zentral ist, von einigen Autoren geradezu als "Mitte der personalen Existenz" (A. Auer) angesehen wird, seit Luther auch als "Ort der Gottesbegegnung" für die theologische Anthropologie entscheidende Bedeutung erhalten hat (vgl. auch seine Gleichsetzung von *cor* und *conscientia*!) und ferner philosophisch und psychologisch wichtig und kontrovers ist.

Über die interdisziplinäre (wissenschaftstheoretische) Problematik eines einheitlichen Gewissensbegriffs hinaus ist das Gewissen schon innerdisziplinär umstritten und weit von einer deutlichen Begriffsbestimmung entfernt. Darüber hinaus wirft das Gewissen schwerwiegende inhaltliche Probleme auf, etwa, wie Absolutheit und Relativität (Håring: "Stimme Gottes oder Produkt der Umgebung"), Freiheit und Determination des Gewissens und seiner Entfaltung zusammengehören, ferner die Frage, ob das Gewissen als Ort der Gottesbegegnung (theologisches Gewissen s.s.) oder als moralische Instanz anzusehen ist oder die Bedeutung des Unbewußten für die Gewissensregungen usw. Ein einheitlicher und umfassender Gewissensbegriff wird diese zentralen Probleme aufzunehmen haben.

Aufgrund der vorgegebenen (einzelwissenschaftlichen) Disparität des Gewissensbegriffs ergab sich folgender Gang der Untersuchung:

Zunächst war eine Verhältnisbestimmung von Theologie, Philosophie und Psychologie zu erarbeiten, in der die Einheit eines ihnen gemeinsamen Gegenstandes verständlich gemacht und ausgearbeitet werden konnte (sinnvolle, sachgemäße Kooperation dieser Wissenschaften): *Teil I*.

Als nächster Schritt wurde versucht, unter Rückgriff auf die europäische philosophische Tradition einen grundlegenden Gewissensbegriff zu entwickeln, der sowohl für theologische Vertiefung (Interpretation) als auch für psychologische Konkretisierung (Empirie) offen war und in seiner Einheit die Mannigfaltigkeit der Aspekte und Einzelzüge des Gewissens aufzunehmen vermochte. Dies wurde im Anschluß an Kant entwickelt.

Dann war nach dem theologischen und psychologischen Gewissensbegriff zu fragen. Da es *den* theologischen oder psychologischen Gewissensbegriff aber nicht gibt, wurden die wichtigsten theologischen und psychologischen Gewissenskonzeptionen idealtypisch dargestellt und anschließend nach den Konturen eines fachspezifischen, umgreifenden oder die verschiedenen Aspekte aufnehmenden einheitlichen Gewissensbegriff gefragt (*Teil II*). Schließlich konnte die Frage der Einheit des Gewissens explizit gestellt werden. Dazu wurden zunächst drei wichtige Einheitsentwürfe zum Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft (Psychologie) kritisch untersucht. Der eigene Einheitsentwurf ging von einer philosophisch fundierten und geklärten Begriffsbildung aus, die die Einheit des Gewissens in allgemeinmenschlicher Perspektive ("horizontaler Universalität") zur Darstellung zu bringen suchte. Diese philosophische Begriffsbestimmung wurde dann in eine christologische Fundierung der Anthropologie und damit eine Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch im Gewissen einbezogen.

Teil I: Das Verhältnis von Theologie, Philosophie und Psychologie

Es wurde so konzipiert, daß in systematischer Intention nach den Bedingungen der Möglichkeit einer positiven Verhältnisbestimmung (sachgemäßen Kooperation) dieser Wissenschaften gefragt wurde. Die wichtigsten Bedingungen für alle drei Wissenschaften sind eine Offenheit für alle Wirklichkeitsbereiche und Aspekte des Menschen (umfassende Wahrheit) und dementsprechend für alle wirklichkeitsadäquaten Forschungs-, Denk- und Sprachmethoden und -wege, eine selbstkritische und ergänzungsoffene Kooperationsbereitschaft und insbesondere die Offenheit für eine

nichtreduktive ("universalistische") Wirklichkeitssicht und Sprache, in der allein das unverkürzte Phänomen des Menschen (bzw. des Gewissens) sowie seiner Einheit und Ganzheit ausgesagt werden kann. Diese universalistische bzw. ontologische Struktur der Sprache und ihrer Begriffe erwies sich als Grundeinsicht und -voraussetzung für die Einheit des Gewissensbegriffs: Die Frage, was ein Seiendes fundiert, in seiner Einheit und Ganzheit konstituiert, kann nämlich nicht in "ontischer Differenz", d.h. aus der Konstellation und Wechselwirkung von Gegenständen beantwortet werden (Atomismus als Modell der "trivialen und äußerlichen Zusammensetzung", Hegel, IV, 195), weil ein so gedachter Atomismus in einen regressus ad infinitum führt, die Atome selbst nämlich nicht mehr im Sinne des Atomismus, sondern letztlich doch substantiell gedacht werden müssen. Dagegen ist die Einheit und Ganzheit des individuellen Seienden in seiner Substanz fundiert und von daher verständlich zu machen, wie dies die gesamte ontologische Tradition der europäischen Philosophie (von Plato bis Hegel) in immer neuen Ansätzen versucht hat.

In eine so konzipierte Kooperation kann die Theologie, von der Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu Christi herkommend, die umfassendsten Horizonte des Menschseins (zwischen Gott und Satan, Proton und Eschaton, coram Deo und coram hominibus) einbringen und damit Verkürzungen des Menschseins vermeiden helfen, die durch die fast unerträgliche Schwere der mit diesen Horizonten aufgewiesenen Menschheitsprobleme (etwa der Schuld und Verantwortung des Menschen vor Gott) in anderen anthropologischen Entwürfen als latente Gefährdung vorliegen und zur Folge haben können, daß diese Horizonte ausgeblendet oder verharmlost werden. Die Philosophie kann in die Kooperation die kritische Infragestellung ideologischer oder unreflektierter Behauptungen (Vorurteile, unaufgedeckte Prämissen usw.) sowie die Differenziertheit und Fundiertheit einer über 2000jährigen Denk- und Problemgeschichte einbringen, etwa die auch für die Anthropologie fundamentale ontologische und transzendente Problematik. - Die Psychologie bringt naturgemäß in diesen Dialog eine besondere Nähe zum "empirischen Menschen", also zu seiner konkreten, leiblichen, geschichtlichen und phänomenalen Vielfalt und Bedingtheit - aber auch seiner lebensgeschichtlichen und gesellschaftlichen Verkümmierungen und Deformationen usw. ein, die theologisch als "Entfremdungsstrukturen" (Tillich, VIII, 308ff u.ö.) gedeutet werden können. Diese wachsende Basis empirischer menschlicher Phänomene und Gesetzmäßigkeiten stellt eine wesentliche Korrektur bzw. Ergänzung zur theologischen bzw. philosophischen Begrifflichkeit dar, die fast notwendig eine Tendenz zum Grundsätzlichen und Abstrakten auf-

weist. Freilich kann die Psychologie nur dann sachgemäß in das Gespräch eintreten, wenn auch sie ihre Prämissen nicht verabsolutiert bzw. als "Tatsachen" ansieht, sondern sich des hermeneutischen Zirkels der empirischen Forschung, also zwischen Daten und Deutung, empirischen Methoden und deren (latenten) philosophischen und anthropologischen Prämissen bewußt ist und diesen Zirkel stets erneut durchläuft und ausarbeitet, wobei zur Klärung der Prämissen das Gespräch mit Theologie und Philosophie unerläßlich ist!

Teil II: Die Disparatheit der Gewissensbegriffe

A. Das Gewissen in philosophischer Perspektive: Hier ging es im wesentlichen darum, ein begriffliches Fundament zu erarbeiten, das zu einer Klärung des theologischen Gewissensbegriffs beitragen und zugleich die Mannigfaltigkeit psychologischer Empirie des Gewissens in seine Einheit und Ganzheit aufnehmen kann.

1. Zur anthropologischen Fundierung des Gewissens erwiesen sich die (traditionellen) Grundbestimmungen des Menschen als *zoon logon echon*, *politikon* und *eleutheron* als unverzichtbar: Jede Leugnung dieser anthropologischen Grundkonstitutiva führt mit logischer Notwendigkeit zum Selbstwiderspruch (Leugnung von Vernunft und Freiheit setzt Vernunft und Freiheit bereits voraus usw.). Daher sehen wir auch den Gewissensbegriff grundlegend in Freiheit, Vernunft und Gemeinschaftlichkeit des Menschen fundiert.

2. Ebenso wichtig wie die Fundierung erwies sich aber auch die Differenzierung des menschlichen Daseins und insbesondere seiner sittlichen Selbstverwirklichung in Sinnstufen, weil ohne sie Begriffsverwirrungen und Grenzüberschreitungen kaum zu vermeiden sind. - Von besonderer Relevanz erwies sich dabei die Unterscheidung und Zuordnung von Moral und Glauben als jeweils eigenständige Sinnstufen menschlicher Selbstverwirklichung, die daher nicht aus niedrigeren Sinnstufen (etwa der Lebenserhaltung oder der Lust) erklärt werden dürfen. Ebenso wenig darf etwa die Moral von der umfassenderen Sinnstufe des Glaubens negiert, sie muß im spezifischen Sinn "aufgehoben" werden (im dreifachen Hegel'schen Sinn der *elevatio*, *negatio* und *conservatio*). Diese Unterscheidung und Zuordnung ist für die Verhältnisbestimmung von moralischem (autonomen) und 'theologischem' (Glaubens)-Gewissen wichtig, ihre Mißachtung führt entweder zur Leugnung der Moral im Namen des Glaubens oder zum Ausspielen der Moralität des Menschen gegen den umfassenden Anspruch des Glaubens (Selbstbehauptung des Menschen gegen den Anspruch Gottes).

3. In begrifflicher Hinsicht war Kants Unterscheidung von subjektivem und objektivem Gewissensurteil wichtig: Da ich grundsätzlich nur nach der mir jeweils zugänglichen sittlichen Einsicht handeln kann, ist für Kant allein dieses subjektive Urteil, das die Übereinstimmung von sittlicher Einsicht und meinem konkreten Handeln überprüft, das moralische, das Gewissensurteil, während die "objektive" Richtigkeit meines Handelns (worin immer sie gesucht werden mag) nicht moralisch genannt werden kann. Diese Unterscheidung Kants hat sich in der Ethik weitgehend durchgesetzt und z.B. in der Terminologie von "sittlich richtig bzw. falsch" (= objektives Urteil) und "sittlich gut bzw. böse" (= subjektives Gewissensurteil) seinen Niederschlag gefunden. Subjektives und objektives Urteil hängen nach Kant nun so zusammen, daß sich das subjektive gerade auf Objektivität (sittliche Richtigkeit) richtet, nämlich die Allgemeinheit des kategorischen Imperativs zum Maßstab hat!

Daraus folgt für Kants Gewissensverständnis: "Das Gewissen ist ... für den moralisch Handelnden letzte und absolute Instanz: Es gibt kein Gewissen des Gewissens. Es gibt aber auch kein Wissen des Gewissens in der Distanz einer theoretischen Aussage über das Gewissen: es kann nicht irren" (E. Heintel, Gew., 233).

Demnach sind u.E. drei Definitionen bzw. Weisen des Sprachgebrauchs von Gewissen sinnvollerweise zu unterscheiden: (1) Gewissen (s.1.) als "Inneres" des Menschen (cor = conscientia!), als Personkern, wahres Selbst usw., was selbstverständlich auch sittliche Einsicht und Gewissensurteil in sich schließt, (2) der *Begriff* des Gewissens, der in Freiheit, Vernunft und Gemeinschaft des Menschen fundiert ist und für den sittlich Handelnden letzte Instanz ist; bei ihm ist subjektives und objektives Urteil zu unterscheiden, unabhängig, ob man den Gewissensinhalt (die vorgegebene sittliche Einsicht bzw. Norm) in die Definition des Gewissens einschließt oder nicht. Um des überwiegenden Sprachgebrauchs und der stets und unauflöslich gegebenen Verbundenheit von Wissensspruch und Gewissensinhalt willen entschieden wir uns für die umfassende Gewissensdefinition, die den Inhalt zum Gewissen zählt, hielten aber die Unterscheidung Kants stets im Blick. (3) Schließlich ist davon noch das *Gewissensphänomen* (und -erlebnis) als ganzheitlicher, unwillkürlicher Bewußtseinsvorgang mit spezifischen Charakteristika, spezifischer Entwicklungsgeschichte usw. zu unterscheiden, das insbesondere auch Forschungsgegenstand empirischer Psychologie ist.

B. Das Gewissen in theologischer Perspektive: Hier stellten wir idealtypisch den ontologischen, den 'theologischen' und den ganzheitlichen Gewissensbegriff gegenüber.

1. Das ontologische Gewissensverständnis (Thomas von Aquin): Thomas sieht, ganz im Sinn unserer philosophischen Fundierung, das Gewissen in der Freiheit und insbesondere der praktischen Vernunft des Menschen gegründet. Dabei unterscheidet er erste unfehlbare Prinzipien der praktischen Vernunft, die den bleibenden, unzerstörbaren Inhalt der Synteresis bilden und deren Anwendung auf das konkrete sittliche Handeln (= conscientia), das dem Irrtum durch falsche Schlüsse oder falsche vorgegebene sittliche Normen unterliegt. Damit hält Thomas die Absolutheit des Gewissens für das individuelle sittliche Handeln fest und erklärt dennoch seine Fehlbarkeit in der konkreten Handlungssituation. Eingeordnet ist das Gewissen bei ihm in seine Konzeption des Ordo, der hierarchischen und zugleich differenzierten kosmischen Ordnung, in der Gott, Welt und Mensch zusammengeschlossen sind und in der auch die (autonome!) praktische Vernunft auf die Vernunft der Wirklichkeit und auf Gott als den *auctor legis naturalis et rationis* (indirekt) bezogen bleibt.

Kritisch anzufragen ist der Intellektualismus seiner Gewissenskonzeption (erste, unfehlbare Vernunftprinzipien der Synteresis, logische Schlußverfahren der conscientia auf die konkrete Situation usw.), seine Einbindung in eine "Totalordnung", die das Gewissen (conscientia) unselbständig macht, und die Beschränkung des Gewissens auf die Moral, die eine Vertiefung zum Glaubensgewissen (Begegnung mit Gott im Gewissen) nicht in Sicht kommen läßt.

2. Das 'theologische' Gewissensverständnis (Luther): Hier wird im Gewissen mit großer Energie die Dialektik der zentralen Glaubenserfahrung Luthers ausgearbeitet, daß im Gewissen einerseits Gottes Zorn und Verdammungsurteil erfahren wird, das den Menschen vernichtet und in die Verzweiflung stürzt und andererseits hier der Freispruch Christi im Evangelium (*extra nos*) empfangen wird, der den Menschen trotz seines Soseins und seiner unüberwindlichen Schuld freispricht (*sola gratia!*), in die Gotteskindschaft erhebt und so das Gewissen tröstet, befreit, gewiß und mutig macht. Alle anderen Charakteristika von Luthers Gewissensverständnis sind von dieser zentralen Gewissenserfahrung, die den ganzen Menschen *coram Deo* stellt, her abzuleiten.

Der anthropologische Hintergrund für diese Gewissenskonzeption ist der, daß der Mensch nach Luther zwischen Gott und Satan, als abhängig und unfrei in dieser Hinsicht gesehen wird (Widerfahrnisgewissen), daß er aber von Gott als Person angesprochen wird (Gewissen als personales Wortgeschehen), daß die fundamentale theologische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium auch die Gewissenserfahrung bestimmt.

Problematisch erscheint hier die negative Sicht des Gewissens (kein

weisendes Gewissen bzw. "omnis conscientia mala"), die tendenzielle Eliminierung der Moral (als selbständiger Sinnstufe) von der Glaubenserfahrung her, u.U. auch eine relationale (punktualistische) Engführung des Gewissens, die dessen Wahrheitsbezug (Fähigkeit zu sittlicher Einsicht) außer acht läßt.

3. Das ganzheitliche Gewissensverständnis (Gert Hummel): Bei Hummel wird das personale und ganzheitliche Element in Luthers Gewissensverständnis als grundlegendes und hauptsächliches Kennzeichen des Gewissens angesehen, es entspricht bei ihm dem wahren und umfassenden Selbst des Menschen, das seine "Individuation" leitet, Bewußtes und Unbewußtes umfaßt, ganzheitlich und bildhaft erfahren wird und dem Menschen, theologisch gesprochen, seine imago Dei mit numinoser Gewalt zum Bewußtsein bringt. Eine komplementäre Ergänzung und Einheit theologischer und psychologischer Aspekte des Gewissens (etwa in der Offenbarungsrelevanz des schöpferischen Unbewußten, in der Einheit von Gottesbild und Selbstarchetypus, im simul iustus et peccator als Leben im Heil und zugleich Entfremdung vom Heil in einem fortschreitenden Individuationsprozeß) wird hier entworfen.

Die Gefahr dieses Gewissensverständnisses liegt wiederum darin, daß die Sinnstufe der Moral im Namen "Selbst"-bezogener Individuation außer acht gelassen wird, daß Glaubensprozesse (das extra nos) doch in unangemessener Weise an psychologische Vorgänge geknüpft werden, speziell, daß die Psychologie C.G. Jungs (nahezu unkritisiert) zu theologischer Verbindlichkeit hochstilisiert wird.

4. Die Einheit dieser theologischen Gewissensaspekte wurde in einem über die Sinnstufen menschlicher Selbstverwirklichung vermittelten Gewissensprozeß gesucht, der das moralische Gewissen (Thomas, Kant) über die Erfahrung meines Nicht-gut-seins (den "Abgrund des Gewissens" bei moralisch gutem Gewissen) mit dem Angenommensein durch die Barmherzigkeit Jesu Christi trotz meiner Schuld verbindet und im Glaubensgewissen die anderen Gewissensdimensionen "aufgehoben" sieht. Nur im Glaubensgewissen erhalten die Grenzerfahrungen des Menschen (die Aporie seiner Moralität) durch den Zuspruch des Evangeliums eine gültige und befreiende Antwort.

C. Das Gewissen in psychologischer Perspektive: Hier wurden ebenfalls idealtypisch S. Freud, C.G. Jung, A. Wellek und H.J. Eysenck gegenübergestellt.

1. Während Freud in seiner genetischen und kausalmechanischen Deutung seiner therapeutischen Erfahrungen die Abhängigkeit, Relativität und oft unmenschliche Härte bzw. Lebensfeindlichkeit der Gewissensinhalte

pointiert herausstellt (dabei allerdings wegen der Leugnung von Freiheit und Vernunft in seiner Metatheorie in anthropologische Selbstwidersprüche gerät), versucht etwa Jung, diesen Reduktionismus durch seine Konzeption eines schöpferischen Unbewußten, das die Personwerdung des Menschen (Individuation) anleitet und sich auch im Gewissen ausspricht, zu überwinden. Gefährdet wird dieser nichtreduktive Ansatz gleichwohl durch eine neutrisch-deterministische Sicht des Unbewußten, insbesondere des übermächtigen Selbstarchetypus - dagegen scheint uns seine Betonung der Ganzheitlichkeit und Bildhaftigkeit sittlicher Werte und Leitvorstellungen eine wichtige psychologische Erkenntnis zu enthalten.

2. Wellek kann als typischer Vertreter der verstehenden (philosophischen) Psychologie gelten, er entwirft seine Charakterkunde geradezu als "Wesens- oder Seinswissenschaft" (Polarität, 53). Hier ist das Gewissen in Vernunft, Freiheit und Willen des Menschen, zugleich aber in seinen Tiefenbindungen ("Gemüt") verankert. Problematisch ist hier die Begründung und Sicherung seines (philosophisch-anthropologischen) Deutungsrahmens, die - wie alle Deutungs- und Prämissenfragen - nicht "objektivierend" durchgeführt werden können.

3. Eysenck ist typischer Vertreter der naturwissenschaftlich-experimentellen Psychologie (Lerntheorie, Behaviourismus), er versucht das Gewissen als "Summe konditionierter Angstreaktionen" (Experimentiergesellschaft, 58) zu erklären, wofür er experimentelle und statistische Belege anführt. Da die Konditionierbarkeit des Menschen als erwiesen gelten darf, kann in solchen Prozessen insbesondere aus frühester Kindheit, in der Tat *eine* Komponente der Gewissensbildung (etwa starrer und andreszierter Verhaltensnormen) gesehen werden.

4. Gemeinsam ist allen psychologischen Gewissenstheorien, daß sie die Leiblichkeit des Menschen, seine Bindung an triebhafte Prozesse bzw. gesellschaftlich-geschichtliche Bedingungen und Entwicklungsfaktoren herausarbeiten, philosophisch gesprochen, die Endlichkeit des Menschen konkretisieren.

U.E. müßte eine umfassende psychologische Gewissenskonzeption sowohl wissenschaftstheoretisch und kritisch die verschiedenen Bedeutungsebenen und Wirklichkeitsschichten aufklären, in denen die verschiedenen Gewissensphänomene ihren Ort haben, als auch ein Entwicklungsmodell des Gewissens entwerfen, in dem sowohl mechanistische (ankonditionierte), als auch triebökonomische (Freud), als auch bildhaft-ganzheitliche Prozesse in Beziehung gesetzt werden und als Ziel und Ergebnis ein reifes, verantwortliches, auf Freiheit, Vernunft und Gemeinschaft gegründetes Gewissen ins Auge gefaßt wird.

Teil III: Die Einheit des Gewissens

Hier wurden zunächst vorgelegte Einheitsentwürfe untersucht: die dimensionale, komplementäre und dialektische Verhältnisbestimmung von Theologie und Psychologie (Naturwissenschaft).

1. Während sowohl die dimensionale als auch die komplementäre Verhältnisbestimmung ein eindimensionales (naturwissenschaftlich-mechanistisches) Wirklichkeitsverständnis aufbrechen und neue argumentative Möglichkeiten (insbesondere auch im Gespräch mit Naturwissenschaftlern) einer differenzierteren, personale und geistige Seinsweisen einschließenden Wirklichkeitssicht eröffneten, liegt ihre gemeinsame Schwäche gerade in ihrem (oft impliziten) Ausgangspunkt vom naturwissenschaftlichen, reduktionistischen Ansatz, dem eine nominalistische Sprache entspricht, von der aus ein Vollbegriff des Menschen (der als ontologisch und transzendental fundiert gedacht werden muß) nicht erreicht werden kann, vielmehr bleibt es bei einer Gegenüberstellung von Geist und Materie, Wesen und Erscheinungen, deren Vermittlung oder Ineinanderliegen zwar postuliert, aber nicht argumentativ aufgewiesen werden kann. Die prinzipielle Gleichartigkeit der Dimensionen bzw. Komplemente verdeckt ferner die fundamentale Unterschiedenheit von Wesen und Erscheinungen, von Gott und Mensch usw. Schließlich zeigt sich, daß die Begriffe erst in einem umfassenden und kritisch geklärten philosophischen Begriffsrahmen die nötige Bestimmtheit und Klarheit erhalten.

Diese Nachteile kommen u.E. für die dialektische Verhältnisbestimmung nicht in gleicher Weise zum Tragen (dafür könnte sie aber als philosophisch oder ideologisch vorbelastet erscheinen), weil Dialektik als genuin philosophischer Begriff an der ontologischen (universalistischen) Struktur der Sprache Anteil hat und durch eine über 2000jährige Geschichte der kritischen Reflexion und Klärung gegangen ist. Dabei geht es in der dialektischen Verhältnisbestimmung nicht um ein formales (oder gar Welterklärungs-)Schema, das schon als solches oder in einem klappernden Dreischritt die Einheit zweier gegensätzlicher Aspekte der Wirklichkeit konstituiert, sondern Dialektik ist auf argumentierende und systematisch reflektierende Entfaltung des jeweiligen Sachverhaltes angewiesen, bei dem sowohl der Widerspruch als ein echter (nicht scheinbarer) als auch die Einheit als in der Sache liegend argumentativ erwiesen werden muß. Wir haben uns diese dialektische Verhältnisbestimmung von Theologie und Naturwissenschaft zur Aufgabe gemacht.

2. Die Einheit des Gewissens in philosophischer Perspektive: Sie wurde im Vollbegriff des Gewissens geortet, eines Gewissensbegriffs, der so-

wohl ontologisch als auch transzendental fundiert ist und als Wesensbegriff die Einheit in der Mannigfaltigkeit, das Ganze aus verschiedenen Teilaspekten konstituiert. Seine Einheit wird also nicht konstruiert, synthetisiert usw., sondern ist in der "Einfachheit" des Begriffs bereits vorgegeben. Diese grundsätzliche dialektische Einheit von Wesen und Erscheinungen war nun auf die psychologischen Einzeldaten und -phänomene zu beziehen und daher je nach Schule und Gewissentheorie zu differenzieren. Dabei erwiesen sich die Triebkräfte (Motive) und Mechanismen des Gewissens, wie sie psychologisch aufgewiesen wurden, bei kritischer Prüfung eigentlich als Teil meines Schicksals (meiner Leiblichkeit, Endlichkeit usw.) bzw. als Motive meines Motivationshorizontes, die aber in die Freiheit und Vernünftigkeit des Gewissens "aufgehoben" sind und somit gar nicht determinierend wirken, sondern Momente seiner Einheit bilden.

3. Schließlich wurde die (primär inhaltliche) Einheit des Gewissens in theologischer Perspektive in einer christologischen Begründung der Anthropologie und des Gewissens gesucht, in der das Miteinander von Gott und Mensch, wie es in der Person Jesu Christi wirklich war und ist, differenzierend und unter eschatologischem Vorbehalt für alle Kreatur (als das Gewissen tragende und in seiner Freiheit ermöglichende, verborgene Schöpfungsgüte) und für den Christen als innige, personale Gemeinschaft mit Jesus Christus im Gewissen übersetzt und entfaltet. Die christologische Lehre der *communicatio idiomatum* erwies sich darin als Spitzenausage sowohl der Christologie als auch einer Einheit (Versöhnung!) des christlichen Gewissens, in der der heilige Gott und der unheilige Sünder, Gottes Absolutheit und menschliche Relativität, eschatologische Vollendung und geschichtliche Entfremdung zu einzigartiger, die Gegensätze versöhnender Einheit zusammengeschlossen sind, deren heilsgeschichtliche Dynamik auf eine Vollendung zielt, in der alles Leid, alle Schuld, aller Tod überwunden und "Gott alles in allen" sein wird (1Kor 15,28).

Es ließ sich also die Einheit des Gewissens (in begrifflicher, interdisziplinärer Sicht) in philosophischer Perspektive als auch in inhaltlicher Sicht theologisch explizieren, so daß diese Möglichkeit einer doppelten Denkbewegung auf eine Einheit des Gewissens hin zugleich den Weg zu einer integrativen Anthropologie im "Dialog" zwischen Theologie, Philosophie und Psychologie (empirischer Humanwissenschaft) eröffnet.

Dr. Dietrich Bodenstern

Laudatio anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 1992 an Dr. Rolf Hille

für das Buch "Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen", Gießen-Basel: Brunnen, 1990

Der Vorstand der AfeT hat den Preis mit Anerkennung und Freude in diesem Jahr Dr. Rolf Hille für seine Arbeit über das Werk Karl Heims zuerkannt.

1. Zuerst eine allgemeine Begründung. R. Hille hat es unternommen, die bleibende Bedeutung eines "evangelikalen" Theologen und zwar in der selteneren Disziplin eines Systematikers, besser eines systematischen und philosophischen Denkers herauszustellen. Das ist umso notwendiger, als Heim aufgrund seines Ansatzes, von dem gleich zu reden ist, ein Denker am Rande der deutschen Schulsystematik war, die ihn als Fremden behandelte. Es war zu meiner Studienzeit (1956-61) in Hamburg wohl eine Ausnahme, daß an der Hamburger Fakultät sein Name gelegentlich fiel, weil die Fakultät mit Thielicke, Engelland und Müller-Schwefe drei seiner Schüler und wissenschaftlichen Mitarbeiter hatte. Aber selbst von ihnen bezog nur einer (Engelland) die theologische Arbeit Heims substantiell in seine Arbeit ein. Mit Heim ist ein Denker gewürdigt, der nicht nur existentiell in Pietismus und Erweckungsbewegung wurzelt, sondern der diese Tatsache auch denkerisch zur Grundlage seiner theologischen Arbeit macht. Er bewertet nämlich die Grunderfahrungen der Bekehrung und der Führung Gottes als hermeneutische Schlüsselerlebnisse, welche axiomatische Bedeutung für die denkerische Durchführung seiner Theologie haben: Das erste insbesondere für seine Philosophie der Räume, das andere für seine voluntative Weltansicht, nach der Natur und Geschichte antideterministisch beständig im Werden sind und dadurch gestaltet werden, daß Menschen dem lebendigen Gott begegnen und mit ihren Entscheidungen darauf antworten. R. Hille bringt uns mit Karl Heim einen Denker nahe, dessen Hauptanliegen nun nicht in der Entfaltung der klassischen dogmatischen Themen innerhalb dieser Axiomatik besteht, sondern in ihrer Anwendung auf die Situation des säkularen Menschen. Der Titel der Untersuchung lautet "Das Ringen um den säkularen Menschen". Uns begegnet damit ein Denker, der in Jahrzehnten der Zurückweisung der apologetischen Aufgabe der Theologie - sein Wirken ist zeitgleich mit Dialektischer Theologie und Existentialtheologie - diese Aufgabe in besonderer

Verbindung von anspruchsvollster Denkleistung und seelsorgerlicher Arbeit unter Studenten getan hat.

2. Der spezielle Beitrag der Arbeit Hilles besteht nun darin, daß der Verfasser sich innerhalb des Gesamtwerkes von Karl Heim der unbekannteren Seite zuwendet, nämlich, wie der Untertitel sagt, seiner Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen. Damit ist zugleich ein aktueller Beitrag zur heutigen Herausforderung durch die sogenannte neue Spiritualität geleistet. Es wird also nicht noch einmal der eindeutige Schwerpunkt Heims, seine Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Atheismus und Materialismus untersucht. Untersucht wird vielmehr sein weniger bekanntes anderes Thema, welches zum ersten Mal in umfassender Form durch diese Arbeit geschieht. Das ist umso verdienstlicher, als im Unterschied zu Heims Hauptthema, dessen Bearbeitung sich in einer Reihe geschlossener Bände niedergeschlagen hat, die Quellenlage hier völlig anders ist. Eine Fülle verstreuter Stellungnahmen mußte gesichtet und zusammengefügt werden. Heim war auf dies, sein anderes Thema, die Nachwirkung des deutschen Idealismus und die Herausforderung durch die fernöstliche Hochreligionen durch seine Arbeit unter Studenten, unter anderem durch eine Vortragsreise in China gestoßen.

Wesentlich für die Einschätzung Heims und als Herausforderung zur Auseinandersetzung sind zwei zentrale Ergebnisse Heims, die durch Rolf Hille herausgearbeitet und gewürdigt werden. Das eine ist die Tatsache, daß Heim beide Phänomene als Spielarten einer Grundform, nämlich des mystischen Weges zu Gott begreift: Den Idealismus als mystische Apotheose des freien Ich; den Weg der fernöstlichen Religionen als ontologische Verschmelzung mit dem Göttlichen. Das andere Ergebnis Heims verbindet beide großen Hauptthemen seiner Arbeit. Er begreift nämlich beide Gefahren, die des naturwissenschaftlichen Atheismus und die des Mystizismus als Erscheinungsformen wiederum eines Grundphänomens, nämlich der Säkularisierung. Die mystische Spiritualität wird also nicht etwa als Antwort auf die Säkularisierung, sondern als eine Spielart derselben aufgefaßt. Mit dieser These ist Heims Arbeit ein aufregender Beitrag zu unserer gegenwärtig laufenden Tagung zum Thema "Gospel and Modernity". Die geistige Dramatik beider Ergebnisse Heims kann hier natürlich nicht entfaltet werden.

3. Der besondere Charakter der Darstellung und des geistigen Milieus der Untersuchung ist mitbestimmt durch das Verhältnis des Verfassers zu Person und Werk Karl Heims. Er teilt mit ihm nicht nur den gleichen geistlichen Wurzelgrund, sondern auch die geistige Axiomatik und nicht

zuletzt das im besten Sinne missionarisch-apologetische Interesse durch jahrelange Arbeit unter Studenten. Diese Nähe bringt es wohl mit sich, daß in kongenialer Erfassung zum Beispiel die fundamentale Bedeutung von Bekehrung und Führung Gottes tiefer begriffen wird als in manchen Darstellungen des Heimschen Denkens. Ebenso bringt sie ein Verstehen mit sich, daß es von diesen radikalen Grundentscheidungen her geschehen konnte, daß Heim in der Bewertung der Säkularisierung nur ein radikales Nein kennt, ebenso, daß er auch in seiner Bewertung des mystizistischen Weges nur das Nein kennt, und davon nicht die "mystische" Seite christlicher Existenz unterscheiden und würdigen kann.

Diese Nähe und Gemeinsamkeit schließt aber die kritische Auseinandersetzung mit Heim nicht aus. Sie bezieht sich einmal auf die im Unterschied zum Thema naturwissenschaftlicher Atheismus, wo Heim selbst Sachkenner ist, bzw. Sachkenner hinzuzieht, unzureichende Sachauseinandersetzungen mit den Religionen. Sie hinterfragt ferner die Radikalität des Urteils über die Säkularisierung, sowie die Radikalität des Urteils über die Mystik. Und sie zeigt sehr gut auf, wie Heim selbst besonders sein radikales Nein zur Mystik unterlaufen hat durch seine Frömmigkeit, die im "Sein in Christus" wurzelt und in Gebet und Führung ihren Schwerpunkt hat. An allen entscheidenden Stellen der Kritik zeigt die Untersuchung die Tagesordnung für die Weiterarbeit auf.

Eine große Hilfe der Arbeit besteht schließlich darin, auf 150 Seiten zum ersten Mal eine vollständige Bibliographie der Veröffentlichungen Heims und derer über Heim vorgelegt zu haben. Unser Verständnis des bleibenden Dienstes von Karl Heim, nämlich seiner missionarischen Apologetik oder, wie er es selbst einmal genannt hatte, seines intellektuellen Samariterdienstes ist durch die Arbeit von Rolf Hille wesentlich gefördert und bereichert worden.

Siegfried Liebschner

Dokumentation

I. Die dreifache Herausforderung

Grund und Inhalt christlicher Mission sind unabänderlich vom unveränderlichen Wort Gottes vorgegeben. Aber im Wechsel der Zeiten sieht sich die Mission immer wieder anderen Herausforderungen gegenüber, auf die sie sich, will sie ihrem Auftrag treu bleiben, einstellen muß.

Gegenwärtig steht die Mission unter einer dreifachen Herausforderung:

1. Die Selbständigkeit der Nationen und Kirchen in der Dritten Welt und die vor allem in unserem Jahrhundert rasch vorangeschrittene Entchristlichung in den Ländern und Kirchen der Ersten und Zweiten Welt erfordern ein Neubedenken der Missionsstrategie im Sinne der Kooperation mit den Kirchen der bisherigen Missionsländer sowie eine Ausdehnung der Mission auf alle sechs Kontinente als Missionsfeld.

2. Die sozialen und politischen Notstände in vielen Ländern der Dritten Welt stellen der Mission die bedrängende Frage, wieweit sie sich direkt oder indirekt dieser Lage annehmen muß.

3. Die Renaissance der Weltreligionen zwingt zum neuen Nachdenken über das Verhältnis der christlichen Kirchen und Missionen zu diesen anderen Religionen.

Keines dieser Probleme ist schlechthin neu, aber sie stellen sich doch in neuer Dringlichkeit. Und es wird gefragt, ob denn die Antworten, welche die Mission bisher gab, heute noch ausreichen. Insbesondere auch evangelikal geprägten Missionen gegenüber wird immer wieder gefragt, ob sie nicht beispielsweise in ihrer Missionsstrategie in Ländern der Dritten Welt noch zu stark von patriarchalischem Denken bestimmt seien; ob ihre Arbeit nicht zu einseitig individualistisch auf das "Seelenheil" des einzelnen ("nur Bekehrung") ausgerichtet sei und so einem sog. Heilsegoismus Vorschub leisteten. Andere wiederum müssen sich fragen lassen, ob sie das Ziel der Mission nicht zu sehr in durch menschliche Anstrengungen herstellbaren idealen sozialen Zuständen sehen ("social gospel") oder den christlichen Glauben nur noch als kulturhistorisch bedingte Variante menschlicher Religiosität neben gleichberechtigten anderen verstehen ("Ein Gott in allen Religionen").

Angesichts jener Herausforderungen und dieser Fragen sowie auf deren Hintergrund haben wir versucht, uns neu auf den biblisch bezeugten Missionsauftrag und das biblische Verständnis von dem, was Mission ist und auch heute sein sollte, zu besinnen.

II. Basler Thesen zur Mission

1. Das Ziel christlicher Mission: das Kommen des Reiches Gottes

Mission ist Äußerung der Herrschaftsinitiative Gottes, der seine Schöpfung erneuern will. "Alle Lande sollen seiner Ehre voll werden!" (Ps 72,19). Das letzte Ziel christlicher Mission kann dementsprechend kein anderes sein als das allen christlichen Lebens und Denkens: das Reich Gottes - daß Gott, der eine Schöpfer des Alls, überall angebetet wird und daß "sein Wille geschieht auf Erden wie im Himmel" (Mt 6,10). In diesem Sinn bildet christliche Kirche jetzt schon, in aller Gebrochenheit durch noch bestehende Sünde, den besonderen Verfügungsbereich Gottes auf Erden, ist eigentliches Instrument des Heiligen Geistes und Trägerin der christlichen Sendung.

2. Die Aufgabe der Mission: Hinführung zur Herrschaft Gottes

Mission als nach außen gerichtetes Handeln der Kirche hat deshalb die Aufgabe, die Herrschaft Gottes dadurch auszubreiten, daß Menschen aus ihrer zerstörerischen Selbstherrschaft (Gen 3,5) befreit und unter die gute, heilsame Autorität Gottes geführt werden mit allem, was sie sind und haben. "Zu Jüngern (des Sohnes Gottes) machen": Das ist die Leitvorgabe für alles christliche Handeln. Mission bereitet dem Bekenntnis den Weg: "Jesus Christus ist der Herr!" (1 Kor 12,3).

3. Die Grundlage der Mission: die Lebenshingabe Jesu Christi

Möglich ist dieser heilsame Herrschaftswechsel dadurch, daß mit Christus die gnädige Herrschaft Gottes in Person zu uns gekommen ist, zentral durch sein die Menschheit mit Gott versöhnendes, die Sünde überwindendes Sterben am Kreuz (2 Kor 5,19) und durch seine alle Todesmächte besiegende Auferstehung. In der rechtmäßigen Vorrangstellung des Sohnes Gottes über die Welt (Mt 28,18) liegt der Grund aller christlichen Sendung.

4. Die Mitte der Mission: Die Versöhnung mit Gott

Ausbreitung der Herrschaft Gottes geschieht deshalb durch die Bekanntmachung der in Jesus Christus angebotenen Versöhnung mit Gott (2 Kor 5,20). Wo Menschen im Glauben an Jesus Christus mit Gott versöhnt werden, vollzieht sich eine grundlegende Veränderung in ihrem Leben: die empfangene Liebe Christi drängt sie dazu, nicht mehr für sich selbst zu leben, sondern für den, der für sie gestorben und auferstanden ist. Damit treten sie in seinen Herrschaftsbereich ein (2 Kor 5,14f.17; Kol 1,13f), so daß Christus zur bestimmenden Autorität in ihrem Leben wird. In der bewußten Umkehr und Übereignung seines Lebens an Christus erfährt der

Mensch die Heilung seines Lebens. Der neue Mensch, der "in Christus" lebt, gewinnt dadurch Gestalt und Prägung, daß er als Versöhnter den Willen Gottes tut. Menschen, in denen der gegenwärtige Christus lebt und regiert, werden ihrerseits zu Werkzeugen seines Wirkens und Zeugen seiner Liebe.

5. Der Adressat der Mission: der nicht mit Gott versöhnte Mensch

So sehr auch der nicht mit Gott versöhnte Mensch, selbst im Blick auf Gott, Wahres erkennen (Rö 1,19f) und Gutes tun kann (Rö 2,14), so steht doch sein ganzes Leben, auch in den schönsten Blüten menschlicher Kultur und Humanität, unter dem Vorzeichen der sein Leben von Natur aus bestimmenden Sünde (Eph 2,3; Rö 10,2 - "sie eifern für Gott, aber in Unverstand" -; Apg 17,23 - "den ihr unwissend verehrt") und ist daher dem Gericht Gottes ausgesetzt (Apg 17,31).

6. Exklusiver Inhalt und universale Reichweite der Mission

Der christliche Sendungsauftrag, den "Namen über alle Namen" (Phil 2,9), außer welchem es kein letztes Heil gibt (Apg 4,12), bekanntzumachen, ist ebenso exklusiv und universal wie die Vollmacht Jesu, "die Werke des Teufels zu zerstören" (1 Joh 3,8) und Menschen in ihrer geschöpflichen Ganzheit zu heilen (Lk 8,35ff). Das "Evangelium vom Reich" soll verkündigt werden "der ganzen Welt, zum Zeugnis für alle Völker" (Mt 24,14).

7. Der individuelle Ansatz der Mission

Die universale Perspektive - alle sollen vom Heil erreicht werden (1Tim 2,4) - verbindet sich in der christlichen Mission mit der Zuwendung zum konkreten, individuellen Menschen. Jeder einzelne soll vom Evangelium erfaßt und im Sinne Christi umgewandelt werden. Versöhnung mit Gott und Befreiung zum neuen Gehorsam des Glaubens ereignet sich zunächst nicht im Kollektiv. Jeder einzelne muß selbst wissen und entscheiden, ob er sein Leben Christus anvertrauen will. Die Realisierung des Reiches Gottes erfolgt im Leben einzelner Menschen, die für Gottes erlösendes Wirken empfänglich und für Gottes Aufträge beweglich werden.

8. Der Weg der Mission: Liebe und Zeugnis

Die empfangene Liebe Gottes nötigt uns, allen Menschen, gerade auch den andersdenkenden und andersglaubenden, in Liebe zu begegnen, d.h. in der Bereitschaft, sie zu verstehen und in ihrer natürlich-geschichtlichen, kulturellen Eigenart zu akzeptieren, zugleich aber auch ihnen, ohne jede äußere oder innere Nötigung, das sie wie uns allein rettende Evangelium unverkürzt und unverfälscht - wenngleich in aller menschlichen Begrenzt-

heit und Unzulänglichkeit - zu bezeugen. Das Evangelium zerstört Kultur nicht, sondern fördert und heiligt sie. Dialog verzichtet nicht auf Mission, sondern dient ihr. Toleranz hebt die Wahrheit nicht auf, sondern ist die rechte Art ihrer Vermittlung. Der uns von Christus aufgetragene "Dienst der Versöhnung" (2 Kor 5,18) wird werbend repräsentiert durch eine Gemeinschaft, in deren Mitte eine Kultur des "Wohltuns und Mitteilens" glaubwürdige Gestalt gewonnen hat (Hebr 13,16). Die verbindliche Teilgabe am Evangelium gewinnt ihren einladend-werbenden Charakter nur in der Verbindung mit einer Lebensform echter Partizipation und erlebbarer menschlicher Gemeinschaft (1 Thess 2,8). Die Verkündigung des Reiches Gottes verlangt daher von seinen Boten den demütigen Zugang zu der Welt anderer Menschen, ein Sich-Identifizieren mit deren sozialen Wirklichkeit, ein Teilnehmen sowohl an deren Leiden als auch an deren Ringen um Gerechtigkeit und menschlichere Lebensbedingungen. Dies kann nicht ohne persönliche Opfer geschehen. Wahre Mission wird sich niemals dazu drängen lassen, zwischen dem Dienst leiblich-sozialer Hilfe und geistlicher Rettung zu wählen. Wort- und Tat-Zeugnis konkurrieren in der christlichen Sendung nicht miteinander, sondern stützen und stärken sich gegenseitig in einer aufsteigenden Spirale wachsenden Einsatzes auf beiden Gebieten.

9. Die ausgreifend-verändernden Wirkungen der Mission

Von der Versöhnung mit Gott im Glauben an Jesus geht mit innerer Notwendigkeit eine das ganze Leben des Menschen grundlegend und stets neu verändernde Wirkung aus. Die heilsame Erneuerung betrifft den jeweiligen Menschen ganz in seiner bestimmten Umgebung, in und mitsamt all seinen sozialen Beziehungen (Lk 19,19). Die empfangene Versöhnung mit Gott drängt deshalb auf Versöhnung und Heilung auch der zwischenmenschlichen Beziehungen, bis hin zur Veränderung ungerechter, dem Willen Gottes entgegenstehender sozialer Strukturen. Die Kirchen und für sie handelnde Missionsgesellschaften streben solche Veränderung ungerechter Strukturen nicht direkt auf politischem Wege an, sondern nur indirekt durch ihr die Gewissen weckendes Zeugnis und die Tat der helfenden Liebe. Die konkrete Gestaltung des politischen Lebens ist nicht Aufgabe der Gemeinde Jesu als solcher, sondern aller Bürger des betreffenden Landes, der Christen aber nicht als Glieder der Gemeinde, sondern als Bürger, und zwar zunächst nicht nach spezifisch christlichen Maßstäben, sondern vor allem nach solchen Geboten Gottes, welche auch für Nichtchristen verbindlich gemacht und im Rahmen der staatlichen Ordnung durchgesetzt werden können.

10. Mission - das muß man auch wollen!

Der Sendungsauftrag, "die Wohltaten dessen zu verkündigen, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat" (1 Pt 2,9) und den "Wohlgeruch seiner Erkenntnis an allen Orten" auszubreiten (2 Kor 2,14) erfordert von den Christen dauernd Klarheit, Einigkeit, Interesse und die bewußte Verpflichtung des "Hingehens in alle Welt", um Menschen für ein Leben christlicher Jüngerschaft zu gewinnen (Mt 28,19; 1 Kor 9,19; 2 Kor 5,11). Der Heilige Geist, welcher für Gott und Gottes Werk lebendig macht, ist auch der Initiator und Führer der Mission (Apg 13,1ff). Mission ist nicht in unser Belieben gestellt. Die aktuelle Annahme und Befolgung des Missionsauftrags auch in der schon bestehenden Gemeinde gehört deshalb notwendig zu ihrer Identität und Existenz. Denn nur eine Kirche, welche ihren Herrn mit ungeteiltem Herzen liebt und seinen Willen tut, wird bereit sein, seine Herrschaft auch dort zu verkündigen, wo diese noch unbekannt ist oder gar abgelehnt wird. Die bewußte Wahrnehmung des nach wie vor geltenden Missionsauftrages heilt und erneuert nicht zuletzt die Kirche selbst.

aus: idea magazin Nr. 4/93

Altes Testament

1. Bibelkunde/Umwelt/Geschichte

Vier Lesungen: Einführung in die biblische Bibel, Rom 1. Der Alte Testament, Wg. Siegfried Zehner, Vandenhoeck, Ruzsich Verlag, 1992, 217 S., 19,- €

Die biblische Sprachwelt vom Hebräischen zum Griechischen: Ein Weg zur Anwendung der hebräischen Texte vom Alten Testament in die neue Welt. Ein Weg zur Anwendung der hebräischen Texte vom Alten Testament in die neue Welt. Ein Weg zur Anwendung der hebräischen Texte vom Alten Testament in die neue Welt.

Die biblische Sprachwelt vom Hebräischen zum Griechischen: Ein Weg zur Anwendung der hebräischen Texte vom Alten Testament in die neue Welt. Ein Weg zur Anwendung der hebräischen Texte vom Alten Testament in die neue Welt. Ein Weg zur Anwendung der hebräischen Texte vom Alten Testament in die neue Welt.

Buchinformationen

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Koordination insgesamt:	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

Hinweis: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung unaufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernommen werden.

Altes Testament

I. Bibelkunde/Umwelt/Geschichte

Fritz Grünzweig. *Einführung in die biblischen Bücher*, Band I: *Das Alte Testament*. Hrsg. Stephan Zehnle. Neuhausen: Hänssler-Verlag, 1992. 593 S., DM 49,80.

Mit lebhafter Sprachweise, vielen Illustrationen und praktischen Anweisungen zur Anwendung des biblischen Textes wirkt diese Einführung in das Alte Testament erfrischend, fesselnd und aufbauend. Fritz Grünzweig schreibt aus seiner langen und tieferschöpfenden Beschäftigung mit der Bibel und mit dem Gott der Bibel.

In dem Nachwort des Herausgebers schreibt Stephan Zehnle: "Im August 1989 schlug er (Grünzweig) dem Verleger Friedrich Hänssler vor, sein Gemeindegemeinschafts-Seminar 'Einführung in die Bibel' in Buchform einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen" (S. 591). Nachdem Grünzweig im November 1989 starb, konnte Zehnle, Verlagslektor bei Hänssler, die notwendige Umarbeitung vornehmen und mit Hilfe von Kassetten der Bibelstunden sowie Folien und zusammenfassenden Blättern, die Grünzweig für das Seminar vorbereitet hatte, 1991 dieses Werk abschließen.

Der Aufbau des Werkes ist klar und logisch. Nach einer "Übersicht über die ganze Bibel", in der Grünzweig grundlegendes zu seinem Ansatz erklärt, werden die AT-Bücher der Reihe nach in folgender Weise behandelt: (1) *Allgemeine Einleitung zu dem Buch*, in der besondere Merkmale, Verfasserschaft und das geschichtliche Umfeld behandelt werden, (2) *Aufbau (Gliederung) des Buches*, und (3) *Kommentare* über wichtige Begebenheiten, Themen, Verse und Einzelheiten des Buches, meistens kapitelweise behandelt.

Der Ansatz Grünzweigs beinhaltet folgende Merkmale: (1) Ein klares Bekenntnis zur Inspiration der ganzen Schrift ("durchhaucht von Gottes Geist", S. 247; siehe auch S. 14), das spürbare Folgen in der Auslegung hat; (2) das grundlegende "reformatorische Prinzip der Auslegung Heiliger Schrift mit Heiliger Schrift ..." (S. 14); (3) die christozentrische Auslegung, wobei Christus besonders in at-lichen Vorabbildern und in der Prophetie anerkannt wird; (4) die hermeneutische und theologische Wichtigkeit der Heilsgeschichte (nach Grünzweig ist "die Botschaft der Bibel *teleologischer* Art, d.h. 'zielgerichtet'" (S. 11), so daß sich die Entfaltung der Schrift schon im AT auf die Zeit des ersten und zweiten Kommens Jesu richtet und auf die Zeit danach, wenn Gott alles in allem sein wird); (5) die erbaulich ausgerichtete Auslegung Grünzweigs, die theoretisch-orientierte Fragen im Hintergrund bleiben läßt.

Anhand von Personen, Institutionen und Ereignissen im AT erkennt Grünzweig viele Bilder, die auf die Erfüllung im Neuen Testament hinweisen. Der Leser muß allerdings selbst überprüfen, (1) ob der Text (bzw. der göttliche Urheber der Schrift - *sensus plenior*) tatsächlich eine Typologie intendiert, (2) und, wenn durch ein Bild auf eine Lehre hingewiesen wird, ob die entsprechende Lehre im NT deutlich gelehrt wird. Nicht alle Leser werden mit dem Hinweis auf die Allversöhnung anhand des Erlaßjahres aus 3. Mose 25 einverstanden sein (S. 46-47). Obwohl Grünzweig die Ansicht bevorzugt, daß ein zweiter Jesaja Kapitel 40-66 schrieb, läßt er auch die Möglichkeit offen, daß Gott die ganze Prophetie durch einen einzigen Jesaja gegeben hat (S. 337-8). "Die Verfasserfrage sollte uns nicht im Wege stehen, die Botschaft zu hören, die im zweiten Teil des Jesajabuches von Gott her ausgerichtet wird" (S. 339). Grünzweig behandelt die "Gottes-Knecht-Lieder" und andere Prophetien in diesem Teil des Buches als echte Prophetie. Der Herausgeber fügt eine hilfreiche Fußnote von Kurt Hennig aus dem Jerusalemer Bibellexikon hinzu, worin auf die einheitliche Verfasserschaft des Buches mit Nachdruck hingewiesen wird (S. 338).

Grünzweigs Neigung, literarkritische Hypothesen mit einer geistlichen Behandlung des Textes zu verbinden, zeigt sich auch beim Buch Daniel.

Hier vertritt er die Sicht, daß die Prophetien von Daniel über die Jahrhunderte bis zur Zeit Antiochus Epiphanes "weisungsgemäß" festgehalten wurden; und dann: "Nach einer entsprechenden Redaktion wurde das Ganze der Öffentlichkeit Israels übergeben ..." (S. 420-1). Wieder zitiert der Herausgeber ergänzend das *Jerusalemer Bibellexikon*, um zu belegen, warum der Text von *Daniel* unmöglich erst in der Makkabäerzeit hätte niedergeschrieben werden können. Im eigentlichen Kommentar der Prophetie von Daniel vertritt Grünzweig dann eine nicht-kritische Auslegung und erkennt Daniel als einen echten Propheten an. Er bezieht z.B. das vierte Reich in Kapitel 2 und 7 im prophetischen Sinn auf Rom, nicht im kritischen Sinn auf Griechenland. Die Prophetien der Kapitel 2, 7 und 9 werden christologisch ausgelegt (S. 421).

Im Anhang des Buches stehen einige praktische Vorschläge von Grünzweig zum Thema "Wie sollen wir die Bibel persönlich lesen?" Drei Fragebereiche werden für das Bibellesen vorgeschlagen: (1) "Was tat hier Gott bzw. Jesus? Und was tut Er demgemäß heute?" (S. 582). (2) "Inwiefern gibt mir der Text *während* des Lesens Anlaß zum Danken, Bußetun, Bitten und Fürbitte-Tun?" (S. 583). (3) "Inwiefern gibt der Text *nach* dem Lesen Anlaß zum Tun, Lassen und willigen Erleiden?" (S. 584). Grundsätzlich sollte das Bibellesen eine existentielle Begegnung mit Gott miteinschließen, "eine Zwiesprache mit meinem Herrn" (S. 583), die zu Gehorsamsschritten anleitet (S. 582). Diese erbaulichen Anweisungen sind hilfreich zur Korrektur eines Bibellesens, das zur frommen Pflicht geworden ist.

Dieses Werk ist zu empfehlen für Laien, Studenten und Prediger als ein erbauender und praktischer Überblick über die Bücher des Alten Testaments. Als Fachbuch für den Theologen ist es nicht gedacht.

James Anderson

John A. Thompson. *Hirten, Händler und Propheten: Die lebendige Welt der Bibel*. Gießen/Basel: Brunnen, 1992. 384 S., DM 59,--.

Das von dem Dozenten für Erforschung des Mittleren Ostens an der Universität Melbourne herausgegebene Buch unter dem engl. Titel *Handbook of Life in Bible Times* (Leicester: IVP, 1986) wendet sich an den theologischen Laien. In einfacher Sprache, teilweise mit schlichtem Erzählstil, wird in sieben Kapiteln in die materialen Gegebenheiten der biblischen Alltagswelt eingeführt.

In einem ersten Teil wird ein knapper Überblick zur Landesgeographie und auf zweieinhalb Seiten ein Abriß der Geschichte von den Ervätern

bis zum Christlichen Zeitalter gewagt, gefolgt von der noch kürzeren Erklärung der archäologischen Arbeitsmethodik. Der zweite Teil "Wohnung und Kleidung" beginnt mit einer Impression moderner Großstädte wie New York und Paris, um dann von der vorgestellten Silhouette des modernen Jerusalem mit dem Felsendom überzuleiten zum Versuch einer Vorstellung des Jerusalem in neutestamentlicher Zeit. Unter dem Stichwort "Jerusalem, als Jesus lebte" wird das Madaba-Mosaik gezeigt, allerdings ohne Hinweis darauf, daß es einem völlig veränderten Stadtplan der byzantinischen Zeit entspricht. Man erfährt später, daß die ersten Menschen, von denen in der Bibel berichtet wird, Wandernomaden gewesen seien. Vielleicht entspricht es der Pädagogik der angloamerikanischen Vorlage, die 40jährige Wüstenwanderung durch einen Satz zu veranschaulichen wie "Wenn das Volk sein Lager aufschlug, muß das ein imposanter Anblick gewesen sein" (38), auf den Rezensenten wirkt so etwas eher wie Kinderkatechese. Einige Angaben über antiken Städtebau und einige wenige in der Bibel erwähnte Ortschaften folgen. Ein Kapitel erzählt über Möbel und Gebrauchsgegenstände, ein weiteres über das Leben als Familie. Man erfährt fast nichts über die von der Familie bestimmte Sozialstruktur der israelitischen Stammesgesellschaft (bei Krieg, Verfolgung, Bedrohung, Trauerfällen, im religiösen Leben, Erbangelegenheiten usw.), aber daß "die Geburt eines Kindes schon damals als 'freudiges Ereignis' galt" (80), oder daß Personen, die Lea ("Wildkuh") und Kaleb ("Hund") hießen, "möglicherweise über die Namenswahl ihrer Eltern nicht glücklich" waren (81).

Der dritte Hauptteil über "Essen und Trinken" befaßt sich mit Wasserversorgung, Landwirtschaft und Speisen, der vierte zu "Handel und Verkehr" mit Gewichten und Maßen, Handwerk, Handel, Reisen und Staatsverwaltung. Teil fünf "Kultur und Heilkunde" widmet sich der Schreibkunst und dem Schrifttum, Musik und Spielen, Gesundheit und Heilung. Teil sechs "Kriege und Eroberungen" bringt einige Informationen zur antiken Wehrtechnik und etwas überraschend kurze geschichtliche Angaben zu "Israel unter fremder Herrschaft". Im Schlußteil "Religion und Gottesdienst" finden sich Hinweise auf Umweltreligionen Israels, den israelitischen Gottesdienst und das Leben der ersten Christen.

Die Ausstattung des Buches durch den Verlag hat Lob verdient. Durchgängig finden sich gute, teils großformatige Farb- und Schwarzweißfotos, einige gut leserliche Karten und Graphiken dienen ebenfalls der Anschaulichkeit. Zu ausgewählten Stichworten gibt es farblich abgehobene Kasten-erklärungen. Der Gebrauch des Buches als Nachschlagehandbuch wird durch eine Farbregistratur am Rand leicht gemacht. Bibelstellen zu den besprochenen Themen stehen nicht im Text, sondern durchgängig in einem

Randstreifen, das erhöht die leichte Lesbarkeit. Nach jedem Kapitel finden sich bis zu fünf Literaturhinweise zur Weiterarbeit, allerdings vorwiegend Titel der Theologischen Verlagsgemeinschaft Brunnen/Brockhaus. Ein Stichwort-, Bibelstellen- und Ortsregister runden die Brauchbarkeit ab.

Daß die Qualität einzelner Kapitel bei einem solchen Handbuch unterschiedlich ausfällt, ist zu erwarten. Neben recht informativen Angaben (z.B. das Kapitel Handel und Reisen) finden sich leider trotz der vorbildlichen Ausstattung bei dem ohnehin im Vergleich zu dem Anschauungsmaterial geringen Textumfang leider auch eine Reihe von Trivialitäten. Das Buch eignet sich für ehrenamtliche Mitarbeiter in der Gruppenarbeit von Gemeinden. Wer allerdings auch als theologisch interessierter Laie detailliertere und präzise Information zur Umwelt Israels sucht, wird enttäuscht sein. Auf spezielle Fragen wird fast nicht eingegangen. Bei den Literaturhinweisen wird fast zu jedem Kapitel auf die entsprechenden Artikel des Großen Bibellexikons (Brunnen/Brockhaus²1990) verwiesen, die mit Abstand informativer ausfallen. Das dringend benötigte Lehrbuch für die Umweltsituation Israels, beispielsweise für den Gebrauch an Bibelschulen, liegt mit diesem Titel leider noch nicht vor, es müßte noch geschrieben werden.

Herbert Klement

Rainer Albertz. *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Band 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit. Band 2: Vom Exil bis zu den Makkabäern.* Grundrisse zum AT 8/1 und 8/2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, insgesamt 726 S., DM 99,60.

Nachdem die Diskussion um die Mitte des AT ruhiger geworden ist und nur wenige neuere Entwürfe einer Theologie des AT zu verzeichnen sind, legt der Verfasser den Entwurf einer neu konzipierten Religionsgeschichte Israels vor, die folgenden Postulaten gerecht werden will: Neben einem (1) konsequent geschichtlichem Ansatz, der auf dogmatische Auswahlkriterien verzichtet, muß sie (2) als "offener Prozeß" dargestellt werden, der sowohl auf das Judentum als auch auf das Christentum hinführt. Unter der formalen Definition von Religion als "Wechselgeschehen zwischen Gott und Mensch" hat sie (3) die Wechselwirkung zwischen sozio-politischer und religiös-kultischer Entwicklung darzustellen, muß also auch (4) die Sozialgeschichte Israels einschließen. Angesichts der dialogischen Grundstruktur alttestamentlicher Religion hat sie (5) den fortlaufenden Diskurs verschiedenster israelitischer Gruppierungen darüber, wie geschichtliche Entwicklungen von Gott her zu deuten seien, darzustellen. Sie soll (6) reli-

gionsvergleichend, doch ohne apologetisches Interesse arbeiten und (7) auch die nachexilische Periode angemessen würdigen (S. 30-32).

Der Religionshistoriker hat die Aufgabe, unter Absehung von einer christlich-normativen als auch systematisch-theologischen Ausrichtung der Darstellung, seine Kriterien aus dem religiösen Diskurs selbst zu gewinnen. Er soll die in ihm je und dann aufblitzende geschichtliche Wahrheit erfassen und darstellen.

Albertz gliedert seine Darstellung zeitlich in eine "vorstaatliche, staatliche, exilische, persische und hellenistische Epoche". Um die theologische Auseinandersetzung der verschiedenen Gruppierungen "an der Basis" verfolgen zu können, verwendet er zusätzlich regionale und soziologische Gliederungskriterien. Die Familie - und ihr zugeordnet die persönliche Frömmigkeit - und das Volk - verbunden mit der offiziellen Religion bilden die beiden Hauptströmungen israelitischer Religiosität. Zwischen beiden ist als dritte die dörfliche Gemeinschaft angesiedelt. Unterscheidet man noch zwischen dem Norden und Süden, bzw. der Diaspora und Judäa, bietet sich ein höchst differenziertes Raster, unter dem Israels Glaube darzustellen ist (Schaubild S. 43). Jedes der folgenden Kapitel über die o.g. fünf chronologischen Epochen ist mit reichen Literaturangaben versehen und übersichtlich gegliedert. Ein ausführliches Sach- und Stellenregister schließen das umfangreiche Werk ab.

Da - wie Vf. dem überlieferungsgeschichtlichen Entwurf E. Blums folgend vertritt - das "Kompromißwerk des Pentateuch" in seiner Laien- und Priesterfassung (KD und KP) in vorliegender Form erst aus der frühen nachexilischen Zeit stammt, liegen über 800 Jahre zwischen ihm und dem religionsgeschichtlichen Geschehen der vorstaatlichen Zeit, ein Abstand, der sichere historische Erkenntnis verhindert. Auch wenn die im Pentateuch gegebene Sicht der Anfänge Israels keine Fiktion ist, so ist sie doch deutlich eine theologische Konzeption späterer Zeit. In Israels Schau seiner Frühzeit komme besonders das "antiherrschaftliche Potential" der Jahwe-Religion zur Geltung. Die Exodus-Gruppe habe ihren Glauben unter der Ausnahmesituation eines "revolutionären Befreiungsprozesses" entwickelt. Die antiherrschaftliche Tendenz ihres Glaubens komme in den folgenden Geschichtsepochen immer wieder zur Geltung. Folgt man den Ausführungen des Verfassers, gewinnt man den Eindruck, daß darin ein Proprium der israelitischen Religion gelegen habe. Die vorstaatliche Zeit ist von einem ausgeprägten religionsinternen Pluralismus gekennzeichnet; die familiäre Frömmigkeit ist noch von der offiziellen Jahwe-Religion weitgehend unbeeinflußt geblieben. Der familiäre Kleinkult besaß eigene Zentren, Anlässe und Funktionen.

Den größten Raum nimmt die Darstellung der Religionsgeschichte der Königszeit ein (S. 159-373). Die junge Jahwereligion hat, nach Albertz, in sehr unterschiedlicher, ja widersprüchlicher Weise auf die Herausforderung reagiert, die mit der Bildung des Königtums gegeben waren. Zwischen der offiziellen Königs- und Staatstempel-Theologie und der traditionellen Jahwereligion meldeten sich viele Theologien lokaler Heiligtümer, politische Widerstandstheologien und die prophetische Oppositionstheologie. Erst gegen Ende der Königszeit kam der lange interne theologische Diskurs zu einem vorläufigen Abschluß, indem den vorstaatlichen Traditionen (dtn. Theologie) Vorrang vor den staatlichen eingeräumt wurden. Ein Schaubild (S. 161) stellt die vielfältigen Strömungen auf den Ebenen der offiziellen Religion und der persönlichen Frömmigkeit dar. Das Bundesbuch gilt als Grundlage der hiskianischen und das Deuteronomium als Zeugnis der josianischen Reform.

Die Religionsgeschichte der Exilszeit ist durch das Ringen um die angemessene theologische Deutung der Katastrophe von 587 v.Chr. gekennzeichnet. Im exilischen Klagegottesdienst wurde "Trauerarbeit" geleistet (Kgl), die Jeremia-Deuteronomisten bemühten sich um "volksmissionarische" Aufklärungsarbeit; die Deutung der ehemals abgelehnten prophetischen Oppositionsgruppen (z.B. Jes, Jer) hatte sich als zutreffend erwiesen.

Die nachexilische Zeit zählt zu einer der produktivsten Epochen der Religionsgeschichte Israels. Deuteronomistische, priesterliche, chronistische, weisheitliche, prophetische und psalmistische Traditionen laufen nebeneinander, widersprechen, ergänzen und verbinden sich in vielfacher Weise und illustrieren so die "Lebendigkeit des theologischen Diskurses". Träger der Theologie waren nach dem Wegfall des Staatskultes freie Theologengruppen. Albertz deutet die Kanonisierung des Pentateuch unter Esra als "Reichsautorisation" (das jüdische Gesetz wird mit der Würde eines königlichen Gesetzes ausgestattet) auf Druck der persischen Regierung. Dem Entwurf E. Blums folgend betrachtet er den Pentateuch als "Kompromißtext" zwischen priesterlichem und nicht-priesterlichem Überlieferungsmaterial.

Das letzte Kapitel ist einem Ausblick auf die hellenistische Zeit gewidmet, in welche der Vf. die Entstehung des chronist. Geschichtswerks, der Thora-Frömmigkeit (Ps 1.19.119) und der Apokalyptik (Dan. Jes-Apokalyptik, Sach 9-14) einordnet. Die Religionsgeschichte Israels beginnt mit der Befreiung unterdrückter Zwangsarbeiter, und sie endet mit der Apokalyptik als sozialer Widerstandstheologie, die im frühen Judentum weite Verbreitung gefunden hat und bis in die Jesus-Bewegung hineinreicht.

Albertz liefert mit diesem leicht lesbaren Werk einen umfangreichen

Überblick über das Gebiet der alttestamentlichen Forschung. Die Fülle der Literatur und der archäologischen, sozial-, literatur- und religionsgeschichtlichen Daten ist beeindruckend, und wenn das Vorwort ein gutes Jahrzehnt an Vorarbeiten durchblicken läßt, wird man davor Achtung haben. Die stetige Einblendung der Sozialgeschichte Israels ist wohl eine der Stärken dieses Entwurfes.

Gleichwohl werfen sowohl Ansatz als auch Durchführung dieses Unternehmens gravierende Fragen auf. Der Vf. versucht einen konsequent religionsgeschichtlichen Ansatz durchzuziehen, d.h. ohne heimliche oder offene dogmatische Gliederungsprinzipien und ohne apologetisches Interesse. Doch gerade damit wird er dem Anspruch alttestamentlichen Glaubens, bei aller Einbettung in die vorderorientalische Kultur- und Religionswelt, einmalige, besondere, unwiederholbare Gottesoffenbarung zu sein, nicht gerecht. Ist die Exklusivität des Jahwe-Glaubens aus der sozialgeschichtlichen Erfahrung der Exodus-Gruppe hinreichend erklärbar? Und wenn er das Proprium des israelitischen Glaubens neben der personalen Bindung eines Gottes an eine Großgruppe in seiner herrschaftskritischen Tendenz sieht, ist doch wohl zu fragen, ob dieses Merkmal treffender, angemessener ist, als etwa das 1. Gebot (W.H. Schmidt), der offenbare Name (Zimmerli) oder der Bund (Eichrodt). Im Gegenteil: Ist das Ergebnis der herrschaftskritischen Tendenz nicht methodisch durch die Entscheidung vorprogrammiert, die (herrschaftskritische) Diskurstheorie auf die vielfältigen Wege alttestamentlichen Ringens um den angemessenen Glaubensausdruck anzuwenden? Mir scheint, daß dieses auf seine Weise mitreißende Werk die Undurchführbarkeit eines rein religionsgeschichtlichen Ansatzes, der auf die Einführung theologischer Kriterien verzichtet, deutlich demonstriert.

Der überlieferungsgeschichtliche Ansatz überwindet zwar in Fragen der Pentateuchentstehung die herkömmliche Quellentheorie, ist dafür aber mit einer notorischen Spätdatierung der zum Pentateuch gehörigen Schriften verbunden, die mehr als fragwürdig ist. In den von schriftlicher Fixierung für frei erklärten Epochen kann die überlieferungsgeschichtliche Methodik frei schalten und walten. Ihre Konstruktionen sind kaum zu verifizieren und schwer zu falsifizieren. Man wird den Eindruck nicht los, daß der Vf. die überlieferungsgeschichtliche Methodik bis weit über die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit beansprucht.

Corrigenda: S. 56 Z. 21 (Umschrift); S. 107, vorl. Z.; S. 160ff. fehlt in der Kopfzeile der Artikel.

Manfred Dreytza

II. Kommentare

Das Alte Testament: Erklärt und Ausgelegt. Hg. John F. Walvoord und Roy F. Zuck. Band 3: Jesaja - Maleachi. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Thomas und Christine Schirmacher (Jesaja - Amos), Sieglinde Denzel und Susanne Naumann (Obadja - Maleachi). Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1991. 98,- DM. Titel des amerikanischen Originals: *The Bible Knowledge Commentary*. Wheaton: Scripture Press, 1985.

Mit diesem Band ist *Das Alte Testament: Erklärt und Ausgelegt* in der deutschen Fassung nun vollständig. Dieser Band enthält die Auslegung der großen und kleinen Propheten. Da Rezensionen der ersten beiden Bände schon in JET 5+6 erschienen sind, welche die Absicht, den Verfasserkreis, den hermeneutischen Ansatz und die Worttreue der deutschen Übersetzung dieses Kommentars ausführlich besprochen haben, wird dieser Rezensent auf solche Themen verzichten. (Doch scheint die Übersetzung dieses Bandes weniger frei zu sein als jene der anderen Bände.)

Da eine kurze Besprechung einem solch umfangreichen Band und der darin enthaltenen Auslegung siebzehn biblischer Bücher kaum gerecht werden kann, beschränkt sich diese Rezension auf die Beantwortung einiger Fragen:

Was sind die Hauptstärken dieser Auslegung?

1. Da alle elf Autoren Dozenten oder ehemalige Dozenten des Dallas Theological Seminary sind, ist eine einheitliche Hermeneutik wahrnehmbar. Die Ablehnung der historisch-kritischen Methode einerseits und das Festhalten an einer zukünftigen (d.h. eschatologischen) Existenz für Israel andererseits prägt jede Exegese. Doch sind die meisten Autoren offensichtlich mit den neuesten Ergebnissen der Bibelforschung vertraut und benutzen sie dort, wo sie hilfreich sind. Gerade die Beachtung des literarischen Aspektes (z.B. Chiasmus, hebräische Poesie, Stilfiguren) bereichert oft die Auslegung. Die eschatologische Perspektive des Dispensationalismus, die alle Autoren teilen, fördert die Klarheit der Auslegung. Wenn ähnliche Aussagen in verschiedenen Propheten unterschiedlich, sogar widersprüchlich ausgelegt werden, was in einbändigen Bibelkommentaren geschehen kann, verwirrt es den Leser. Es gibt Kommentare, die in äußerst nebelhafter Weise die mögliche Erfüllung einer Prophetie darlegen. Die Autoren dieses Kommentars jedoch machen es immer deutlich, wie sie den Text verstehen. Dieser Band will dazu beitragen, daß das Ver-

trauen des Lesers zu Gott gestärkt wird - ein Gott, der seinem Volk nicht nur seinen Willen, sondern auch ihre Zukunft offenbarte.

2. Das bedeutet aber nicht, daß dieser Kommentar dem Leser eine einseitige Auslegung anbietet. Oft werden Interpretationsmöglichkeiten vorgestellt und widerlegt, ehe der Autor seine eigene Meinung präsentiert und begründet z.B.: der Tempel in Hes. 40-43 (S. 364); Hoseas Frau (S. 452); die Abfassungszeit Joels und die Identifikation des dort erwähnten "Heeres" (S. 489-932).

3. Besonders wertvoll sind die Einleitungen zu den einzelnen Propheten. Diese besprechen den Autor, die Entstehungszeit, die Botschaft, den historischen Hintergrund, die Gliederung, die Struktur und den Stil des jeweiligen Buches, manchmal auch den Titel, die Einheit und den Zweck. In einem Land wie Deutschland, wo die historisch-kritische Forschung vorherrscht und evangelikale Kreise beeinflußt, ist eine solche Auseinandersetzung mit bibelkritischen Ergebnissen und die Darstellung bibeltreuer Alternativen unerlässlich.

Hilfreich sind auch die zweiundzwanzig Graphiken und Tabellen und neun Karten, welche die Auslegung begleiten und erläutern. Besonders interessant sind "Die Parallelen zwischen den Klageliedern und dem 5. Buch Moses" (S. 241), "Die Bundesstrafen" in Amos (S. 524) und "Die Erfüllung der Prophezeihungen Nahums" (S. 602).

Was sind die Hauptschwächen dieser Auslegung?

1. Daß die Lehrerschaft einer einzigen theologischen Hochschule einen Kommentar zur ganzen Bibel geschrieben hat, ist eine beachtenswerte Leistung. Leider bedeutet das aber auch, daß nicht alle Autoren in erster Linie Exegeten sind. (Sechs Professoren für Weltmission, Systematische Theologie, Theologiegeschichte oder Pastoraltheologie haben zu diesem Band beigetragen!) Das hat zur Folge, daß nicht jede Auslegung von gleicher Qualität ist: z.B. die Einleitung zu Sacharja ist unbefriedigend, besonders zur "Einheit" und zu "Stil und literarische Gattung" ließe sich wesentlich mehr sagen.

2. Als übersetztes Werk kann man eine amerikanische Prägung erwarten. Doch daß sogar bekannte deutsche Kommentare (z.B. Keil und Delitzsch, von Orelli, Westermann, Zimmerli) in den englischen Ausgaben in den bibliographischen Angaben aufgeführt werden, ist unverständlich. Bei der Besprechung von Übersetzungsmöglichkeiten werden aber deutsche Übersetzungen manchmal zitiert.

3. Ein unvermeidbares Problem ist die Kürze der Einzelauslegungen. Doch muß man hier lobend sagen, daß es die Autoren meistens geschafft

haben, das Wesentliche zu schreiben und schwierige Stellen ausführlicher zu behandeln (z.B. zu Jes. 7,14-16 und Mal. 2,15). Was aber meistens zu kurz kommt, ist die Behandlung der gegenwärtigen Anwendung der prophetischen Texte, obwohl der Versuch oft gemacht wird, die alttestamentlichen Aussagen mit ihrer neutestamentlichen Weiterführung oder Erfüllung zu verbinden.

4. Daß eine allgemeine Einführung in die biblische Prophetie fehlt, gerade in einem Kommentarband, der ausschließlich die Propheten behandelt, ist ein auffallender Mangel. Eine kurze Darstellung des historischen Umfeldes und der gesellschaftlichen Rolle der Propheten, der Hauptformen und Gattungen der Prophetie, auch der Apokalyptik, und einiger hermeneutischer Grundsätze für die Auslegung der Prophetie (evtl. auch des eschatologischen Grundschemas der Autoren) würde dem Leser Orientierung geben und unnötige Wiederholungen in den Einleitungen zu den einzelnen Propheten vermeiden.

Welche Meinung zu umstrittenen Einleitungs- und Auslegungsfragen vertritt dieser Kommentar?

Dieser Kommentar ist gekennzeichnet durch eine vollständige, klare Auslegung, seine synthetische exegetische Methodik, seine konsequente eschatologische Sicht, seine leserfreundliche Verwendung von Tabellen und Karten und seine hilfreiche aber ehrliche Darstellung von abweichenden Meinungen. Er ist gründlicher, aktueller, einheitlicher und konservativer als der "Kommentar zur Bibel": *Das Alte Testament: Erklärt und Ausgelegt*, Band 3, wird vielen helfen, die oft vernachlässigten prophetischen Bücher des Alten Testaments besser zu verstehen. Leider ist dieser Kommentar wesentlich teurer als das amerikanische Original!

Richard Schultz

Hansjörg Bräumer. *Das Buch Hiob. Teil 1: Kapitel 1 bis 19*. Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament. Wuppertal und Zürich: Brockhaus Verlag, 1992. 320 S., EfaIn, DM 48,--; Paperback DM 39,--.

Hansjörg Bräumer schreibt diesen ersten Band seines Hiob-Kommentars als Seelsorger "in eigener Betroffenheit" (S. 19) und nicht nur als Exeget. Bräumer, seit 1977 Vorsteher der Lobetalarbeit in Celle, will mit diesem Kommentar eine "Theologie des Leidens" (S. 19) entwerfen, um Kranken und Leidenden zu helfen. Diese Perspektive prägt seine ganze Auslegung.

Inwieweit dieses Vorhaben dem Verfasser gelingt, ist nicht ganz fest-

stellbar, da dieser erste Band weniger als die Hälfte des Hiobbuches behandelt. Die Aufteilung des Hiobbuches in Kapitel 1-19 und 20-42 für die zwei Kommentarbände, d.h. eine Trennung mitten im zweiten Redegang, scheint dem Rezensenten unglücklich zu sein, auch wenn Kapitel 19 einen gewissen theologischen Höhepunkt bildet.

Die (zu) kurze Einleitung (7 Seiten), in der Bräumer seine Methodik darlegt, zeigt, daß er sich wenig mit den Fragen auseinandersetzen möchte, mit denen sich Alttestamentler häufig beschäftigen. Er unterscheidet zwischen einem über Generationen mündlich überlieferten eingerahmten Bericht (eine Meinung, die u.a. Gunkel und Hölscher vertreten), einer schriftlichen Abfassung, möglicherweise um die Zeit Salomos, und einer letzten Niederschrift aus nachexilischer Zeit. Doch betrachtet er das Buch als Einheit und "verzichtet auf alle wagemutigen, literarkritischen Versuche" (S. 21). Bräumer versteht Hiob als eine historische Persönlichkeit aus der Vorzeit, nicht als einen Typus des Leidenden, auch wenn das Buch unsere Leidenswege erhellt. Er sieht keinen literarischen Einfluß der außerbiblischen "Hiobtexte" auf das biblische Buch.

Es ist verständlich, wenn Bräumer sich nicht in dem ausweglosen Sumpf der Einleitungsfragen verlieren möchte. Doch das von ihm herausgegriffene Modell, das die Entstehung des Buches als tausendjährigen Prozeß versteht, ist wenig befriedigend. Eine zuverlässige mündliche Überlieferung über Generationen, die sogar "der Schriftlichkeit gleichkam" (S. 21, Zitat von Smend), ist zwar eine Lieblingstheorie der Alttestamentler, wird aber durch die archäologische Evidenz hinterfragt: Man mag mündlich tradierte Sagen im alten Skandinavien und auf dem Balkan heute nachweisen können, aber der Alte Orient war schon im dritten Jahrtausend v.Chr. eindeutig eine *Schriftkultur*. Ob der "einrahmende Bericht" je unabhängig existierte, kann nicht bewiesen werden. Nicht nur setzt dieser den Dialog voraus (vgl. z.B. 42,7), sondern es gibt auch andere altorientalische Texte, die einen "Prosarahmen" mit einem poetischen Teil verbinden (z.B. die altägyptischen Texte: *Das Streitgespräch des Lebensmüden mit seiner Seele* und *Die Klagen des Bauern*).

Den Schwerpunkt der Einleitung bildet eine Darstellung der "Zielpunkte des Buches Hiob". Der Verfasser identifiziert in dem Hiobbuch fünf Fragekreise: den Sinn des Leidens (genauer, den Sinn der Frömmigkeit), die Frage nach dem gerechten Gott, die Klage des Verzweifelten, die Lebenskrise (hier beruft sich Bräumer auf den Identitätsbegriff von Erik Erikson) und die Suche nach Trost. Diese fünf Zielpunkte gelten für Bräumer als Absicht oder Botschaft des Buches - er bietet keine Abhandlung der Theologie des Hiobbuches - und werden im Laufe der Exe-

gese wiederholt aufgegriffen. Die Verfolgung dieser Ziele verleiht dem Kommentar eine praktische Ausrichtung: er sieht Hiob als "ein Lehrbuch der Seelsorge" (S. 27). Doch führt diese Betonung auch gelegentlich zu einem Diktat moderner sozialwissenschaftlicher Theorien in der Auslegung.

Ein paar Beispiele mögen diese Beurteilung verdeutlichen. Bräumers starker seelsorgerlicher Aspekt zeigt sich, indem er ständig aus der Monographie von T. Mickel, *Seelsorgerliche Aspekte im Hiobbuch*, zitiert. Das geschieht allein 40mal während der Auslegung von Hiob 3-9. Auch Thielickes Ethik nimmt einen besonderen Platz in seinen Ausführungen ein. Ferner wird betont, daß Hiob mit seinen Worten in 1,21 sich "von den üblichen Reaktionen angesichts eines großen Verlustes" unterscheidet. "Hiob gibt sich weder einer Selbsttäuschung hin, noch verdrängt er sein Leid" (S. 66). Der Holocaust ist für ihn "eine kollektive Hiobssituation von ungeheurem Ausmaß", wobei jeder Versuch einer Sinndeutung "zu einer Blasphemie" führt (S. 176).

Hiobs Identitätsproblem wird wiederholt dargestellt (S. 26, 84, 111) und bestimmt auch die Gliederung von Kap. 19,1-11: 1) Die Erschütterung der persönlichen Identität (V. 2-5); Die Bedrohung der religiösen Identität (V. 6-12); Der Verlust der sozialen Identität (V. 13-22). Hier wäre auch Bräumers längere Fußnote über das "schützende Wir" (S. 134, Nr. 4) einzuordnen. Diese theoretische Diskussion ist schon interessant, aber würde Hiob wirklich seine Hauptnot als eine "Du-Null-" und "Es-Null-Situation" verstehen?

Andererseits macht gerade diese praktische Betonung Bräumers Auslegung zu einer interessanten Lektüre. Er erklärt den Text Abschnitt für Abschnitt und ergänzt die Exegese durch sechs zum Teil sehr umfangreiche Exkurse (Reichtum, Tun-Ergehen-Zusammenhang, Satan, Atheismus - Theodizee - Klage, Ereignis der Offenbarung im Alten und Neuen Testament, Krankheit und Heilung im AT) und mehreren exkursähnlichen Ausführungen (die Erbsünde, S. 218-19; der Erlöser, S. 301-07) und Anmerkungen (Selbstmord, S. 102, N. 16; Lebensmüdigkeit, S. 103, N. 20).

Der Autor zeigt gelegentlich gute literarische Einsichten. Er erkennt z.B. die Steigerung zwischen dem ersten und dem zweiten Bericht vom Geschehen im Himmel und betont, daß diese vorbereitenden Szenen gerade für den Leser entscheidend sind (S. 28). Er notiert eine Anspielung in 2,3 auf 1,9 (S. 73), Hiobs Anlehnung in 9,10 an Elifas' Worte in 5,9 (S. 171) und eine Parodie in 7,17-19 (S. 156-57). Obwohl Bräumer grundsätzlich recht hat, daß Hiob sich eher mit seiner Klage an Gott wendet als sich mit den Argumenten seiner Freunde auseinanderzusetzen, übersieht

er jedoch dabei, wie häufig Hiob sich auf ihre Worte beruft oder ihre Worte selbst aufnimmt.

Beim näheren Hinschauen erweist sich Bräumers Exegese in mancherlei Hinsicht als unbefriedigend. Obwohl Bräumer immer erklärt, wie er den Text versteht, werden andere Deutungsmöglichkeiten kaum erwähnt (2,9 ist eine Ausnahme) und die eigene Meinung selten begründet. Gelegentlich wird die Auslegung spekulativ, so wird z.B. behauptet, daß Elihu Hiobs drei Freunde gesammelt hätte (S. 86). Übersetzungsschwierigkeiten und syntaktische oder textkritische Probleme werden grundsätzlich weder erwähnt noch besprochen, das trifft leider auch auf den umstrittenen Abschnitt 19,23-27 zu. (Wie kann Bräumer solch ein schwieriges Buch wie Hiob ohne Anmerkungen übersetzen?) Viele Einzelwörter werden erklärt, aber dann oft mit einer Überbetonung ihrer "eentlichen" oder "ursprünglichen" Bedeutung und häufig von "verwandten" arabischen Wurzeln abgeleitet (z.B. *tplh* = "vor Gott ausspucken", 1,22). Bräumer bespricht weder den Gesamtaufbau des Buches noch dessen kleinsten Baustein, den poetischen Parallelismus.

Diese Vernachlässigung ist unverständlich, da Bräumers umfangreiches Literaturverzeichnis von gründlicher Arbeit zeugt (obwohl ca. ein Drittel der fast 300 Angaben Lexikonartikel sind). Leider ist er von dieser Sekundärliteratur zu abhängig: Seine Auslegung von Kap. 1 enthält 307 Fußnoten! (Eine Beweisführung durch Quellennachweise ist kein Ersatz für begründende eigenständige Arbeit am Text!) Es ist Bräumer zwar gelungen, das Hiobbuch zu einem Lehrbuch der Seelsorge zu machen, aber er hat zu wenig getan, die "persönliche Schriftforschung des Bibellesers" (S. 17) zu fördern.

Richard Schultz

III. Theologie

Franz Delitzsch. *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*. [Nachdr. der Ausg. Leipzig: Akad. Buchh. Faber, 1890]. Gießen/Basel: TVG/Brunnen, 1992. 160 S., 29,-- DM.

Angesichts einer eher geringen Forschungsproduktivität im Bereich deutschsprachiger evangelikaler Theologie bleibt der Rückgriff auf Übersetzungen aus dem angloamerikanischen Raum und auf Neudrucke älterer Bücher unausweichlich. Mehr als eine Notlösung stellt allerdings der mit einem Geleitwort von Gerhard Maier (3-8) versehene anzuzeigende Nachdruck durch den Brunnen-Verlag dar, in dem das von Franz Delitzsch nach einem langen Forscherleben als eine Art Vermächtnis eine Woche

vor seinem Tod (4.3.1890) abgeschlossene Manuskript erneut zugänglich gemacht wird.

Nach einleitenden Vorbetrachtungen zur Möglichkeit einer solchen Arbeit stellt Delitzsch den Stoff über zehn Kapitel in gewohnt gründlicher exegetischer Weise dar, allerdings komprimiert und ohne großen wissenschaftlichen Apparat. Als seine Voraussetzung nennt Delitzsch, daß er den in den Schriften des Alten Testaments verheißenen, aus Israel hervorgehenden Gottgesalbten als in Jesus gekommen ansieht: "Christentum ist so viel wie Messiasreligion, die Religion, welche den in Jesus erschienenen Christus zu ihrem Prinzip und Centrum hat" (1). Die Ausführungen sind den Missionaren des *Institutum Judaicum* als "Compendium einer *Concordia fidei*" gewidmet. Die Messianität Jesu zu erweisen, gerade auch auf dem Hintergrund des Gespräches mit Juden, ist als Leitgedanke bei der Auswertung der alttestamentlichen Texte zu erkennen.

Beginnend mit dem Paradies, durchschreitet Delitzsch in enger Anlehnung an die biblische Darstellung die Epochen der Geschichte Israels bis zum babylonischen Exil und zur anschließenden Restauration in Juda. Daß er seine "geschichtliche Abfolge" mit der Schlangentöterverheißung Gen 3,15 anfangen läßt, unter der davidisch-salomonischen Zeit auch die Psalmen auswertet, ferner z.B. Dt 18 in mosaischer Zeit ansetzt, konnte in der zeitgenössischen kritischen Theologie nach Wellhausen nicht rezipiert werden. Bei der breiten Akzeptanz der literarkritischen Forschung, verbunden mit den historischen Neuzuweisungen von Textteilen, blieb eine solche Arbeit als dem alten Paradigma verpflichtet weitgehend unberücksichtigt.

Das Verdienst der Neuauflage liegt nicht nur in dem historischen Interesse an dem Herausgeber der ebenfalls im Reprint neu zugänglich gemachten weit verbreiteten Kommentarreihe. Vielmehr kann die Arbeit in doppelter Hinsicht eine Anregung für die alttestamentliche Forschung darstellen. Einmal dadurch, daß die Frage nach der Berechtigung des christlichen Zeugnisses von Jesus als dem Erfüller alttestamentlicher Hoffnung im Rahmen einer biblischen Theologie gerade von alttestamentlicher Seite nur positiv aufgegriffen werden könnte, den Charakter des Christlichen in der Arbeit im Alten Testament bewußt formulierend. Andererseits stellt sich im Zusammenhang damit gerade auch in der gegenwärtigen Diskussion um die Paradigmen zur Rekonstruktion der Geschichte Israels neu die Frage nach dem Recht der traditionellen heilsgeschichtlichen Leseweise der biblischen Bücher. Mit der Arbeit von Delitzsch liegt dafür ein Anknüpfungspunkt vor, dessen Faden nun nach einem Jahrhundert weiterer alttestamentlicher Forschung gerade von evangelikaler Seite wieder aufzunehmen wäre.

Herbert Klement

Neues Testament¹

I. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft:

Ernst Baasland. *Theologie und Methode: Eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf Bultmanns*. Mit einem Geleitwort von M. Hengel. Wuppertal/Zürich: Brockhaus (TVG), 1992. 532 S., DM 85,--.

Der Norweger Baasland (Ba.), derzeit Professor für Neues Testament an der Gemeindefakultät Oslo, legt mit diesem Buch, das auf eine bereits vor zehn Jahren von der Universität Oslo angenommene Habilitationsschrift zurückgeht, eine Arbeit vor, die in einer gelungenen Synthese zwei wichtige Themen behandelt. Zunächst dient es der Bultmannforschung, indem es das bisher weithin einseitig vorhandene Bultmannbild erweitert bzw. korrigiert. Sodann will es anhand der Methodologie Bultmanns in dessen Frühschriften die neutestamentliche Methodologie zur kritischen Selbstbesinnung sowie zur Erweiterung ihres bisherigen Blickfeldes führen. Ba. meint, die Neuorientierung in der Geschichtswissenschaft im Sinne einer "systematischen Selbstreflektion der Geschichtswissenschaft" (J. Rüsen) - die skizzenhaft dargestellt wird - habe eine weitreichende Bedeutung für die theologische Exegese als einer historischen Methode. Die heutige Exegese habe hier einen Nachholbedarf und ihre Methodenfragen erschienen im Blick auf den Methodenstreit in der heutigen Geschichtswissenschaft in einem ganz anderen Licht.

Im ersten Teil seines Buches beschreibt Ba. die Theologie Bultmanns (Bu.) in dessen Frühzeit. Er unterscheidet dabei 4 Phasen in Bu.s Denkweg ab 1908 bis zu der Zeit nach 1927. Ba. meint mit Recht, daß es sich in diesen Phasen um Verschiebungen, nicht aber um Umbrüche im Denken Bu.s handele, weil in dessen Gesamtwerk ein Kontinuum vorhanden sei, "nämlich die bleibende Frage nach dem Wesen der Religion bzw. des Christentums" (25). Bu. sei in dieser Zeit für immer neue Fragestellungen offen gewesen, nicht nur von seiten seiner Universitätskollegen (besonders von W. Herrmann, R. Otto, J. Weiß, W. Heitmüller, H. Gunkel), sondern auch von seiten der zeitgenössischen Philosophie (besonders von N. Hartmann, H. Scholz, keineswegs also erst und gar nur von M. Heideg-

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

ger), dazu auch von seiten einiger Männer im Pfarramt und Schriftstellern sowie von Tendenzen in Politik, Kultur und Kunst. Theologiegeschichtlich ist dieser Abschnitt insofern lehrreich, als Ba. zeigt, wie die damalige liberale Theologie in sich äußerst vielfältig, z.T. sogar gegensätzlich war. Ging Bu. zwar von den Grundüberzeugungen der Marburger Religionswissenschaft aus, so habe er sich doch stets als christlicher Theologe verstanden, indem ihm nicht wie jener die Frage nach der Religion, sondern die nach dem Wesen des christlichen Glaubens die Hauptsache gewesen sei. Hier stehe er seinem Lehrer W. Herrmann sehr nahe.

Bultmann habe bei dem allen seine systematische Methodik nicht eigens reflektiert, darum müsse man ihr heute nachgehen, weil sie für die exegetische Methodenbesinnung besonders wichtig sei. Jedenfalls habe Bu. als primäre systematische Methode die der Abgrenzung (gegen Welt, Kultur) angewandt und zusammen mit seinem doppelten Geschichtsbegriff bereits seit 1916 die historische Wirklichkeit aus der Theologie entfernt. Bu.s Theologie sei "im Grunde keine Theologie für Menschen, die in einer modernen Kultur leben, sondern für 'ewige Menschen', (sozusagen zeitlos-abstrakte Menschen) die von der ewig aktuellen Botschaft erreicht werden" (92). Die ewige Botschaft, als das ganz andere Wort Gottes verstanden, müsse aus der Geschichte erkannt werden. Damit stimme überein, daß jede kognitive, das Moment der Lehre (auch) berücksichtigende Auffassung des Glaubens von Bu. grundsätzlich abgelehnt werde.

Der zweite Teil kreist um drei Fragen: 1) welche Aufgabe die Geschichtswissenschaft bzw. Exegese in Theologie und Kirche habe, 2) ob exegetische Methoden "neutrale Techniken" seien oder ob sie bereits bestimmte weltanschauliche Prämissen enthielten und 3) welches explizite Methodenkonzept bei Bu. zu finden sei.

Zu 1) stellt Ba. die Überlegungen Bu.s zum Verhältnis von Glaube und Geschichte bzw. Geschichtswissenschaft dar und zeigt dabei die Wurzeln des späteren Entmythologisierungsprogrammes auf.

Unter der zweiten Frage behandelt Ba. das Wirklichkeitsverständnis und das Wissenschaftsideal in Bu.s Frühschriften. Die dritte Frage spitzt Ba. zu auf das Problem der "historisch-kritischen" Methode im frühen Denkweg Bu.s. Wer bisher immer noch selbstverständlich von *der* historisch-kritischen Methode (als einer einheitlichen Größe) gesprochen hat, kann sich spätestens durch Ba. systematisch und theologiegeschichtlich belehren lassen, daß es eine derartige geschlossene Größe nicht gibt und auch nicht gegeben hat. Wer sie dennoch als solche behauptet oder bestreitet, kann sich bei Ba. Klarheit darüber verschaffen, welche einzelnen Momente dieses vielfältigen Komplexes er verteidigt oder ablehnt. Ohne

diese Klärung werden beide Seiten weiterhin fruchtlos aneinander vorbeireden. Weiterführend ist unter dem Aspekt der dritten Frage Ba.s Exkurs zum Verhältnis von geschichtlicher und theologischer Methode sowie sein Hinweis auf eine "Hierarchie der Methoden". Der Leser wird dann u.a. davon überzeugt sein, daß es niemals ein theologisch-wissenschaftlicher Ruhm gewesen ist und sein kann, eine bestimmte Methode "konsequent" durchgeführt zu haben.

Der dritte und umfangreichste Teil (161-474) steht unter der Überschrift "Methodologie". Er behandelt die Analyse (d.h. Probleme der Formgeschichte, die Evangelienüberlieferung, Texttheorie, Historizität der Evangelien, die Geschichte der synoptischen Tradition, und Redaktion, das NT außerhalb der Synoptiker) sodann die Synthese (d.h. Geschichtsperspektive, Quellenbeurteilung, evolutionistisch-teleologische Betrachtungsweise, das Bild der Urgemeinde und des "Frühkatholizismus") und schließlich die Interpretation (d.h. Gliederungstypen einer Theologie des NT, das Verhältnis Jesus-Paulus-Johannes). Ba. behandelt dabei äußerst detailliert die Methodenproblematik am Beispiel der Frühschriften Bu.s und gibt weiterführende Hinweise auf die gegenwärtige Methodendiskussion anderer Wissenschaften, die sich ebenfalls mit Überlieferungen befassen, besonders der neueren sozialgeschichtlichen Forschungen. Dadurch will Ba. der neutestamentlichen Forschung die von ihm als unbedingt notwendig erachtete Horizonterweiterung vermitteln. Ba. behauptet: "Keine der verwandten Wissenschaften - wie Geschichtswissenschaft, Religionswissenschaft/Kulturanthropologie oder Literaturwissenschaft - haben den Begriff der Methode je so leichtfertig gebraucht wie die Theologie" (137f). Was Ba. dazu in seinem ganzen Buch - nicht nur im Zusammenhang der Erörterungen über historisch-kritische Methoden - ausführt, sollte in der Theologie gründlich bedacht werden.

Ba. zeigt in seinem Buch, nicht nur bei Bu., sondern überhaupt, wie die Exegese eng mit systematisch-theologischen Prämissen zusammenhängt. Es wird aber auch deutlich, daß und warum die Arbeit an der Methodik in ihren Ergebnissen nur experimentellen und nicht dogmatischen (im Sinne von glaubensverbindlichen) Charakter haben kann. Die seit dem Aufkommen der neuzeitlichen historischen Forschung entstandenen und bleibenden Fragen werden durch Ba.s Buch wieder mit aufgerollt und neu beleuchtet: Wie verhält sich das uns heute vorliegende schriftliche apostolische Urzeugnis des Neuen Testaments zu der historisch feststellbaren Urform des Evangeliums und den diesem zugrundeliegenden Geschehnissen? Soll eine exegetisch-theologische Methode letzteres zu erfassen suchen und wenn ja bzw. wenn auch - warum und zu welchem Zweck soll

sie hinter das apostolische Urzeugnis nach der Urgestalt der Geschehnisse historisch zurückfragen?

Bu.s Frage nach dem Wesen des christlichen Glaubens, der ja seine methodische Arbeit dienen sollte, geschah während seines ganzen Lebens auf einer gehobenen Reflexionsstufe. Ba. muß sich naturgemäß für seine Untersuchungen auf eine noch höhere Reflexionsstufe begeben. So weist er z.B. darauf hin, daß wir ohne eine auf alle Forschungsprozesse anzuwendende "Metaobjektivität" in der Methodologie leicht in einen Wertenhilismus hinsichtlich der Voraussetzungen und der Verifikation von Methoden geraten können. Wie hoch nun auch immer eine Reflexionsstufe bzw. eine derartige Metaebene heute und noch in Zukunft angesetzt werden muß - das, worüber reflektiert wird, nämlich letztlich das Wort Gottes - wie auch immer verstanden - ist und war dagegen einfacher als sämtliche theologischen Reflexionen über es, einfacher vor allem insofern, als es je und je auch an im heutigen Verständnis wissenschaftlich ungeschulten Menschen seinen heilschaffenden Dienst getan hat. Das führt zu der Frage: Führen uns unsere hohen Reflexionen in der (westlichen) Theologie tatsächlich näher zu dem "Wesen" dessen, über das wir reflektieren oder könnte es im Gegenteil uns dadurch immer ferner rücken, so daß das Wort Gottes uns schließlich seinen eigentlichen Dienst an uns vielleicht verweigert? So zu fragen, heißt nicht, unseren theologischen und geistesgeschichtlichen Standort des 20. Jahrhunderts leugnen, noch die methodologische Arbeit diskreditieren. Diese Frage ist aber m.E. unabweisbar, weil sie eine prinzipielle Methodenfrage darstellt und als solche mitbedacht werden muß, wenn wir nach sachgemäßerer Methoden in der Exegese Ausschau halten.

Jeder Exeget sollte sich mit Ba.s Buch beschäftigen. Es dient der Selbstkritik hinsichtlich der eigenen Methodik, es erweitert den Horizont der methodischen Probleme und wird keinen Leser ohne eine dankenswerte Hilfe lassen, auch wenn dieser nicht jeden methodischen Vorschlag bejahen wird.

Friedebert Hohmeier

J.J. Bimson, J.P. Kane, J.H. Paterson, D.J. Wiseman und D.R.W. Wood. *Der neue Bibelatlas*. Hrsg. von Helmut Burkhardt, Fritz Laubach und Gerhard Maier. Wuppertal und Zürich: Brockhaus Verlag/Gießen: Brunnen Verlag, 1992. 128 S., DM 39,80.

Die englischsprachige Originalausgabe dieses Buches ist seit 1985 in vier Auflagen bewährt. Vor allem John J. Bimson und Donald J. Wiseman ge-

nießen internationalen Ruf als Archäologen und Alttestamentler konservativen Zuschnitts. Leider fehlt ein editorisches Vorwort, dem zu entnehmen wäre, ob und in welcher Weise die deutschen Herausgeber in den Text eingegriffen haben; doch bürgen die Namen der Herausgeber und des für die Redaktion verantwortlichen Klaus Günther, der schon das dreibändige *Große Bibellexikon* der gleichen Verlage vorzüglich betreut hatte, für Zuverlässigkeit und Qualität. Die Literaturhinweise auf S. 120 sind offensichtlich eigens für diese Ausgabe zusammengestellt worden.

Der Atlas ist in sechs Hauptteile gegliedert: Teil I gilt der Geographie, dem Klima, der Flora und Fauna sowie der archäologischen Periodeneinteilung des Heiligen Landes; Teil II ist, in chronologischer Abfolge, dem Alten Testament gewidmet; Teil III stellt das Neue Testament und die frühe Kirche dar; Teil IV schlägt den Bogen zurück zu den Reichen und Völkern der biblischen Welt und ist in die alt- und neutestamentliche Zeit untergliedert. Teil V befaßt sich ausschließlich mit der Geschichte und Archäologie Jerusalems; Teil VI schließlich, "Das Heilige Land heute", wirft einen Blick auf die Gegenwart Israels (so daß der Kapiteltitle ein wenig in die Irre führt - denn auch das heutige Jordanien und Teile Syriens und des Libanons sind nach wie vor "Heiliges Land"!); Beigegeben sind ferner Zeittafeln, Literaturhinweise und ein Index.

Beachtenswert ist die schriftgraphische Gestaltung, mit einer hilfreichen Nutzung von Groß-, Klein- und Kursivdruck zur Kennzeichnung unterschiedlicher Begriffe. Dies alles auf 128 Seiten, die vollgepackt sind mit Karten, Skizzen und Photos: Man kann sich denken, wie wenig Platz für vertiefende Textinformation angesichts des so umfangreichen Gegenstandes überhaupt noch bleibt. Der Atlas ist eine Einführung, keine erschöpfende Behandlung des Themas. Und als Einführung, auch noch zur ständigen Benutzung als Nachschlagewerk in Unterricht und Studium, ist er gerade wegen seiner Übersichtlichkeit und Konzentration auf knappe Grundlageninformationen, hervorragend geeignet.

Kleine Fehler werden sich bei der nächsten Auflage verbessern lassen. So scheint etwa Herodes d. Gr. zwar geboren, aber noch immer nicht gestorben zu sein (S. 58); auf Masada wurde nicht "eine Schriftrolle aus Qumran" gefunden (S. 63), sondern Fragmente mehrerer Rollen; die inzwischen immer wahrscheinlicher werdende "christliche Bibliothek" der Höhle 7 wird nicht erwähnt (Kapitel "Qumran", S. 59-63); die Karte "Der See Genesareth" (S. 73) sollte auf der Grundlage der auch kartographisch längst erschlossenen Forschungen Bargil Pixners unbedingt ergänzt werden; auf S. 81 sind für die Romreise des Paulus zwei Routen eingezeichnet, von denen die eine über die Halbinsel Kephallenia führt und damit die

höchst umstrittenen Hypothesen von H. Warnecke aufnimmt, ohne daß dies im Text oder in der Bildlegende erläutert ist. Im Kapitel über "Das kulturelle Erbe Griechenlands" (S. 95-97) heißt es, im östlichen Teil des (römischen) Reiches blieb Griechisch Geschäfts- und Amtssprache, im Westen war es Latein (S. 95). Das ist so nicht richtig: Im Westen des Imperiums wurden beide Sprachen auch in Amts- und Geschäftsdingen benutzt; zeitweilig war die Kenntnis des Griechischen auch am Kaiserhof in Rom unabdingbare Voraussetzung. In den Zeittafeln werden Kreuzigung und Auferstehung Jesu in das Jahr 33 gelegt (S. 118); hier hat sich nun allerdings in letzter Zeit ein wachsender Konsens für das Jahr 30 herausgebildet (Kreuzigung: 7. April 30). Zumindest als "Alternativdaten" müßten beide aufgeführt werden. Auf der gleichen Seite ist auch die paulinische Chronologie sehr problematisch und entspricht nicht mehr der neuesten Kenntniserweiterung: "62 Ankunft in Rom" ???

Dies sind im wesentlichen Kleinigkeiten; sie sind hier aufgeführt, um auch daran zu zeigen, daß die Grundabsicht dieses Buches von der Kritik nicht berührt wird. Dem Atlas ist eine schnelle und große Verbreitung zu wünschen.

Carsten Peter Thiede

Weitere Literatur:

G. Osborne. *The Hermeneutical Spiral*. Downers Grove: IVP, 1991. \$ 24,95.

II. Einleitungswissenschaften:

Don A. Carson, Douglas J. Moo, Leon Morris. *An Introduction to the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1992. 537 S., \$ 24,95.

Der allgemeine Trend in der angelsächsischen Forschung liegt in der Hervorhebung des literarischen Charakters neutestamentlicher Schriften. Die historische Frage, die sich angesichts des neutestamentlichen Befundes ebenfalls stellt, steht z.Z. eher im Hintergrund.

Es ist um so erfreulicher, daß sich zwei Professoren der Trinity Evangelical Divinity School (USA), Carson und Moo, sowie der emeritierte Professor und Rektor des Ridley College in Melbourne (Australien), Morris, an die mühsame Arbeit gemacht haben, historische Einleitungsfragen zu den Schriften des Neuen Testaments erneut und *auf aktuellem Forschungsstand* zu untersuchen. Die Autoren wenden sich bewußt gegen den bereits erwähnten Trend und versuchen, bei einer gewissen Beachtung der literarischen Aspekte, die Dichotomisierung von literarischer und

historischer Betrachtungsweise zu vermeiden: "For the truth of what the evangelists are saying is inevitably tied to the historical reality of what they narrate" (52). In Anlehnung an E. Schweizers *Theologische Einleitung in das Neue Testament* (Göttingen, 1989) versuchen die Autoren ferner, über die klassischen Einleitungsfragen zu einer Analyse der theologischen Grundaussage jedes Buches des NT vorzudringen und den jeweiligen Beitrag zu einer Gesamtheologie zu bestimmen.

Da das vorliegende Werk als Lehrbuch für Theologiestudenten/innen geschrieben wurde, ist die pädagogische Komponente der Präsentation stark beachtet worden. Auffallend ist auch die Tatsache, daß sich die drei Autoren als Evangelikale bekennen und diese Prägung weder verschweigen noch blindlings in ihrem Werk 'durchsetzen'. Sie stellen sich den Anfragen der Texte, wägen den Befund nachvollziehbar ab und treffen so ihre Entscheidung. Lobenswert ist auch ihr Mut zur Lücke, besonders dort, wo eindeutige Antworten eher spekulativ wären. Denn viele Berichte der 'Einleitungsfragen' sind lediglich mit dem Prädikat 'möglich', bestenfalls 'wahrscheinlich' zu versehen. Carson, Moo und Morris sind eben in diesem Punkt lauter: sie gestehen immer wieder Ungewißheit zu. Andererseits zeigen sie ihren kritischen Gesprächspartnern, daß die kritischen Anfragen häufig auf noch unsichereren, meist literarkritischen Beinen stehen, als die traditionellen Positionen (vgl. z.B. 73).

Das Werk ist nach den Büchern des NT in Kapitel gegliedert, mit den folgenden (üblichen) Zusatzthemen: 'das synoptische Problem' (drei Entwicklungsstufen nach Lk 1,1-4 von mündlicher über schriftliche Tradition zur Endredaktion; Gattungsfragen; der Bezug zwischen Jesus und den Evangelien, 19-60), 'Paulus, der Mann und seine Briefe' (Hintergrund; Prägung; Missionstätigkeit; Chronologie, 215-237), 'die Pastoralbriefe' (Bezug zu den anderen paulinischen Briefen; das Problem der Pseudonymität, 359-371) und 'der neutestamentliche Kanon' (AT Kanon; NT Kanonisierung; Bedeutung des ntl. Kanons, 487-500). Jedes Kapitel enthält eine Diskussion über alle oder die meisten der folgenden Kategorien: Inhalt des betreffenden Buches, Verfasser, Ort und Milieu der Abfassung, Datum, Adressaten, Anlaß und Zweck, Quellen, Text, Gattung, Kanonisierung, neuere Forschungen, der theologische Beitrag des Buches zum Neuen Testament, Bibliographie.

An allen 'kritischen' Punkten fällt die Entscheidung der drei Verfasser grundsätzlich 'traditionell-konservativ' aus, z.B.: vorsichtiger Umgang mit der Zwei-Quellenhypothese; Existenz von verlässlicher mündlicher und schriftlicher Tradition; Kontakt zwischen den Evangelisten (38); zentrale Aussage der Evangelisten sind grundsätzlich auch historisch harmo-

nisierbar, obwohl dies vorsichtig und nicht krampfhaft und überall geschehen muß (53); man sollte von den Evangelien nicht mehr an historischer Information erwarten (etwa eine volle Biographie) als dies von den Evangelisten gegeben wird (höchstens biographische Streiflichter); die Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes bezüglich des Todestages Jesu ist erklärbar (entweder unterschiedliche Kalender oder Joh 18,28 will nicht aussagen, daß das Passafest noch bevorsteht, 55); der Jünger Matthäus war höchstwahrscheinlich der Verfasser des Mt Evangeliums (74) und Mt wurde vor 70 n.Chr. verfaßt (79; bei der Datierung des Mt Evangeliums findet allerdings die Frage, ob 7Q5 ein Fragment aus Mk 6 darstellt, keine Erwähnung). Dasselbe gilt für weitere Fragen der Verfasserschaft und Datierung: Lk und Apg wurden von dem Paulusbegleiter Lukas verfaßt; der Jünger Johannes verfaßte das Joh. Evangelium, die Johannesbriefe und die Offenbarung (157, 449, 473); die Apostelgeschichte wird um 62 n.Chr. datiert (194); Gal 2,1 entspricht Apg 11,27-30 und nicht dem Apostelkonzil in Apg 15 (209, 225, 293f); die Reden der Apg sind vertrauenswürdige Wiedergaben des Inhalts der gehaltenen Reden (209f); der Römerbrief bestand auch ursprünglich aus 16 Kapiteln (247); Eph und Kol sind echte Paulusbriefe (309, 334); die Pastoralbriefe sind keine pseudonymen Werke (370f; 371: wo gibt es Beweise für pseudonyme *Briefe*?, 372, 377, 381); der Jakobusbrief und der Judasbrief wurden jeweils von Herrnbrüdern verfaßt (414, 460); 1 und 2 Petr stammen von Petrus (424, 437); die Offb wurde in den letzten Jahren des Domitian (ca. 94-96, vgl. Irenäus, Adv. Haer. 5.30.3) verfaßt.

Manch ein Leser dieser Rezension mag somit bereits zu der Überzeugung gelangt sein, das Buch nicht mehr lesen zu müssen. Dies wäre jedoch ein voreilig gefaßter Entschluß! Zwar sind die Resultate ebenso altbekannt, wie sie in der gegenwärtigen Forschung weithin nicht mehr akzeptiert werden. Aber das Verdienst der vorliegenden Arbeit liegt gerade darin, daß viele der bisher vorgebrachten kritischen Argumente, die häufig eine Geringschätzung der betreffenden Inscriptio/Subscriptio-Bemerkungen der Manuskripte, sowie der patristischen Evidenz enthalten, eingehend erwogen und diskutiert werden. Der Leser wird nicht einfach mit 'konservativen' Postulaten und fertigen Meinungen abgespeist (wie dies z.B. öfters in Kümmels *Einleitung* auf kritischer Seite geschieht), sondern er kann durch die gebotene Information und Wertung selbst nachvollziehen, was die Autoren zu ihren Resultaten bewogen hat. Ein Beispiel soll dies veranschaulichen:

Die umstrittene Verfasserfrage des Matthäusevangeliums fällt zwar 'konservativ' aus (74), aber erst, nachdem die Autoren über neun Seiten

hinweg die Frage der Inscriptio der alten MSS, der Papiasnotiz (mit der überzeugenden Interpretation, daß Papias mit 'logia' Worte *und Taten* Jesu meint, 70), der internen Belege in Auseinandersetzung mit kritischen Anfragen eingehend erörtert haben (z.B. halten es die Verfasser für möglich, daß der Apostel Matthäus z.T. vom Mk Evangelium abhängig war: Das Übernehmen von Material eines anderen ist z.Z. des NT nichts Schamhaftes und um so einleuchtender, als hinter Markus tatsächlich Petrus steht (vgl. 92-95), auf den Mt zurückgreift (72f).

Was trotz aller positiven Aspekte auffällt, ist u.a. die ungenaue Auffassung von 'Redaktionskritik'. Zwar kritisieren die Verfasser die herkömmliche Redaktionskritik (übertriebene Behauptungen, oft falsche Voraussetzungen und immer wieder unzutreffende Schlußfolgerungen). Ist es hier nicht besser, von 'Kompositionsanalyse' als von 'Redaktionskritik' zu sprechen, da letzterer Begriff *immer* auch die fragwürdige *Trennung* von Redaktion und Tradition voraussetzt, und eben *nicht* das Gesamtwerk eines Verfassers (Tradition *und* Redaktion) in den Blick bekommt (vgl. z.B. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, der Lk-Apg im Gegensatz zu Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts* keineswegs als Gesamtwerk analysiert). Carson, Moo und Morris meinen m.E. fälschlich: "Redaction criticism looks at the level that deserves most of our attention: the final literary product, the gospel" (45). In Wirklichkeit betrachtet der Redaktionskritiker immer nur einen *Ausschnitt* dieses Endproduktes, nämlich den sog. redaktionellen *Umgang* mit Tradition.

Wir finden im vorliegenden Band nicht viele neue kreative Ansätze (vgl. jedoch z.B. die Verbindung von LK 1,1-4 mit einer dreistufigen Genesis der synoptischen Evangelien) oder neue Fakten. Die fleißige Zusammenstellung der bekannten Belege, der seriöse Umgang mit alten und neuen Gegnern und die Transparenz der eigenen Argumentation machen dieses Werk jedoch zu einem brauchbaren und auch im deutschen Sprachraum empfehlenswerten Lehrbuch, das durchaus als evangelikales Pendant zu Kümmels *Einleitung* (be)stehen kann. Es belegt die Tatsache, daß evangelikale Alternativen nicht im Neinsagen, sondern im Aufzeichnen von alternativen Interpretationen und Kombinationen verschiedener Belege liegen, in einem gewissenhaften und transparenten Umgang mit dem uns vorliegenden Befund.

Trotz mancher Kritikpunkte ist die vorliegende Arbeit somit auch im deutschsprachigen Raum für Theologiestudenten/innen der ersten Semester, vielleicht in bewußter Gegenüberstellung zu Kümmel, Köster und Vielhauer, sehr zu empfehlen.²

Hans F. Bayer

Heinz Warnecke/Thomas Schirmmacher. *War Paulus wirklich auf Malta?* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1992. 255 S., zahlreiche sw-Fotos und Skizzen, DM 34,80.

Nein, Paulus war nie auf Malta - jedenfalls nicht nach Ansicht der beiden Verf. Das vorliegende Buch ist nicht nur ein "Remake" des 1989 in 2. Aufl. erschienenen Warnecke-Werks über "Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus"; auf das ehrlicher Weise auf S. 4 hingewiesen wird. Der entscheidende Unterschied betrifft die Einordnung der letzten (?) Paulusreise in seine Biographie, konkret: die Relevanz der Kephallenia-Theorie für die Pastoralbriefe. W. hatte in seinem früheren Buch aus wissenschaftstaktischen Gründen auf deren Einbindung und Einbeziehung verzichtet, konnte nun aber nach erfolgter Promotion seine ganze Theorie vor dem Leser ausbreiten. Um es vorwegzunehmen: Die Argumentation hinsichtlich der Strandung des Apostels auf der westgriechischen Insel Kephallenia überzeugt mich immer noch nicht, zumal W. es versäumt hat, ausführlich auf die etwa von J. Wehnert oder B. Schwank vorgebrachten ernstzunehmenden Einwände einzugehen. Die Tatsache, daß W. offenbar selbst der Mut fehlt, den Namen "Melite" auf seinen eigenen Skizzen einzutragen (Ausnahme S. 36, dort aber auf dem Festland!), spricht für sich, handelt es sich doch lediglich um einen erschlossenen, nicht aber literarisch oder archäologisch unmittelbar belegbaren Ortsnamen. Statt dessen arbeitet er weiterhin an seiner Hypothese und führt zu diesem Zweck auch gar eigentümliche Vermutungen an. Ein Beispiel: Am 16. August und am 20. Oktober wird das Fest des kephallenischen Inselheiligen Gerasimos begangen. Der 16. August ist dessen Todestag, der Anlaß für das zweite Fest dagegen ist unbekannt. W. schreibt dazu: "Nun drängt sich unwillkürlich die Vermutung auf, daß der zweite Festtag ursprünglich den Ankunftstag des Paulus markierte und nach den Wirren des Spätmittelalters fälschlich dem Inselheiligen Gerasimos zugeschlagen wurde" (S. 102).

Interessanter ist dagegen schon, was W. und Sch. über die Pastoralbriefe zu schreiben wissen. Doch auch hier können wir W.s "Melite" nicht ganz den Rücken kehren, kommt doch 2. Tim 4,20 die Ortsangabe "en

2 Trotz des begrenzten Rahmens hätten u.a. folgende Werke stärker Beachtung finden sollen: Die Neuauflage von Bauer-Aland, *Wörterbuch*, und Hennecke, *Apokryphen*; Cullmann, *Einführung*; Reicke, *Roots*; Riesner, *Jesus als Lehrer* (die beiden letzten werden nur kurz erwähnt); Dunn, *Unity and Diversity*; E. Schweizer, *Theologische Einleitung*; Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*; Haacker, *Neutestamentliche Methodenlehre*; F.F. Bruce, *Acts* (Greek Text) 3. Aufl. 1990; U. Wilckens, *Missionsreden*, 3. Auflage, 1974. Es bestehen Druckfehler auf S. 17: nicht Theodor Zahn, sondern Theodor Zahn und S. 86 letzte Zeile: anstatt Lösung: Lösung.

Milet" vor, die gewöhnlich auf das kleinasiatische "Milet" nahe Ephesus bezogen wird. Für W. liegt natürlich eine Verbindung mit seiner Hypothese nahe: "Folglich [warum eigentlich? Rez.] dürfte es sich bei der groß fehlerhaft erscheinenden Ortsangabe 'Milet' in 2. Tim 4,20 lediglich um eine Konjekture (d.h. andere Schreibweise [sic!]) des Toponyms 'Melite' handeln. Zu diesem Ergebnis gelangte bereits im 16. Jh. der berühmte Gräzist und Theologe Theodor Beza, der als Textkritiker und Übersetzer der Bibel große Verdienste erwarb. Da die Toponyme Milet und Melite einander auffallend ähneln und beide während der letzten Lebensjahre des Apostels Paulus auftauchen (Apg 28,1; 2. Tim 4,20), ersetzte Beza in 2. Tim 4,20 den Ortsnamen 'Milet' einfach durch 'Melite'" (S. 120). Eine "Konjekture" ist aber keine "andere Schreibweise", wie W. harmlos meint, sondern eine (willkürliche) Änderung des Textes, die allein auf einer Vermutung beruht, also inhaltliche Gründe hat und durch keine einzige Handschrift gestützt wird. W. aber kann nun auch das nahegelegene Nikopolis (Tit 3,12) in sein Gesamtschema einbeziehen und kommt zu folgendem Aufriß: 1. Tim entstand auf der Reise des Paulus von Kleinasien nach Palästina "vermutlich in der ersten Hälfte des Jahres 57. Der Titusbrief wurde Ende Oktober oder Anfang November 59 auf Kephallenia verfaßt, und der zweite Timotheusbrief in römischer Haft im Herbst 62" (S. 126f). Der Apostel wurde Anfang 63 hingerichtet, und bis 68 sei eine Kopie der Pastoralbriefe an den "Mönchsorden der Essener in Palästina" gelangt, welschselbiger sie in den bekannten Höhlen von Qumran aufbewahrte (S. 125f).

Den zweiten, knapperen Teil des Buches (S. 181-235), ein "Plädoyer für die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe", hat Th. Schirmmacher, "Theologe und Kulturanthropologe" (S. 184), beigetragen. Er sah sich veranlaßt, dem ob so viel theologischer Kritik verunsicherten W. die Augen zu öffnen: "Nun war es an mir, einem Nichttheologen zu erklären, weshalb eigentlich so viele Theologen der Bibel so kritisch gegenüberstehen, wo man Theologen doch eher im Verdacht haben müßte, die Bibel in Schutz zu nehmen" (S. 184). Sch. berichtet dann über die Kritiker W.s, bespricht den Kommentar von R. Pesch zur Apg und von J. Roloff zu 1. Tim. Ein "Plädoyer für die Pastoralbriefe und ihre Korrelation mit der Apg" (samt einem eigenen Entwurf über die chronologische Einordnung der Pastoralbriefe S. 125-127) runden den Beitrag ab. Hier finden wir (wie übrigens auch in W.s Beitrag!) viele richtige Einzelfeststellungen, die allerdings meist nicht neu sind, aber erneut zu Gehör gebracht werden müssen. Hervorzuheben ist etwa im Blick auf sprachstatistische Argumente gegen die "Echtheit" der Pastoral- und anderer Briefe:

"Wer nicht vor Beginn der Untersuchung empirisch erforschte Werte vorlegt, an denen man unterschiedliche Verfasserschaft zwingend festmachen kann, setzt sich dem Verdacht aus, daß er jedes Ergebnis in seinem Sinne interpretieren kann" (S. 210). Es finden sich aber auch kleinere Fehlleistungen, die ein Beckmesser ihm anzukreiden nicht unterlassen würde (so heißt der niederländische Theologe *Jakob* und nicht *Jan* van Bruggen S. 223; in einem Buch, das nicht ganz zu Unrecht wissenschaftlichen Anspruch erhebt, sollte ein aus dem englischen Original übersetztes Zitat wie das von W.W. Gasque S. 197 als Übersetzung erkennbar gemacht werden).

Sch. hat mir die Ehre erwiesen, in seinem Bericht über die Kritiker an W.s früherem Werk auch auf meine Rezension in JET 4/1990, 156-158 und meinen Kommentar zur Apg im EDITION-C-Bibelkommentar einzugehen (S. 189f.): "Es ist bedauerlich, daß hier ein evangelikaler Autor in einer theologischen Zeitschrift lieber einem recht liberalen Exegeten folgt, als sich auf solche Vertreter der Malta-Theorie oder der Milet-Theorie zu berufen, für die die historische Glaubwürdigkeit des Berichts selbst außer Zweifel steht, in einem Kommentar für die Gemeinde jedoch eine ganz andere Position vertritt" (S. 190). Zweierlei möchte ich klarstellen: Erstens geht es nie um Ideologie (das würde bedeuten: Folge stets dem, der aus dem eigenen Stall kommt!), sondern um die Sach- und damit um die Wahrheitsfrage - und berechtigt sind Wehnerts Anfragen allemal, was sich allein schon darin zeigt, daß W. sie in seinem Beitrag nicht ernsthaft zu entkräften versucht. Gerade hierin sollten sich Evangelikale von den Kritikern positiv unterscheiden. Zweitens scheint Sch. der Unterschied zwischen einer Rezension und einem Kommentar nicht deutlich zu sein: Der Rezensent stellt ein Buch vor, kommentiert es und konfrontiert es mit Anfragen; der Kommentator eines biblischen Buches dagegen erklärt eben dieses Buch für seine Leser, ohne sie verwirren zu wollen. Auch nach der Beschäftigung mit dem nunmehr vorgelegten Buch von W. und Sch. hat sich meine Position nicht verändert: Die Frage "Malta oder Kephallenia?" halte ich tatsächlich für letztlich unbeantwortet, neige aber eher in Richtung der großen Mittelmeerinsel.

Fazit: Das von W. und Sch. vertretene Anliegen einer historischen Erklärung der Unklarheiten in Apg und der Pastoralbriefe ist berechtigt, ja dringend nötig, die hier angewandten Mittel sind dazu aber teilweise ungeeignet. Zur weiterführenden Klärung möchte auch ich meinen Beitrag leisten.

Heinz-Werner Neudorfer

Weitere Literatur:

C.P. Thiede. Die älteste Evangelienhandschrift? 3. erg. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus, 1992. 80 S., DM 16,80.

H. Probst. *Paulus und der Brief*. WUNT 2/45. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991. 407 S., DM 99,--.

III. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen:

Volker Hampel. *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu*. Neukirchen-Vluyn, 1990. XIV + 418 S., DM 68,--.

Im Jahr 1982 wurde von der evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen eine Dissertation unter dem gleichen Titel angenommen, die von Professor Otto Betz begleitet worden war. Beim anzuzeigenden Buch handelt es sich aber nicht um eine lediglich für den Druck bearbeitete Fassung von Hampels Doktorarbeit, sondern um eine Untersuchung, die auf ihr aufbaut und das Gespräch mit der seither erschienenen Literatur weiterführt. Diese ist wirklich in großer Breite berücksichtigt, wie ein achtungsgebietendes Literaturverzeichnis zeigt (S. 373-402). Dennoch bringt Hampels Arbeit nicht bloß eine Auflistung von Forschungsmeinungen, sondern ist durchweg durch eigene, minutiöse Exegese der entsprechenden Evangelien-Texte charakterisiert. Daß dabei auch eine gute Kenntnis jüdischer Quellen im Hintergrund steht, ist angesichts des Doktorvaters fast eine zu erwartende Selbstverständlichkeit.

Hampel setzt mit Daniel 7 ein und kommt zu einem deutlich formulierten Ergebnis. "Menschensohn" ist in Dan 7,13f als bloßes Bildwort "ein Kollektivbegriff für das eschatologische Jahwevolk Israel, erweist sich damit endgültig als originale Schöpfung des aramäischen Daniel, für die sich eine traditionsgeschichtliche Vorstufe nicht nachweisen läßt" (S. 36). Erst jüngere jüdische Apokalypsen hätten in dem eschatologischen Menschensohn eine individuelle Richtergestalt gesehen. Mit Werner Grimm (Jesus und das Danielbuch I: Jesu Einspruch gegen das Offenbarungssystem Daniels, Frankfurt, 1984) sieht der Verf. in Mt 11,25-27 eine scharfe Absage Jesu an das Geheimwissen der Apokalyptik (vgl. Dan 2,19-23). Abgesehen vom noch zu untersuchenden Ausdruck Menschensohn hält Hampel von den möglichen Bezugnahmen in Jesus-Worten auf Dan 7,13f nur Lk 12,32 für echt, wo aber kollektiv der Jüngerkreis Jesu als Gottes-

volk der Endzeit bezeichnet wird (S. 37-40). Einfluß aus jüdischen Menschensohn-Texten wie etwa den Bilderreden des Äthiopischen Henoch (1Hen 45-57.58-69.70-71) kommt wegen ihres späten Datums für Hampel höchsten bei den späteren Evangelien-Schichten (z.B. in der matthäischen Redaktion) in Frage (S. 41-48). Selbst bei einer Spätdatierung bleibt aber der Tatbestand, dem der Verf. vielleicht zu wenig Aufmerksamkeit widmet, daß die jüdische Exegese den danielischen Menschensohn eigentlich immer individuell gedeutet hat.

Im zweiten Hauptteil seiner Arbeit untersucht Hampel alle Menschensohn-Logien der Evangelien. Ausgehend von der Kritik Fritz Neugebauers (in seinem überaus empfehlenswerten Büchlein: *Jesus und der Menschensohn. Ein Beitrag zur Klärung der Wege historischer Wahrheitsfindung im Bereich der Evangelien*, Stuttgart 1972, 21f) an der bekannten dreifachen Kategorisierung der Menschensohn-Worte durch Rudolf Bultmann (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen ⁴1984, 31f) schlägt der Verf. eine vierfache Einteilung vor (S. 185-187), die m.E. dem Inhalt und inneren Zusammenhang in der Tat stärker gerecht wird: 1. Logien von der zukünftigen Hoheit (S. 51-185), 2. von der gegenwärtigen Hoheit (S. 188-211), 3. von der gegenwärtigen Niedrigkeit (S. 212-245) und 4. vom Leiden und der Auferstehung des Menschensohns (S. 246-342). In allen vier Gruppen erkennt der Verf. eine ganze Reihe substantiell echter Logien. Beschlossen wird die exegetische Untersuchung mit Überlegungen zu "Jesu Zukunftserwartung im Anschluß an seinen Tod", die vor allem von Mk 14,25 und dem als unabhängige Sondertradition beurteilten Wort Lk 22,15-18 ausgehen (S. 343-367).

Was wollte nun Jesus mit dem Rätselwort vom "Menschensohn" nach Hampel sagen? Der Verf. hat sein Ergebnis sehr klar und knapp am Schluß zusammengefaßt (S. 371f). Jesus bediente sich bewußt einer rätselhaften Chiffre, um seinen messianischen Anspruch verhüllend und andeutend zugleich zum Ausdruck zu bringen. Jesus folgte jener in Teilen des Judentums existierenden Erwartung (S. 70-79; David als Prototyp des Messias, 4QMessAr, Apg 5,36 usw.), nach welcher der Inthronisation des Messias eine Zeit der Verborgenheit vorausgeht. Mit "Menschensohn" bezeichnete sich Jesus als den "Messias designatus", der seiner öffentlichen Legitimation durch Gott entgegenseht. Als Israel aber seinen verborgenen Messias verwarf, kam es zu einem Offenbarungsfortschritt. Jesus erkannte in seinem Tod stellvertretendes Gericht, durch das Gott erst recht Umkehr und Glaube, jetzt nicht nur für Israel, sondern auch die Heiden möglich macht. Auch in der Passion hielt Jesus die Gewißheit fest, daß Gott ihn inthronisieren würde. Er erwartete allerdings eine Legitimation vor aller

Welt, während die Jünger an Ostern erfuhren, daß die Auferstehung Jesu erst die Prolepse des Eschatons darstellt. Für sie verteilte sich auf Auferstehung und Wiederkunft, was in der Inthronisations-Erwartung Jesu eine Einheit war.

Sehr sympathisch berührt an der vorliegenden Arbeit das Bestreben, den Nachweis zu führen, daß zwischen der Botschaft des irdischen Jesus und dem urkirchlichen Kerygma kein Bruch lag. Der Verf. berichtet im Vorwort zeugnishaft, wie ihn als Student am Beginn des ersten Semesters die Behauptung einer solchen Diastase schockierte und seither als Frage nicht mehr losgelassen hat (S. VII). Dabei kann man aber Hampel nicht leicht- hin eine Art von Apologetik vorwerfen, der ihre Ergebnisse schon von vornherein feststehen. Der Verf. bedient sich des ganzen Instrumentariums historisch-kritischer Arbeit. An drei wesentlichen Stellen bringt Hampel starke Argumente für die Verankerung der nachösterlichen Verkündigung in der Geschichte Jesu, nämlich bei seinem messianischen Selbstanspruch, der Sühnedeutung seines Todes sowie der Gewißheit künftiger Machteinsetzung durch Gott. Ob Jesus Auferstehung und Parusie in eins gesehen hat, wie der Verf. überzeugt ist, stellt bekanntlich eine notorisch schwere Frage dar. Immer noch nützlich zu lesen sind hier beispielsweise Überlegungen von Werner Georg Kümmel (*Verheißung und Erfüllung: Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Basel³ 1956, 38-50).

Ein weiteres Feld, auf dem mit dem Autor ein Gespräch geführt werden könnte, ist die Ablehnung eines Einflusses von Daniel 7 auf die Menschensohnbezeichnung im Munde Jesu. Wer hier Hampel widersprechen will, kann das allerdings nicht mit allgemeinen Überlegungen tun, sondern muß sich auf die Qualität seiner gründlichen Detailanalysen einlassen. Dazu fehlt in dieser Besprechung der Raum. Es sei aber wenigstens noch auf die beiden Arbeiten von Seyoon Kim (*The 'Son of Man' as the Son of God*, WUNT 30, Tübingen 1983) und Chrys C. Caragounis (*The Son of Man: Vision and Interpretation*, WUNT 38, Tübingen 1986) hingewiesen, die ich an anderer Stelle ausführlicher gewürdigt habe (Biblica 67, 1986, 129-132 bzw. JET 2, 1988, 143f). Kim und Caragounis beurteilen Bedeutung und Wirkung von Daniel 7 anders, obwohl auch sie im weiteren Sinn in die Tübinger Tradition gehören.

Rainer Riesner

Weitere Literatur:

- K. Berger. *Der verkehrte Jesus*. Wuppertal: Verlag d. Evg. Gesellschaft, 1992.
- G. Maier. *Lukas: Zweiter Teil*. (Edition C Kommentare). Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1992. DM 42,80.
- H. Krimmer. *Kolossoer*. (Edition C. Kommentare). Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1992. DM 24,80.
- *E. Linnemann. *Gibt es ein synoptisches Problem?* Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1992. Ca. 200 S., DM 29,80.
- *A. Ennulat. *Die 'Minor Agreements'*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1992. Ca. 600 S., ca. DM 148,--.
- U. Sommer. *Die Passionsgeschichte des Markusevangeliums*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991.
- K. Metzler. *Der griechische Begriff des Verzeihens. Untersucht am Wortstamm *syngnome* von den ersten Belegen bis zum vierten Jahrhundert n. Chr.* WUNT 2/44. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991. 352 S., DM 84,--.
- E.E. Ellis. *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*. WUNT 54. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991.

IV. Zeitgeschichte und Archäologie:

Bernhard Mayer (Hrsg.). *Christen und Christliches in Qumran?* Eichstätter Studien, Neue Folge, Band XXXII. Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1992. 286 S., DM 86,--.

Angesichts der zahlreichen Qumran-"Skandal-Bestseller", angesichts auch der meist populären oder populärwissenschaftlichen Entgegnungen nüchtern gebliebener Kritiker, mag mancher Interessierte zögern, auch noch ein vergleichsweise hochpreisiges Sammelwerk zu erwerben. Doch gerade dieses Buch ist in der aktuellen Debatte unersetzlich: Es handelt sich um die Dokumentation des ersten und bisher einzigen internationalen Symposiums, das sich ausschließlich mit der Frage der Wechselbeziehungen zwischen Christen und Essenern und mit den umstrittenen griechischen Papyrus-Fragmenten aus der 7. Höhle von Qumran befaßt.

Vom 18. bis 20. Oktober 1991 trafen sich Papyrologen, Historiker, Ar-

chäologen und Neutestamentler aus Deutschland, der Schweiz, Österreich, Belgien, Schweden, den USA und Israel an der Katholischen Universität Eichstätt, um auf Einladung des dortigen Ordinarius für Neues Testament, Bernhard Mayer, das Pro und Contra in unpolemischem Meinungsaustausch gegeneinanderzustellen. Die vorliegende Dokumentation belegt, daß Mayers Vorhaben gelungen ist. Erstmals ist es nun jedermann möglich, in einem Band nachzuvollziehen, warum und mit welchen Argumenten der Streit um die bereits 1972 von dem spanischen Papyrologen José O'Callaghan als neutestamentlich identifizierten 7Q-Fragmente so leidenschaftlich gestritten wird. Die Beiträge der Gegner (Focant, Pickering) und der Befürworter (Riesenfeld, Hunger, Thiede) werden ergänzt durch Studien zur Methodik des Arbeitens mit kleinsten Fragmenten (Slaby, Rohrhirsch). Gerade die methodenkritische Unterscheidung zwischen Beweis, Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit wirkt hier klärend. Rohrhirsch kommt dabei zu dem Ergebnis, daß mit 7Q5 = Mk 6,52-53 "wissenschaftlich redlich gearbeitet werden kann".

Besonders aufschlußreich sind, gewissermaßen ergänzend, die Beiträge zum "Umfeld", d.h. zum Verhältnis von Essenern und Christen in Qumran und Jerusalem. Dem scheinbaren Konsens eines archäologisch gesicherten Essener-Viertels in Jerusalem (Pixner, Riesner) werden kritische Anfragen gegenübergestellt (Schwank), die weiteres Forschen unabdingbar machen. Einigkeit über die grundsätzliche Tatsache von persönlichen Beziehungen bestand allerdings schon in Eichstätt; hier halfen auch die Erläuterungen chronologischer Zusammenhänge (Ruckstuhl). Ruckstuhl und Pixner konnten darüber hinaus Erklärungsmodelle für das Auftauchen christlicher Texte in Qumran anbieten.

Die theologischen Aspekte des Themas "Kontakte zwischen Christen und Essenern" wurden in einem eigenen Referat behandelt (Betz). Dieser höchst informative, sachlich aufklärende Beitrag wurde mittlerweile auch als Hörfunksendung ausgestrahlt (*ERF Glaube + Denken*). Und daß der gelegentlich noch zu hörende Vorwurf, die Befürworter der neutestamentlichen 7Q-Identifizierungen hätten eigentlich nichts anderes vor, als Frühdatierungen zu erzwingen, wirklich nur an den Haaren herbeigezogen ist, zeigt auf sehr schöne Weise ein Beitrag über die "Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums" (Ellis), in dem der Autor luzide für ein Datum in den vierziger Jahren argumentiert (wie vor ihm schon Robinson, Zuntz, u.a.), ohne auch nur ein einziges Mal auf 7Q5 Bezug zu nehmen. Wie sehr von festgefahrenen Positionen Abschied genommen werden sollte, zeigt auch der Nachweis des Personennamens *Petros* (pytrws) in dem aramäischen Qumran-Fragment 4QM130 (Charlesworth).

Ein gegen die Authentizität von Mt 16,17 vorgebrachtes Argument, der historische Jesus könne diese zu seiner Zeit als Eigennamen in einem aramäischsprachigen Umfeld unmögliche Bezeichnung nicht benutzt haben, ist damit hinfällig.

Wie eine Zusammenfassung verschiedener Ansätze wirkt der abschließende Beitrag des im vergangenen Jahr verstorbenen Hans Burgmann, "Die Höhle 7 war kein Einzelfall!" Burgmann demonstriert auf originelle Weise, daß eine christliche Bibliothek in Höhle 7 durchaus zum Gesamtbild der Höhlen von Qumran passen würde. Der Band bietet abschließend einen Anhang unter dem Titel "Die Bemühungen gehen weiter". Hier ist die Korrespondenz mit Yitzhak Magen wiedergegeben, dem Verantwortlichen für die Ausgrabungen in "Judaea und Samaria" bei der Israel Antiquities Authority. Magen hat auf Antrag der Symposiumsteilnehmer weitere Grabungen im Bereich der Höhle 7 zugesagt. Weitreichende Konsequenzen hat bereits die hier ebenfalls dokumentierte Analyse des Fragments 7Q5 durch das forensische Labor der israelischen Nationalpolizei. Erstmals wurde dabei der entscheidende Rest eines zentralen Buchstabens sichtbar. Die Frage "iota" oder "ny" konnte zugunsten des "ny" und damit zugunsten der Identifizierung des Fragments mit Mk 6,52-53 entschieden werden.

Der mit zahlreichen, alle Argumente gut erläuternden Photos versehene Band dürfte die Debatte über Qumran, die Essener und das Frühchristentum auf sachliche Weise entscheidend voranbringen.

Carsten Peter Thiede

Weitere Literatur:

- * O. Betz, R. Riesner. *Jesus, Qumran und der Vatikan: Klarstellungen*. Gießen/Freiburg: Brunnen/Herder, 1993. Ca. 144 S., ca. DM 22,80.
- M. Hengel. A.M. Schwemer, Hrsg. *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult: Im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt*. WUNT 55. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991. 495 S., DM 278,--.
- M. Hengel, U. Heckel, Hrsg. *Paulus und das antike Judentum*. WUNT 58. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1991. 320 S., DM 168,--.
- J.D.G. Dunn. *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*. London: SCM, 1991.

- A. Millard. *Schätze aus biblischer Zeit*. Gießen: Brunnen, 1992. Sonderaufgabe. DM 29,80.
- C.P. Thiede. *Funde, Fakten, Fährtenuche: Spuren des frühen Christentums in Europa*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1992. 160 S., DM 39,80.

V. NT Theologie:

Heon-Wook Park. *Die Kirche als Leib Christi*. Gießen: Brunnen, 1992. 359 S., DM 48,--.

Heon-Wook Park, Sohn eines koreanischen Pfarrers, in Japan geboren und aufgewachsen, hat diese neutestamentliche Untersuchung nach einem mehrjährigen Forschungsaufenthalt in Deutschland an der Universität Tübingen bereits 1988 als Dissertation vorgelegt. Park will aufzeigen, daß die Vorstellung der Kirche als "Leib Christi" von Paulus selbst stammt. Er hat sie gewonnen, indem er nicht nur auf alttestamentliches Gedankengut (Gen 2,22f; Jes 53, Jer 31) zurückgreift, sondern auch jüdische Vorstellungen aufnimmt und diese christologisch interpretiert. Die Arbeit von Park besteht aus fünf großen Teilen. Er gibt zunächst einen Forschungsüberblick, wie der Begriff Leib und Leib Christi und sein Ursprung bisher verstanden wurde (S. 1-48), danach legt er den alttestamentlichen und jüdisch-hellenistischen Hintergrund des *Soma*-Gebrauchs im NT offen (S. 49-117), um sich in einem dritten Teil (S. 118-133) "dem *Soma*-Verständnis des historischen Jesus zu nähern" (S. 119). Danach legt Park dar (S. 134-202), daß das Verständnis von Christus als dem eschatologischen Adam für Paulus grundlegend ist; Park bietet zwei Exegesen zu Abschnitten aus 1Kor 15. Deswegen haben auch die Verse Gen 2,7.22-24 mit dem "heilsgeschichtlich bedeutsamen Begriff *banah/oikodomeo*" (S. 224) weitreichende Bedeutung: Aus der Erde wurde Adam geschaffen und aus der Rippe Adams wurde Eva gebaut. Paulus greift dieses und die spätere jüdische Vorstellung, daß aus dem Leib Adams Israel erschaffen wurde, auf und deutet es nun christologisch. Er "denkt ... an eine christologisch begriffene Reihenfolge 'Erde - Adam - Israel', eben entsprechend jenem apokalyptischen Schema! (S. 288). "Dabei beruht die Leib-Christi Vorstellung gerade auf einer neuen christologischen Auslegung von Gen 2,22f" (S. 292). In einem abschließenden Teil (S. 203-311) zeigt Park auf, welche Bedeutung diese Adam-Christus-Typologie für das Leib-Christi Verständnis hat, besonders im Hinblick auf den Abschnitt 1Kor 10,16ff.

Hier werden - auch für die praktische Arbeit in der Gemeinde - wichtige Erkenntnisse vermittelt: "Für ihn (Christusleib) konstituieren nicht Glieder den Leib, sondern dieser setzt sie aus sich heraus" (S. 274); oder: "Die Teilnahme am Abendmahl erbaut nicht nur den einzelnen, sondern schließt die einzelnen zum Leib Christi zusammen" (S. 280). Leider werden diese Linien nicht weiter ausgezogen, was aber durch die Anlage der Arbeit bedingt ist.

Die Arbeit zeichnet sich durch detaillierte Untersuchungen aus, was sich besonders im zweiten Teil zeigt. Dort werden neben Philo, Josephus und Qumran viele weitere jüdische Quellen herangezogen, die deutlich zeigen, wie sehr Paulus auf jüdischem Hintergrund zu verstehen ist. Park hat sich die Arbeit nicht leichtgemacht - so heißt es in dem Vorwort von Otto Betz. Leicht ist die Lektüre leider auch nicht. Über 1600 Anmerkungen, viele fremdsprachige Zitate (teilweise ohne Übersetzung, so z.B. S. 65, viele hebräische oder griechische Ausdrücke werden in den Text übernommen), das alles dient dazu, daß diese Untersuchung, trotz des akzeptablen Preises, wohl kaum weite Verbreitung finden wird. Leider - denn so bleiben viele Anregungen, Entdeckungen und Anstöße zum Nachdenken für die praktische Umsetzung unentdeckt.³

Michael Schröder

David B. Capes. *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology*. WUNT 2/47. Tübingen: Mohr/Siebeck. 220 S., DM 69,--.

Der Inhalt des Evangeliums kann nach Paulus mit dem Satz formuliert werden: "Gott war in Christus" (2 Kor 5,18). Wenn also die Christologie das Zentrum der Theologie von Paulus bildet (so P. Stuhlmacher in seiner *Biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Band 1, Göttingen 1992, S. 284), ist die Frage nach der Beziehung zwischen Jesus Christus und Gott und damit die Frage nach der Identität von Jesus von entscheidender Bedeutung.

Die vorliegende Arbeit, eine Dissertation, die unter der Leitung des evangelikalen Neutestamentlers E.E. Ellis am Southwestern Baptist Theological Seminary geschrieben wurde (1989), setzt bei dem Umstand ein, daß man in der paulinischen Forschung der göttlichen Natur Jesu Christi zurückhaltend gegenübersteht. Capes untersucht, wie Paulus im Kontext

3 Ein Wort zum Äußeren des Buches: einige kleinere Druckfehler sind vorhanden: S. 22, 6. Zeile v.o. fehlt wohl ein Wort; S. 35, 5. Zeile v.u. muß es wohl heißen: "Jahrhundert" statt "Jahr". Darüber hinaus sind einige hebräische Worte schlecht zu lesen.

von Aussagen über Jesus Christus alttestamentliche Texte verwendet, in denen *YHWH* (in der LXX *kyrios*) vorkommt.

In Kap. 1 beginnt Capes mit der "neueren" Diskussion zur Frage nach dem Hintergrund der Anwendung des *kyrios*-Begriffs auf Jesus Christus (S. 9-33). Die präsentierte Fragestellung und die analysierten Positionen sind allerdings nicht ganz so "neu". Capes stellt die (heute nicht mehr so formulierte) Alternative in den Mittelpunkt, ob die Verwendung des *kyrios*-Titels für Jesus von griechisch-hellenistischen Vorstellungen beeinflusst und außerhalb Palästinas vorgenommen wurde (W. Bousset, 1921; F. Hahn, 1963), oder ob die alttestamentlichen-jüdischen Vorstellungen Palästinas ausreichen (J.G. Machen, 1923; A.E.J. Rawlinson, 1926; O. Cullmann, 1957). Neuere Beiträge, vor allem Studien von W.D. Davies, M. Hengel und L. Hurtado, werden in dem etwas unglücklich mit "Zusammenfassung" überschriebenen Abschnitt (S. 20-31) eingefügt, vor allem als Argument gegen die Position Boussets. Capes kommt zu dem Schluß, daß die christologische Verwendung von *kyrios* palästinensischen Ursprungs ist und "der Hellenismus" Palästina lediglich auf der Ebene der Sprache beeinflusste. Für die erste Überzeugung bündelt Capes schon bekannte Argumente, die durchaus als hinreichend beweiskräftig gelten können. Die zweite Überzeugung ist eine steile These, die man kaum mit dem angeführten Hengel-Zitat belegen kann und die aufgrund der Interaktion zwischen Sprache (Symbol) und begrifflichem Konzept auch wenig plausibel ist.

In Kap. 2 untersucht Capes die Verwendung von *kyrios* in der Septuaginta als Bezeichnung für Männer mit einem Autoritätsanspruch und als Übersetzung des Gottesnamens *YHWH* (S. 34-43). Er geht auf die Tatsache ein, daß in vorchristlichen LXX-Manuskripten der Jahwe-Name nicht mit *kyrios* übersetzt, sondern als *Iao* wiedergegeben oder mit althebräischen Buchstaben oder in Quadratschrift eingesetzt wird. Dieser Sachverhalt ist für Capes nicht weiter bedeutsam, weil Diasporajuden offensichtlich den *kyrios*-Namen schätzen (vgl. die Verwendung in den Apokryphen).

Der Versuch, die Verwendung von *despotes* für den Jahwe-Namen bei Josephus zu erklären (S. 42), ist nicht überzeugend bzw. von anachronistischen Annahmen behaftet: wahrscheinlich sollte man Josephus keine Unkenntnis der "religiösen Kreise" und ihrer Verwendung des *kyrios*-Titels für Jahwe unterstellen, und der "Kaiserkult" mit der "Akklamation Cäsar ist *Kyrios*" ist ein vielschichtiges Phänomen, das man nicht so einfach als Erklärung einsetzen kann, zumal die Juden offenkundig keine Bedenken hatten die Herrscher mit *hoi kyrioi hemon* zu bezeichnen (W. Foerster, *ThWNT* 3:1056).

Anschließend untersucht Capes, wie Paulus den "Titel" *kyrios* als Bezeichnung für Männer in Autoritätsposition, für Gott und für Christus verwendet (S. 43-89). Analysiert werden die Maranatha-Invokation (1Kor 16,21) und die Texte, in denen Paulus *kyrios* für Menschen (z.B. die "Herren" von Sklaven), als Titel für Gott (oder Götter) und als Titel für Jesus Christus verwendet. Die Schlußfolgerungen werden in acht Punkten zusammengefaßt: (1) Paulus folgte der zeitgenössisch üblichen Praxis, in der nicht streng zwischen theologischem und säkularem Gebrauch unterschieden wurde. (2) Er übernahm diese christologische Bezeichnung von der urchristlichen Tradition; die meisten Belege von *kyrios* beziehen sich auf Jesus. (3) Er betrachtet die "Herrschaft" Jesu Christi als "kosmische". (4) Die Herrschaft Christi gründet in seiner Auferstehung und Erhöhung, aber auch der irdische Jesus wird als *kyrios* bezeichnet. (5) Die Bezeichnung unterstreicht vor allem die einzigartige Beziehung zwischen dem Vater und Jesus als dem Sohn Gottes, die als "funktionale Identität" zu verstehen ist. (6) Die Bezeichnung kommt vor allem in der Paränese vor. (7) Aus ethischen und eschatologischen Erwägungen heraus verwendet Paulus den *kyrios*-Titel auch in seinen seltenen Bezugnahmen auf das Herrenmahl (dessen Heilsbedeutung er sonst mit dem *Christos*-Titel verbindet). (8) In eschatologisch-apokalyptischen Kontexten ist *kyrios* der christologische Titel par excellence. Weil viele der mit dem *kyrios*-Titel für Jesus Christus ausgesagten Funktionen im Alten Testament für Jahwe reserviert waren, kann man aus dem eruierten Befund schließen, daß Paulus mit der Verwendung dieser Bezeichnung eine enge Verbindung von Christus und Jahwe aussagen wollte.

Kap. 3 besteht aus einer exegetischen Studie zu "paulinischen Jahwe-Texten", die ermitteln soll, ob der Apostel ein bestimmtes Zitat auf Gott oder auf Christus bezieht (S. 90-160). Paulus zitiert 14 Jahwe-Texte; in 7 Stellen behielt der den Bezug auf Gott bei (Röm 4,7-8; 9,27-29; 15,9-11; 1Kor 3,20; 2Kor 6,18), in den anderen 7 Stellen beschreibt er mit den alttestamentlichen Jahwe-Aussagen Person und Werk Christi (Röm 10,13; 14,11; 1Kor 1,31; 2,16; 10,26; 2Kor 10,17; 2Tim 2,19). Wenn er es bei Anspielungen auf Jahwe-Texte beläßt (z.B. 1Kor 10,21; 1Thess 3,13; 1Thess 1,7-8; 2Kor 3,16; Phil 2,10-11), bezieht er die Aussagen auf Jesus Christus.

Capes kommt zu dem Schluß, daß die christologische Verwendung von Jahwe-Texten zeige, daß Paulus nicht nur Funktionen Jahwes auf Jesus Christus übertragen hat, sondern ihn als "eins mit Gott" betrachtete ("he considered Jesus to be one with God", S. 165). Capes erkennt mit Recht, daß Übertragung von Gottesbezeichnungen auf Erlösergestalten wie

Melchisedek im Frühjudentum (vgl. 11QMelchizedek) keine wirkliche Parallele darstellt: in der dort zitierten Stelle Ps 82,1 ist von *elohim* die Rede, ein Begriff, der ein relativ großes Bedeutungsspektrum umfaßt. Angesichts der großen Zurückhaltung in der Verwendung des Jahwe-Namens im zeitgenössischen Judentum ist die urchristliche, bei Paulus deutlich zu Tage tretende Entwicklung, daß *Yahweh* für eine von Gott unterschiedene Erlösergestalt verwendet wird, einzigartig (S. 167).

Das Kapitel schließt mit einem Abschnitt, in dem geklärt werden soll, wie die Anwendung von Jahwe-Texten auf Jesus von Paulus als Monotheist verstanden wurde (S. 160-183). Capes hält das Ergebnis der neueren Studie von Larry Hurtado (*One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia 1988) für unzureichend, der argumentiert, daß die jüdische Vorstellung von "göttlichen Bevollmächtigten" (göttliche Attribute wie "Weisheit" und "Logos", herausgehobene Patriarchen wie Henoch und Mose, wichtige Engel wie Michael, Melchisedek und Yael) die Matrix der urchristlichen Verehrung von Jesus ist, die es ermöglichte, den jüdischen Monotheismus zu modifizieren. Capes hält dagegen fest: (1) die ersten Christen haben Jesus nicht "neben Gott" verehrt, sondern ihn "als Gott" angebetet; (2) der jüdische Monotheismus wurde nicht im 1. Jh. modifiziert, sondern erst später durch die Rabbinen, weil der vorchristliche jüdische Monotheismus nicht exklusivistisch-unitarisch war.

Capes begründet das zweite Argument in Aufnahme von Vorstellungen von A.R. Johnson (1961) mit der hebräischen Konzeption der *corporate personality*, infolge derer die "Einheit Gottes" bestimmte "Ausweitungen" und damit eine "Multiplizität" nicht ausschloß (S. 173f). Leider findet an dieser Stelle keine Diskussion statt. Die Schwächen dieser von H.W. Robinson um 1936 eingeführten Kategorie wurden immer wieder hervorgehoben (J.R. Porter, 1965; J.W. Rogerson, 1970; jüngst S.E. Porter, 1990), so daß man sie zur Erklärung anthropologischer Phänomene nicht mehr ohne eingehende Begründung heranziehen kann. Eine Übertragung auf das Gottesverständnis, wie Capes sie vornimmt, ist noch problematischer: die Frage, wie man die Rede vom "Engel des Herrn", vom göttlichen "Wort" und vor allem von der göttlichen "Weisheit" verstanden hat, ohne den Eingottglauben (diesen vorausgesetzt) gefährdet zu sehen, kann man nicht einfach mit einem Verweis auf die *corporate personality* klären. Auch die Diskussion über Entwicklung und Gestalt des alttestamentlich-jüdischen Monotheismus ist seit Johnson weitergegangen. Mindestens für die zwischentestamentliche Zeit wird mit einem strengen Monotheismus gerechnet. Capes geht jedoch auf die aktuelle Forschungslage mit keinem

Wort ein, sondern verweist auf seinen Lehrer E.E. Ellis und eine ältere Studie von R.P. Shedd (1958).

Es hat den Anschein, daß Capes die Verwendung von Jahwe-Texten in der Beschreibung von Jesu Person und Werk für leichter erklärbar hält, wenn es im zeitgenössischen Judentum keinen "unitarischen" Monotheismus gab. Er ist offensichtlich der Ansicht, daß die ersten Christen im Rahmen der hebräischen Gottesvorstellung blieben, während es den späteren Rabbinen (in ihrer Auseinandersetzung mit den Christen) vorbehalten blieb, die überkommene Konzeption zu verändern. Dogmatisch ausgedrückt: nicht die christliche Trinitätslehre ist eine Neuerung, sondern der strenge jüdische Monotheismus.

Die These, daß die urchristliche Christologie eine Modifikation des jüdischen Monotheismus impliziert, ist meines Erachtens aber doch wahrscheinlicher (vgl. dazu die neue Studie von T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Philadelphia 1992 = 1991). Aber dies ist nicht der Ort, die relevanten Belege zu liefern.

Capes schließt mit Hinweisen auf die "Katalysatoren" für die christologische Verwendung von Jahwe-Texten durch Paulus (seine Erfahrung vor Damaskus sowie die Worte und das Wirken des irdischen Jesus) und die "hohe" Christologie von Paulus, die sich von der "hohen" Christologie von Johannes substantiell kaum unterscheidet (S. 174-183).

An mehreren Stellen merkt der europäische Leser, daß nordamerikanische Dissertationen im Promotionsverfahren nicht jene singuläre Rolle spielen wie dies bei uns der Fall ist. Capes kommt mit einer oft recht knappen Literaturverwendung und mit einer geringen Argumentationsdichte aus. Erfrischend ist das (nur knapp begründete) Votum für die Einbeziehung der Pastoralbriefe in die Untersuchung (S. 6-8). Allerdings würden wir die banale Aussage, daß Bibelwissenschaftler die Bedeutung des Alten Testaments für Paulus und das Urchristentum anerkennen (S. 1), kaum mit einer umfangreichen Fußnote belegen. An einigen Stellen wäre auch weitere relevante englischsprachige Literatur aufzunehmen, so z.B. zur sog. *theios aner*-Vorstellung (S. 28 Anm. 84) die seit 1987 vorliegende (1991 veröffentlichte) Studie von B. Blackburn, die Arbeit von C. Caragounis über den Menschensohn (1986). Capes führt zwar einige deutsche Titel im Literaturverzeichnis auf, ist aber mit deutschsprachiger Literatur nicht im Gespräch (z.B. die Arbeit von W. Führer über die urchristliche Kyrios-Akklamation durch Paulus in *KuD* 33, 1997). Von Nachteil ist dies nicht zuletzt in der Beziehung einschlägiger Kommentare (wie z.B. die Römerbriefkommentare von O. Michel, H. Schlier, U. Wilckens und P. Stuhlmacher). Die Beispiele ließen sich leicht vermehren. Interessant

wäre heute auch eine Auseinandersetzung mit der These von P. Haymann (JJS 42, 1991), daß die nachexilischen Juden bis ins Mittelalter "funktional" an zwei Gottheiten glaubten: an den Schöpfergott und an ein anderes geistliches Organ, der Gottes Wirklichkeit den Menschen vermittelt.

Es ist zu begrüßen, daß der Versuch gemacht wird, die Göttlichkeit Jesu Christi exegetisch in der frühen urchristlichen Literatur zu verankern und im Kontext des alttestamentlich-jüdischen Redens von Gott zu verstehen. Wenn an einigen Stellen die Argumentation zu knapp ausfällt und manche Erklärungen nicht ganz überzeugen können, so hat Capes doch mit vielen bedenkenswerten Hinweisen an ein wichtiges Thema erinnert, an dem weiter gearbeitet werden sollte.

Eckhard J. Schnabel

Weitere Literatur:

N.T. Wright. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark/Fortress, 1991.

P. Stuhlmacher. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck, 1992.

I. Allgemeines

Heinrich Karpp. *Schrift, Geist und Wort Gottes: Geltung und Wirkung der Bibel in der Geschichte der Kirche - Von der Alten Kirche bis zum Ausgang der Reformation*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. 298 S., DM 42,-- (für Mitglieder).

Das vorliegende Buch ist eine theologiegeschichtliche Studie, nicht eine systematische. Es versteht sich als problemgeschichtlicher Durchblick durch das Leben der Kirche mit der Bibel und zeichnet die Wirkungsgeschichte der Bibel in der genannten Zeitspanne nach.

Der Autor konstatiert einleitend, daß die Einheit von Schrift, Geist und Wort Gottes das Verhältnis der Kirche zur Bibel grundlegend bestimme, diese Einheit aber zugleich beweglich sei. Er versteht also das Verhältnis der Kirche zur Schrift als ein dialektisches: einerseits beobachtet er einen freien Umgang mit dem Buchstaben der Schrift, andererseits sieht er die Bindung der Kirche an die Schrift. Er postuliert die Priorität des mündlichen Wortes gegenüber dem schriftlichen; das schriftliche Wort sei vor allem zum Zweck der Durchsetzung der Inhalte gegenüber mündlichen Traditionen und zur Sicherung der Auslegung des Alten Testaments zur Geltung gekommen.

Symptomatisch für die moderne Sicht des Autors ist ferner, daß zwischen dem Anspruch der biblischen Botschaft und seiner Verwirklichung die Anerkennung der Schriftautorität durch die christliche Gemeinde gesehen wird. So werden die Überzeugungen der Alten Kirche immer wieder als Quellort der biblischen Inhalte und des Kanons herausgestellt, der in Dialektik zu dem vom AT und zu dem von Jesus her Überlieferten steht. Die Frage nach dem Offenbarungscharakter der Schrift bleibt offen; beschrieben werden nur die in der Kirche erkennbaren, aber eben bei Menschen vorfindlichen Überzeugungen und der von ihnen getragene Umgang mit der Bibel, also die geschichtliche Seite der Schrift. Gleichwohl ist es immer wieder interessant, in knappen und treffenden Sätzen zu erfahren, unter welcher Perspektive einzelne Theologen, Reforme oder Kirchenmänner die Bibel gelesen haben.

Der erste Teil des Buches behandelt die Zeit der Alten Kirche vom zweiten bis zum sechsten Jahrhundert. Die Entwicklung einzelner Ge-

¹ Die mit einem Asteriskus versehenen Titel werden voraussichtlich in JET 8 (1994) rezensiert.

sichtspunkte wird in organischer Weise nachgezeichnet, so u.a. das Verhältnis von Geist und Buchstabe, von Schrift und Tradition, die hermeneutische Behandlung der Bibel, die Inspiration, aber auch ihre Übersetzungen und die Dogmenbildung anhand der Schrift. Häufig wird auf die Auswirkungen der Schrift auf das kirchliche und christliche Leben Bezug genommen.

Im zweiten Teil wird unter der Überschrift "Bibel und Kirche im Mittelalter" der Weg der Bibel in den großen politischen und kirchlichen Auseinandersetzungen, der mittelalterlichen Frömmigkeit, der Theologie sowie in Ethik und Recht geschildert. Auch Bibelverbreitung und -druck finden die gebührende Berücksichtigung.

Der dritte Teil widmet sich dem Umgang mit der Bibel im Zeitalter der Reformation und umgreift die Jahre 1517 bis 1570. Die neue Betonung des Schriftprinzips wird ebenso herausgestellt wie die Bindung des Geistes an das Wort und die Klarheit der Schrift in der Theologie Luthers. Selbstverständlich finden auch Melanchthon, Zwingli, Calvin und andere Reformatoren mit ihren jeweiligen Akzentsetzungen Erwähnung, wie auch die Spiritualisten, Täufer und Schwärmer. Schließlich wird der theologische und kirchliche Ertrag der reformatorischen Schrifthalung dargestellt. Die Antwort des Katholizismus und die sich daraus ergebenden Perspektiven für die Existenz der konfessionell getrennten Kirchen wird bedacht, bevor ein Paragraph über die Gemeinsamkeit im Besitz des Bibelbuches die Studie beschließt.

Der an spezifisch theologiegeschichtlichen und dogmatischen Fragen interessierte Leser hätte von diesem Buch eine ausführlichere theologische Reflexion und Bewertung der einzelnen Positionen erwartet, doch sie würde den Rahmen der geschichtlichen Betrachtung sprengen. Wer aber eine im ganzen sachliche Orientierung über den Schriftgebrauch in der Kirchengeschichte sucht, wird zu diesem Buch greifen; ein sehr ausführliches Inhaltsverzeichnis erlaubt überdies einen schnellen Zugriff zu der gewünschten Information. Eine Bibliographie rundet die Darstellung ab.

Bernhard Kaiser

Weitere Literatur:

Roland Fröhlich. *Große illustrierte Kirchengeschichte: Die Erfahrung von 2000 Jahren*. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992. 280 S., 1465 Farbabb., 160 Schwarzweißabb.

Handbuch: Die Geschichte des Christentums. Hg. Tim Dowley. Revidier-

te Ausgabe. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1992 (zuerst London, 1977; 1. deutsche Auflage 1979). 688 S., Abb. DM 88,--.

Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart: ein Lexikon. Hg. Georg Schwaiger. München: Beck, 1993. 330 S., DM 39,80.

II. Alte Kirche

Carl Andresen und Adolf Martin Ritter. *Geschichte des Christentums I/1: Altertum.* Theologische Wissenschaft, 6,1. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1993. 219 S., DM 29,80.

Bei dem vorliegenden Titel handelt es sich um die von Adolf Martin Ritter gründlich überarbeitete 1. Auflage der 'Geschichte des Christentums I', 1. Teilband, seines 1985 verstorbenen Lehrers Carl Andresen. Ritter stellt einleitend zu Recht fest, daß kirchengeschichtliches Grundwissen "heutzutage eher noch dringender gefragt" ist als 1975. Der jetzt erschiene Teilband umfaßt die Zeitspanne von den Anfängen "bis zum Ende der Spätantike" - im Inhaltsverzeichnis wird das mit "ca. 480/800 n.Chr." beziffert, wobei dann ein Blick auf die Chronologie (S. 129) verrät, daß der Eckpunkt "480" für "das Ende der weströmischen Regierung" steht, "ca. 800" dagegen für die Zeit der Kaiserin Irene (= 797-802).

Die Kaiserkrönung Karls, die nicht nur "ca.", sondern exakt 800 n.Chr. stattfand, kommt hier nicht (mehr) vor. Dafür gibt es natürlich Gründe, nur erfährt sie der Leser nicht: Karl der Große erscheint weder im Index noch in einer der Tabellen dieses Teilbands; inwieweit gerade er das Ende der Spätantike kennzeichnet, bleibt also, zumindest bis zum Erscheinen von Teilband II, eine offene Frage.

Mit dieser Einzelbeobachtung ist zugleich ein Kritikpunkt festgemacht: Ritter erhebt den Anspruch, auf heutige "Studier- und Lerngewohnheiten unter den Studierenden der evangelischen Theologie" (man beachte hier auch den bewußten Verzicht auf interkonfessionelle Konzeptionen!) Rücksicht zu nehmen. Das mag wie die vernünftige Maßnahme des Pragmatikers wirken, ist jedoch immer wieder mit dem Nachteil verkürzter Perspektiven erkaufte - verkürzt nicht etwa vor allem im interkonfessionellen Bereich, sondern gerade da, wo die durch schulische Gegebenheiten kaum noch vorbereiteten Studenten auch einfache Zusammenhänge (bzw. deren Fehlen) erklärt bekommen müssen.

Daß man im vermeintlichen Rücksichtnehmen auf die Glaubensskepsis der nachaufklärerischen Studentengeneration eines zumindest nominell

doch noch christlichen Studienfaches allerdings auch zu weit gehen kann, zeigt die wenigstens auf den Rezensenten irritierend wirkende Manier, selbstverständliche Grundbegriffe in Anführungszeichen zu setzen, als wolle man sich von ihrer objektiven Nutzbarkeit distanzieren. Ein Beispiel, besonders nachwirkend, da es sich gleich um den ersten Satz des ersten Kapitels handelt (S. 1): "Nach der Kreuzigung des messianischen Bußpredigers Jesus von Nazareth (ca. 30 n.Chr.) erwarteten die Jünger, durch visionäre Begegnungen mit dem 'Auferstandenen' erschreckt (Petrus, Herrenbruder Jakobus u.a.), seine Wiederkunft 'als Menschensohn' an 'heiliger Stätte', d.h. in den Wolken über dem Tempel von Jerusalem."

Man fragt sich, warum nicht das eine tatsächliche Tendenzwort, 'visionär' nämlich, gleich auch in Anführungszeichen gesetzt ist. Doch vielleicht soll genau dies schon zu Beginn dieser Kirchengeschichte den Benutzern signalisiert werden: Auferstanden ist Christus nur in Anführungszeichen, aber daß er den Jüngern (von den Frauen ist hier auffälligerweise keine Rede) nur visionär erschien, darf als Tatsachenbehauptung uneingeschränkt stehen bleiben. Ritter ist immerhin fair: Konservativen, gar evangelikalen Studenten ist von Anfang an klar, worauf sie sich einlassen, wenn sie mit dieser Kirchengeschichte arbeiten. Weiß man dies und berücksichtigt es bei der Lektüre und Durcharbeitung des angebotenen Materials, kann man danach fragen, ob der Band den eigenen Ansprüchen gerecht wird. Es ist eine Frage, die weitgehend bejaht werden darf, vorausgesetzt, man gesteht dem Autor bzw. Bearbeiter zu, seine persönliche Perspektive als einführungsgültig darzustellen. Anders gesagt: Eine Diskussion von Forschungskontroversen findet nicht statt; daß bestimmte Zuordnungen von anderen Historikern anders gesehen werden, erfährt der Leser nicht oder nur in sehr seltenen Ausnahmefällen. Hinderlich wirkt das vor allem immer dann, wenn übersichtsartig dargestellt wird - d.h. in all jenen Abschnitten, zu denen auf schnelle Orientierung blickende Studenten zuerst schauen. Ein Beispiel: Kapitel VI (S. 148ff), "Die Entstehung der christlichen Bibel". Sieht man von der vielleicht beckmesserischen Frage ab, ob es auch eine andere als die "christliche" Bibel gegeben hat oder gibt, bleibt man doch bei zum Teil fragwürdig apodiktischen Kurzaussagen hängen. Das betrifft zum einen seltsame Datierungen (Kolosserbrief "um 80", 2. Petrusbrief "vor 150") und Behauptungen (der 2. Petrusbrief kennt "eine Sammlung aller Paulinen" - eine philologisch und historisch kaum zulässige Interpretation von 2 Petr 3,15f), zum anderen die scheinbar nicht reflektierte, jedenfalls nicht erörterte und ja doch keineswegs unproblematische Kanon-Diskussion der letzten Jahre.

Wie notwendig es ist, chronologisch-inhaltlichen Angaben kritisch zu begegnen, soll jenseits des NT noch ein letztes Beispiel zeigen, S. 182: Dort heißt es im Kapitel VII, "Christentum und Staat in der Antike" unter der Jahreszahl 95/96: "Martyrien in Kleinasien unter Domitian". Die internationale Forschungsdiskussion hat sich hier längst in eine andere Richtung entwickelt: nicht mehr von kleinasiatischen Martyrien - allein oder in erster Linie - kann die Rede sein, sondern meist von punktuell und vom Kaiser persönlich vorgenommenen Verfolgungs- und Hinrichtungsaktionen gegen Einzelpersonen, vor allem aus seiner engsten Verwandtschaft, die sich des "Atheismus", d.h. hier der öffentlichen Hinwendung zum Christentum, schuldig gemacht hatten. Dieser derzeitige Erkenntnisstand hat natürlich weitreichende Folgen auch für andere chronologische Fragestellungen: Wann hat es tatsächlich welche Verfolgungen welcher Größenordnung und Breitenwirkung gegeben, wie wirkt sich das etwa auf die Frage aus, ob die Verfolgungsreferenzen in der Offenbarung und im 1. Klemensbrief Domitian zwingend voraussetzen, usw.? Eine solche Kirchengeschichte stellt mithin nicht zuletzt eine methodische Frage: Sachkundige, "fortgeschrittene" Leser wissen Ritters Perspektiven einzuordnen und sicher auch - das gilt selbst für den Rezensenten! - manche Bewertung als hilfreich und konstruktiv für die eigene Arbeit zu nutzen. Doch Zielgruppe sind, eingestandenermaßen, Anfänger ohne eigene Orientierungspunkte. Die ausgewählten Beispiele, die sich durch andere ergänzen ließen, machen da wenig Hoffnung: Wenn dies die Richtung sein soll, in die heutige Studenten der evangelischen Universitätstheologie geleitet werden, dann führt sie jedenfalls nicht auf die Agora der offenen, methoden- und thesenpluralistischen Debatte.

Carsten Peter Thiede

Carsten Peter Thiede. *Funde, Fakten, Fährtenuche: Spuren des frühen Christentums in Europa*. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1992. 149 S., über 200 Abb., DM 39,80.

Je weiter man in der Geschichte chronologisch zurückschreitet, desto problematischer wird die Evidenz historischer Befunde der Sach- und Schriftüberlieferung. Ist auch der Wert der jeweiligen Quellen unbestritten, kann ihre Interpretation doch heftige Forschungskontroversen auslösen. Sind sich dann noch die Vertreter der verschiedenen Fachdisziplinen, etwa Kirchenhistoriker und Archäologen, nicht einig, wird sich dies für die Erhellung der Vergangenheit durchaus prekär auswirken, zumal oft

genug paradigmatische Festlegungen den Blick verstellen. Neufunde führen daher meist erst nach langwierigen Diskussionen zu den fälligen Zurechtrückungen des Bildes von der Vergangenheit. Das zeigte sich 1992 bei einer aufsehenerregenden Entdeckung im 873 geweihten Westwerk des Klosters Corvey. In dessen imposantem Johanneschor entdeckte man Stuckfragmente, aus denen in kriminalistischer Detailarbeit ein bedeutender Befund rekonstruiert werden konnte: Auf Pfeilern hatten bemalte, halbplastische Stuckfiguren gestanden. Das Aufregende daran ist, daß in der Kunstgeschichte bisher als eherner Grundsatz galt, es könne zur Karolingerzeit keine Großplastik gegeben haben. Nun aber steht das Gegenteil fest. Dieses aktuelle Beispiel erhellt, wie vorläufig historische Erkenntnis sein kann und wie wichtig es daher ist, Funde und Fakten bei der Fährten-suche in der Vergangenheit sorgsam und ohne Voreingenommenheit zu interpretieren.

Für dieses allein sachgemäße Vorgehen liefert das neueste Buch von Carsten Peter Thiede, dem Leiter des Instituts für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung der Forschungsstelle des Deutschen Instituts für Bildung Wissen in Paderborn, ein hervorragendes Beispiel. Der Autor zahlreicher Bücher und Fernsehfilme ist als Kenner der frühchristlichen Geschichte längst bestens ausgewiesen. Seine Fährten-suche behandelt die Ausbreitung des Christentums in den ersten vier Jahrhunderten nach den neutestamentlichen Ereignissen. Durch die gediegene Analyse ausgewählter Beispiele bedeutender Funde der frühchristlichen Archäologie läßt er vor den Augen des Lesers ein spannendes und farbenreiches Bild entstehen. Hervorzuheben ist vor allem die Ausgewogenheit zwischen Zurückhaltung und Interpretationsmut. Im Gegensatz zu den oft apodiktischen Festlegungen einer vorgeblich historisch-kritischen Wissenschaft, die gelegentlich dazu neigt, neue Funde gegen den Augenschein in vorgefaßte Verständnisraster einzuzwängen (vgl. das treffliche Beispiel aus der Jerusalemer St. Vartans-Kapelle S. 134f mit der schönen Formulierung "in einem Anflug freier Fantasie"), läßt Thiede sich in seiner geschickten Kombination von Sachüberlieferung und Schriftquellen von den Denkmöglichkeiten leiten, die sich aus der damaligen Situation des Christentums ergeben. Darin hindert ihn auch nicht jene protestantische Neigung zur Bilderstürmerei, die aufgrund der Irrwege der Reliquienverehrung und der Überzogenheiten frommer Wallfahrten die sich aus der Überlieferung zu den heiligen Stätten der Christenheit ergebenden Evidenzen gleich mit verurteilen. Bezüglich der Kreuzauffindung und der Grabeskirche etwa kann Thiede, ohne von objektiven Beweisen zu sprechen, deshalb feststellen: "Doch von der Legende haben wir uns bereits weit in Richtung histo-

rischer Glaubwürdigkeit entfernt" (S. 132). Datierungen werden bewußt zurückhaltend formuliert, wenn sie sich nicht präziser fassen lassen (S. 17: "Schon im Jahre 30 könnte der christliche Glaube nach Rom gekommen sein".), so daß der Leser sich nie durch Vorurteile beeinflußt, sondern zu eigener Kombination angeregt sieht. Beispielhaft dafür ist die Art, wie auf die Möglichkeit der Entstehung des Markusevangeliums in Rom oder in Caesarea Maritima hingewiesen (S. 9) und wie in einem Exkurs zur Mehrdeutigkeit von Bildprogrammen Stellung genommen wird (S. 46).

Auf dieser soliden methodischen Grundlage führt Thiede in 17 kurzen Kapiteln von 'den beiden Caesareas' quer durch Europa und wieder zurück in das Heilige Land. Der Anfang in Caesarea Philippi an einer der Jordanquellen (nahr banyas) ist mit Bedacht gewählt, stellte doch dort Jesus nach dem Bericht von Markus und Matthäus (8,29; 16,15f) seinen Jüngern die Frage, für wen sie ihn hielten. Simon bezeichnete ihn daraufhin als Christus, den Sohn des lebendigen Gottes, und erhielt deshalb den Beinamen 'Petrus', Fels. Den Tiefengehalt dieser Aussage konkretisiert Thiede mit den Ergebnissen der archäologischen Forschung, nämlich der Entdeckung eines Pan-Heiligtums: "Jesus verspricht dem Petrus, daß die Zeit des Pan-Felsens, die Zeit der heidnischen Gottheiten, vergehen wird. Er verspricht ihm, daß die Pforten der alten Kulte, sichtbar noch in den Statuetten der Nischen und der großen Höhle in der Mitte, den neuen Glauben nicht überwinden werden." Damit ist auch die entscheidende Perspektive für die weitere Entwicklung des Christentums gegeben: "Die Vorbereitung für den Missionsauftrag, *allen* Völkern den christlichen Glauben zu bringen, geschah vor dem Heiligtum des *All-Gottes* in Caesarea Philippi und signalisierte den kommenden Untergang des Heidentums" (S. 5). Thiede reiht also nicht Berichte über archäologische Funde bloß aneinander, sondern verbindet sie mit der christlichen Schriftüberlieferung und zieht daraus behutsame Schlüsse über die Entwicklung des frühen Christentums, woraus dann das zusammenhängende Bild eines überaus lebendigen Glaubens in seiner Zeit entsteht. Die einzelnen Stationen dieser Reise, die selbst jüngste, noch nicht abgeschlossene Forschungen berücksichtigt, können hier nicht nachgezeichnet werden, dieses Vergnügen sei dem Leser selbst überlassen. Der Weg führt zunächst nach Rom ("Wo wohnte der Apostel?"; "Ketten, Knochen und Graffiti"), dann über Lyon, Trier, Köln und Bonn ("Eine fromme Flotte") nach England. Berichtet wird von den Spuren des Christentums in Dover, London, Silchester und York, wo am 25. Juli 306 Konstantin unmittelbar nach dem Tode seines Vaters von den römischen Truppen zum Kaiser ausgerufen worden ist ("Vater, Mutter, Sohn und die Veränderung der Weltgeschich-

te"). Von dort folgt der Weg dem des ersten christlichen Kaisers zurück auf den Kontinent über Trier, Köln ("Macht muß sichtbar sein"), Mailand ("Eine Legende kommt und geht") nach Rom ("Die Politik der Bilder") und schließlich in das Heilige Land. Ganz nebenbei erfährt man auch noch einiges über die Kulturgeschichte des spätantiken Alltages, so etwa über römische Heizungsanlagen (S. 57f). Geradezu spannend wird erzählt, wie das Christentum neue Überzeugungen schuf oder auch in einer sich ändernden Gesellschaft behutsam, aber gleichwohl eindeutig an traditionelle Formen anknüpfte. Nichts verdeutlicht das so eindrücklich wie jene Petrus-Statue, die heute am Ausgang der vatikanischen Grotten zu sehen ist und den Apostel wie einen heidnischen Philosophen darstellt. Denn hier hatte man in konstantinischer Zeit eine vorchristliche Philosophen- oder Senatoren-Sitzfigur nur eine neue linke Hand mit Schlüssel und einen neuen Kopf gegeben. "Einmal mehr wurde das Programm umgesetzt, mit dem das Christentum an die Stelle des alten trat, 'das veraltet und überlebt ist' (Hebräer 8,13)" (S. 124). Am Schluß beschreibt Thiede, wie nach der katastrophalen Eroberung Roms durch den arianischen Westgoten Alarich im Jahre 410 man sich neu auch der jüdischen Ursprünge des Evangeliums erinnerte und dies in das Bau- und Bildprogramm des offiziellen Christentums integrierte. So lassen diese Funde "etwas aufleuchten, das dem christlichen Europa ... längst und zum Teil auf grausame Weise verlorengegangen ist. Eine Fakten- und Fährtenuche, die hier finden, retten und vermitteln will, müßte erst noch beginnen. Sie ist um so notwendiger, je ernsthafter danach gefragt wird, ob es im Zeichen des grenzenlosen Binnenmarktes auch wieder ein *christliches* Europa geben sollte und geben könnte" (S. 149).

Der zweispaltig gesetzte Text (mit einer weiteren Spalte für die Bildlegenden) wird durch zahlreiche Farbabbildungen aufgelockert. Sie sind bis auf wenige Ausnahmen (bei denen zum Teil der Nachweis fehlt, so für S. 12, 34 und 36) von exzellenter Wiedergabequalität und stammen zum größten Teil vom Autor selbst. Vor allem sind sie gelungen mit dem Text verbunden, auch wenn ihre 'Entzifferung' in manchen Fällen eine gewisse Eingewöhnung des Betrachters erfordert (erschwert wird die Lesbarkeit durch die Winzigkeit mancher Fotos, denen durchweg Maßstabsangaben fehlen, siehe etwa S. 22, 35, 59, 92, 110 und 136; der Plan S. 21 ist recht klein geraten; das S. 25 erwähnte Apsismosaik in Santa Pudenziana, Rom, findet sich nicht dort, sondern S. 143 und 148). Bei dieser Druckqualität ist übrigens auch der Preis durchaus akzeptabel.

Insgesamt ist Thiede ein hervorragendes Buch gelungen, das dem Leser bei rechter Nutzung Gewinn verspricht. Die 'Fährtenuche' will keine Ge-

schichte der frühen Christenheit bieten, sondern einen exemplarischen Wegweiser zu Stätten, die jedermann aufsuchen kann. Im Grunde handelt es sich um einen historisch-archäologischen Reiseführer auf neuestem Forschungsstand. Um das Buch in diesem Sinne verwenden zu können, wäre es freilich hilfreich gewesen, ihm ein Glossar und Register beizugeben. Dann könnte man die einschlägigen Orte noch leichter besuchen, wozu sicherlich mancher Leser angeregt werden wird. Der Autor hat es offensichtlich mit Vergnügen getan, und deshalb vermag er nach einem Wort von Georges Duby auch Geschichte in der nicht leicht zu treffenden Mischung von Scharfsinn und Leidenschaft darzustellen. Wie wäre es mit einer Fortsetzung über die Entwicklung des Christentums im früheren Mittelalter, etwa unter dem Titel *Missionare, Mönche, Machthaber?*

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Stefan Alkier. *Urchristentum: Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*. Beiträge zur historischen Theologie, 82. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. 304 S., 1 Abb. DM 178,--.

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Hg. Hildegard Temporini und Wolfgang Haase. Teil II: *Principat*. Band 27,1: *Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament, Sachthemen)*. Hg. Wolfgang Haase. Berlin, New York: de Gruyter, 1993. XVI, 762 S., DM 536,--.

Peter Brown. *Die Gesellschaft und das Übernatürliche: Vier Studien zum frühen Christentum*. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer. Berlin: Wagenbach, 1992. 112 S., DM 25,--.

Ernst Dassmann. *Augustinus: Heiliger und Kirchenlehrer*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1993. 240 S., DM 29,--.

James D.G. Dunn (Hg.). *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 66. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. 420 S., DM 268,--.

John N.D. Kelly. *Altchristliche Glaubensbekenntnisse: Geschichte und Theologie*. Uni-Taschenbücher, 1746. 2. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 450 S., DM 39,80.

Peter Guyot und Richard Klein (Hg.). *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: Eine Dokumentation*. Band 1: *Die Christen im heidnischen Staat*. Texte zur Forschung. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. 484 S., DM 84,- (für Mitglieder).

Rudolf Leeb. *Konstantin und Christus: Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, 58. Berlin, New York: de Gruyter, 1992. XIV, 225 S., 46 Abb. DM 144,-.

*Ekkehard Stegemann und Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1993. 240 S., DM 29,-.

III. Mittelalter

Michael Borgolte. *Die mittelalterliche Kirche*. Enzyklopädie deutscher Geschichte, 17. München: Oldenbourg, 1992. 156 S., DM 28,-.

Die auf rund 100 Bände angelegte Reihe *Enzyklopädie deutscher Geschichte* ist als Arbeitsinstrument konzipiert, mit dessen Hilfe sich der Benutzer einen schnellen und zuverlässigen Überblick über den gegenwärtigen Stand der Kenntnisse und der Forschung in den verschiedenen Bereichen der deutschen Geschichte verschaffen kann. Ausgehend von einem weit gefaßten Geschichtsbegriff, wird dem Bereich von Religion und Kirche großes Gewicht beigemessen. Ein Beispiel dafür ist der vorliegende Band, der dem jetzt an der Humboldt-Universität in Berlin lehrenden Mediävisten Michael Borgolte verdankt wird. Sein Buch folgt dem vorgegebenen klugen Gliederungsschema der Reihe. Der erste Teil behandelt in einem enzyklopädischen Überblick zunächst die Grundlagen ("Mission und Bistumsorganisation"; "Könige, Fürsten und Ratsobrigkeiten in der Leitung der Kirche"; "Klerus und Laien", S. 3-37) und dann die Lebenskreise der Kirche ("Bischöfe und Domkapitel"; "Regularkanoniker und Kollegiatstifte"; "Das kirchliche Leben auf dem Lande und in der Stadt"; S. 38-60). Eine ausführliche Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Kirchengeschichte darf man hier gemäß der Anlage des Werkes nicht erwarten. Geboten wird aber eine konzise Skizze der Entwicklung in Längs- und Querschnitten aus historischer Sicht, deren Benutzbarkeit durch die in einer Randspalte gedruckten Stichworte zum Inhalt der Abschnitte vorbildlich ist.

Der zweite Teil erörtert "Grundprobleme und Tendenzen der Forschung" (S. 61-122). Hilfreich sind Borgoltes präzise Erwägungen zur "Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Glauben und Wissenschaft", in denen er seinen eigenen methodischen Standpunkt offen legt: In Abgrenzung vom Pietismus will er "Kirchengeschichte in profanhistorischer Absicht auf der Grundlage des Historismus" betreiben. Dankenswerterweise bemerkt er in diesem Zusammenhang auch, wo dann die Schwierigkeiten in der Beschäftigung mit der mittelalterlichen Kirche liegen können: "Denn Kirchengeschichte als Forschung aufzufassen, d.h. als Erkenntnisprozeß, der ins Unendliche geht, impliziert, den eigenen Standpunkt als historisch bedingt und veränderbar vorauszusetzen. Allerdings bedeutet der Verzicht auf eine heilsgeschichtliche Perspektive oder auch nur auf theologische Prämissen, daß sich ein moderner Erforscher der Kirchengeschichte vom Kirchenverständnis des Mittelalters selbst entfernen muß" (S. 65). Dieser Abschnitt zeigt einmal mehr, wie wichtig für die praktische Arbeit des Kirchenhistorikers es ist, sich über den grundsätzlichen Zugang zu seinem Arbeitsfeld klarzuwerden. Borgolte regt dazu an, gerade weil er ohne den Ballast überbordender theoretischer Glasperlenspiele auskommt. Insgesamt gewinnt man den Eindruck, daß in diesem Teil die wichtigsten Forschungstendenzen der gegenwärtigen deutschen Mediävistik berücksichtigt worden sind.

Den Abschluß bildet der Teil "Quellen und Literatur" (S. 123-146), der, bezogen auf die Darstellung, eine 296 Nummern umfassende Bibliographie bietet. In seinem Vorwort betont Borgolte, daß er sich hier "größte Beschränkungen" auferlegen mußte. Deshalb fiel es leicht, notwendige Ergänzungen aufzulisten, ein weiterführendes Arbeitsinstrument ist seine Zusammenstellung gleichwohl.

Insgesamt ist die *Enzyklopädie deutscher Geschichte* ein begrüßenswertes Unternehmen, und der vorliegende Band weckt Vertrauen. Der Zwang zur Kürze stellt schon eine Leistung an sich dar, die dem Benutzer, wenn er Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Konzeptes recht einzuschätzen weiß, den Zugang erleichtert. Das gilt namentlich für Theologen, denen ja eine gewisse Distanzbereitschaft zu den Ergebnissen der historischen Disziplin nicht immer abgesprochen werden kann.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

*Ernst Dassmann. *Die Anfänge der Kirche in Deutschland: Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit*. Urban-Taschenbücher, 444. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1993. 210 S., DM 24,--.

L.J. Elders - C.A. Tukker. *Thomas van Aquino: Zijn leven, leer en invloed*. Leiden: Groen en Zoon; Brügge: Tabor, 1992. 232 S., Gld 39,95.

Heinrich Fichtenau. *Ketzer und Professoren: Häresie und Vernunftglaube im Hochmittelalter*. München: Beck, 1992. 351 S., DM 98,--.

Louise Gnädinger. *Johannes Tauler: Lebenswelt und mystische Lehre*. München: Beck, 1993. 480 S., 10 Abb. DM 98,--.

Gert Haendler. *Die Rolle des Papsttums in der Kirchengeschichte bis 1200: Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 288 S., DM 74,--.

IV. Reformationszeit

Klaus Deppermann. *Protestantische Profile von Luther bis Francke: Sozialgeschichtliche Aspekte*. Hg. Thomas Baumann u.a. Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1561. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 111 S., DM 17,80.

In dem vorliegenden Sammelband werden teilweise unveröffentlichte Aufsätze des 1990 im Alter von 60 Jahren verstorbenen Historikers Klaus Deppermann herausgegeben. Deppermann war seit 1981 Professor für neuere Geschichte in Freiburg und von Anfang an Mitglied der *Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus* und Mitherausgeber des Jahrbuches *Pietismus und Neuzeit*. Schon in seiner Dissertation von 1958 über den Hallischen Pietismus und in seiner Habilitation über Melchior Hoffman zeichnete sich Deppermann als Experte auf dem Gebiet des Pietismus und der Reformation aus. Bei der Schilderung von Einzelpersönlichkeiten hat er es vermocht, durch Hinzuziehung von sozial- und geistesgeschichtlichen Forschungen das Gesamtbild einer Epoche aufzuzeigen.

Der erste Aufsatz des Bandes (S. 5-21) untersucht die Bedeutung der Reformation Luthers für drei klassische Kennzeichen der modernen Gesellschaft: Freiheit des einzelnen, Rechtsgleichheit für alle und Trennung von Kirche und Staat. Mit Recht zeigt Deppermann, daß Luthers Betonung des allgemeinen Priestertums zu einem Ende der Sonderstellung der Priester im Reich führte, aber nicht zu einer Egalisierung der weltlichen Machtstrukturen. Luthers Rechtfertigungslehre befreite das Gewissen von kurialen Zwängen, sein Freiheitsverständnis stand aber im Gegensatz zum

humanistischen und neuzeitlich-emanzipatorischen Freiheitsideal. In seiner Schrift *Von weltlicher Obrigkeit* trennte Luther Kirche und Staat, aber in der Praxis kam es zum landesherrlichen Kirchenregiment. Deshalb ist eine ambivalente Haltung festzustellen: Luther ebnete den Weg der Neuzeit, ohne ihn selbst zu begehen. Von einem 'Bahnbrecher der Neuzeit' will Deppermann nur in einem eingeschränkten Sinne sprechen.

Auf der Suche nach den Wurzeln der Neuzeit kommt Deppermann auch zu Thomas Müntzer (S. 30-40; zuerst 1990 veröffentlicht), den er als Vater der modernen Liebes- und Ethikreligion und als einen ersten Vertreter der Volkssouveränität beschreibt. Im Gegensatz zu Melchior Hoffmann (S. 41-47) forderte Müntzer eine Revolution von unten; beide träumten aber von der vollkommenen Gesellschaft und vom inneren Licht in jedem Gläubigen. Dies taten sie ganz im Gegensatz zu Michael Sattler, der für straffe Absonderung, Wehrlosigkeit und Zurückhaltung gegenüber der Gesellschaftsveränderung plädierte (S. 48-64).

Die Frage nach der politischen Ethik der Reformatoren wird auch zur Leitlinie im Artikel über Leo Jud (S. 65-90; zuerst 1986 veröffentlicht), dem Anhänger Zwinglis in Zürich, der unter dem Einfluß von Schwenckfeld und den Täufern gegen Bullinger zunächst für eine staatsfreie Kirche eintrat, später aber, angeregt durch Bucer, wieder auf die Gegenseite umschwenkte. Anhand einer Analyse des Briefverkehrs zwischen Schwenckfeld, Jud, Bullinger und Bucer wird deutlich, wie stark Jud sich von den anderen Theologen prägen ließ und wie viele Fehleinschätzungen es unter den Reformatoren gegenüber Schwenckfeld gab.

Deppermanns intime Kenntnis des Hallischen Pietismus zeigt sich im letzten Artikel des Sammelbandes, den man ohne Übertreibung als Höhepunkt des Buches bezeichnen kann (S. 91-107; zuerst 1963 veröffentlicht). In einfühlsamer Art und Weise schildert er die Entwicklung und Ausprägung der Franckeschen Pädagogik angesichts der damaligen Zeitumstände. Die stetige Kontrolle und pausenlose Aktivität der Schüler in den Anstalten von Halle war nur vor dem Hintergrund der theologischen Erkenntnis über Sünde, Bekehrung und Heiligung des Menschen zu verstehen. Überraschend modern wirken Franckes Einführung einer Naturalienkammer und eines botanischen Gartens als Anschauungsmaterial für die Schüler, sowie des Kurs- statt Klassensystems. Von einer antiquierten Prügelpädagogik wird man daher nicht mehr sprechen können. Abgewogen und nachvollziehbar erscheint die Kritik Deppermanns am Bekehrungsdrängen und am Perfektionismus in Halle.

Da es sich beim vorliegenden Sammelband nur um knappe Vorträge oder Artikel handelt, nicht aber um wissenschaftliche Detailforschungen,

bleiben die Schlußfolgerungen Deppermanns oft im allgemeinen stecken (besonders die zu kurze Würdigung von Sattler S. 60f und die Rechtfertigung der Verbindung Luthers mit den Fürsten S. 84). Andererseits wurde dadurch auf komplizierte Fachtermini verzichtet, das Buch bleibt allgemeinverständlich und leicht lesbar. Der Autor zitiert aus den Primärquellen und ist in seinen Schlußfolgerungen durchaus originell. Mutig sogar sein offenes Eingeständnis, "daß das Neue Testament keine volkswirtschaftliche Ordnung kennt" (S. 84) und sein faires Eintreten für manche Vorteile des Freikirchentums (S. 86).

Stephan Holthaus

Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30). Hg. Marc Venard, Deutsche Ausgabe bearbeitet und hg. von Heribert Smolinsky. *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 8. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992 (zuerst Desclée/Libraire Arthème Fayard: Paris, 1992). XX, 1260 S., 32 Farbtafeln, zahlreiche Schwarzweißabb. DM 198,- (Subskriptionspreis bis zum 31.12.1993, später ca. DM 248,-).

Das Zeitalter von Reformation und Gegenreformation mit seinem übergreifenden Konfessionalisierungsprozeß führte Europa in Spannungen, die sich schließlich im Dreißigjährigen Krieg entluden. Nicht nur der religiöse Bereich, sondern Politik, Kultur und das gesamte Sozialverhalten wurden in dramatischer Weise davon berührt. "In seiner Bedeutung erhielt das Religiöse ein neues Gewicht und verquickte sich mit der frühneuzeitlichen Staatsbildung und Modernisierung. Die Rolle der Kirchen wurde dementsprechend gewichtiger, und in breiten Schichten des Volkes kam es zu einer nie gekannten Intensivierung der Frömmigkeit. Es entstand eine neue konfessionelle Landschaft und ein Kräfteverhältnis zwischen den Kirchen, das bis in das 20. Jh. hinein das Gesicht dieses Raumes prägte" (S. 391). Dieser ereignisreichen 'Zeit der Konfessionen' wendet sich ein weiterer Band der in zügiger Folge erscheinenden *Geschichte des Christentums* zu, deren Konzeption vom Rezensenten bereits vorgestellt worden ist (vgl. JET 6 [1992], S. 19-32).

Bei einem solchen Mammutunternehmen gehört die Aufteilung und Anordnung des Stoffes zu den größten Herausforderungen, was für den vorliegenden Band wegen der konfessionellen und geographischen Vertei-

lung in besonderem Maße gilt. Der chronologische Rahmen ist auf die Zeit zwischen 1530 und 1620/1630 eingegrenzt worden, was manchen mit den Periodisierungsproblemen der Wende vom Spätmittelalter zur frühen Neuzeit vertrauten Leser überraschen mag. Für den Beginn um 1530 lassen sich gute Gründe finden, setzte doch in diesem Jahr die Bekenntnisbildung und damit die Konfessionalisierung ein: die hauptsächlich von Melanchthon ausgearbeitete *Confessio Augustana*; deren Widerlegungsversuch durch die katholische Partei mit der *Confutatio Confessionis Augustana*; Melanchthons rasche Zurückweisung in der *Apologie des Augsburger Bekenntnisses*; Zwinglis zum Augsburger Reichstag 1530 geschicktes persönliches Glaubensbekenntnis, die *Fidei ratio ad Carolum imperatorem*; die *Confessio Tetrapolitana* einiger oberdeutscher Städte und schließlich 1531 Zwinglis *Christianae fidei expositio* (alle Bekenntnisse werden an verschiedenen Stellen des Bandes eingehend behandelt). Dieser freilich schon in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts begonnene Prozeß der lehrhaften Abgrenzung der sich formierenden Konfessionen erlaubt durchaus einen historiographischen Einschnitt, auch wenn der Leser deshalb für die Darstellung von deren Fundamenten, der Formierung und Entfaltung der Reformation nämlich, auf den vorausgehenden Band 7 vertröstet werden muß (ein Umstand, der sich in manchen Partien des Buches als mißlich erweist, weil zu viele Kenntnisse vorausgesetzt werden müssen). Ungewöhnlich und auch nicht ganz überzeugend ist dagegen der willkürliche Abschluß mit dem Zeitraum 1620/1630, gehört doch der den Dreißigjährigen Krieg abschließende Westfälische Friede von 1648 sicher an das Ende des konfessionellen Zeitalters. Mit dieser Schwäche mag es übereinstimmen, daß wohl für den Beginn mit 1530 in der Einleitung gute Gründe beigebracht werden (S. XIXf), das Ende aber nirgendwo diskutiert wird und dem Band ein das Zeitalter zusammenfassendes Schlußwort fehlt.

Das Inhaltsverzeichnis (S. VI-XVIII) informiert ausführlich über die Anlage des Bandes, der nach theologie-, ereignis- und frömmigkeitsgeschichtlichen Aspekten dreigeteilt ist. Teil 1 behandelt "Das Phänomen der Bekenntnisse" (S. 1-388) im Rahmen der sich herausbildenden Gruppierungen und Konfessionen (Lutheraner, Reformierte, Wiedertäufer[!], Anglikaner, Katholiken, Orthodoxe). Der 2. Teil erörtert "Die Landkarte der geteilten Christenheit" (S. 389-956) und darin in einer so bislang noch nicht vorliegenden umfassenden Weise die historischen Abläufe (Die deutschen, schweizerischen und skandinavischen Gebiete; Frankreich und die Niederlande; die britischen Inseln; Italien; Ostmitteleuropa: Böhmen, Ungarn und Polen; die iberische Halbinsel; Afrika; Lateinamerika; die

Anfänge der Evangelisierung Indiens, Japans und Chinas). Teil 3 schildert "Das Leben der Christen" (S. 957-1245) auch unter mentalitätsgeschichtlichen Gesichtspunkten (kollektive und persönliche Formen des religiösen Lebens; Angst vor Dämonen; intellektuelle Bewegung; Fragen der Ethik; Malerei, Skulptur und Musik). Dieser Teil konzentriert sich wieder auf den europäischen Raum, so daß er auch unmittelbar an den ersten hätte angeschlossen werden können. Insgesamt zwölf Autoren haben den voluminösen Band erstellt, weshalb nicht nur aufgrund der Gliederung gewisse Wiederholungen wohl unvermeidbar waren. Allerdings wird kaum jemand das Buch in einem Zug durchlesen, sondern je nach Interessenlage einzelne Teile auswählen. Dann ist er freilich der Konzeption wegen gehalten, zur Erreichung eines Gesamtbildes zwischen den Kapiteln hin und her zu springen. Dazu ist eine gewisse Findigkeit nötig, die dem Benutzer solch umfassender Werke indes immer abverlangt werden muß.

Das solide äußere Erscheinungsbild des Buches weckt Vertrauen, Druckfehler sind kaum festzustellen. Die Autoren schreiben durchweg flüssig und gut lesbar, zumal die Kapitel möglichst kurz gehalten sind. Anmerkungen und Bibliographien sind überaus ergiebig und auf neuestem Stand (Spezialisten werden natürlich dennoch eine Reihe von Titeln ergänzen können), wobei der deutsche Herausgeber, der sich in einigen Abschnitten der Mithilfe von Kollegen versichert hat, bei den Literaturangaben häufig auf Artikel aus der *Theologischen Realenzyklopädie* verweist. Zur Auflockerung tragen die 32 Farbtafeln und zahlreichen Abbildungen bei, die leider kaum mit dem Text verbunden worden sind. Das gilt namentlich für die Farbtafeln (siehe etwa bei S. 301 und S. 941). Die Wiedergabequalität der Schwarzweißabbildungen und Karten ist unterschiedlich, manche sind zu klein (etwa S. 117, 398, 652), andere zu dunkel (etwa S. 108, 422, 516, 520, 724; S. 252f ist nicht benutzbar, weil die in der Vorlage farbigen Markierungszeichen im Schwarzweißdruck nicht mehr unterscheidbar sind; die Abb. S. 666 und bei S. 685 sind gleich; die S. 65 und 1004 sehr ähnlich). Gleichwohl ist das Buch überaus sorgfältig verlegt worden.

Eine ins Detail gehende Auseinandersetzung mit einem Werk dieses Umfanges würde den Rahmen jeder Rezension sprengen, so daß hier nur einige Punkte angesprochen werden können. Der Abschnitt über die lutherischen Kirchen (S. 3-46) ist eine insgesamt gelungene Kurzdarstellung, die allerdings als Basis der Entwicklung bis zum Jahre 1530 entbehrt. Treffend wird geschildert, wie das Bedürfnis nach einer normativen Fassung der lutherischen Lehre mit der Zeit zunahm und dennoch die Gefahr der inneren Zersplitterung immer bestand. Zu Recht wird der maßgebliche

Einfluß der Fürsten betont, der allerdings nicht allein mit dem Satz "Nach der unheilvollen Entwicklung des Bauernaufstandes (1525) übertrug Luther die Verantwortung für die neuen Kirchen den Fürsten" (S. 29) und dem lapidaren Hinweis auf Luthers geringes Interesse an Fragen von Organisation und Macht (S. 32) erklärt werden kann. Grundlegende Gedanken zum landesherrlichen Kirchenregiment finden sich bei Luther bereits im Zusammenhang mit den Wittenberger Unruhen von 1521/1522, und sein durchaus distanzierendes Verhältnis zu den Fürsten war weitaus komplexer. An dieser Stelle zeigt sich ein konzeptionelles Problem, das sich in manchen Abschnitten zur Schwäche auswächst: die Trennung der theologisch-geschichtlichen Entwicklung von den sie oft anstoßenden historischen Ereignissen und der Frömmigkeitshaltung der handelnden Personen (also keineswegs nur der des Volkes!). Der Begriff des allgemeinen Priestertums der Gläubigen etwa, so wird berechtigterweise festgestellt, "schien die Theologen nach 1530 nicht mehr zu interessieren" (S. 24). Diese isolierte Bemerkung könnte zu falschen Assoziationen Anlaß geben. Es ist richtig, daß Luther nach 1525 mehr und mehr zu dem mittelalterlichen monarchischen Amtsgedanken zurückging. Um dies auch historisch richtig einschätzen zu können, muß man freilich die Entwicklung der Reformation ebenso berücksichtigen wie Luthers ekklesiologische Vorstellungen und insbesondere seine apokalyptisch geprägte Grundhaltung (einiges davon wird S. 96f angesprochen, was der Leser allerdings erst einmal finden muß; hier wie dort wäre bei der Literatur zu ergänzen Klaus Peter Voß, *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums* [Wuppertal, Zürich, 1990]). Eine intensivere Verschränkung der verschiedenen Aspekte der Entwicklung hätte also zu einer noch konziseren Darstellung führen können.

Erfreulich ausführlich und in der Wertung meist wohltuend zurückhaltend ist der Abschnitt über die Täufer (S. 122-190), "die eine radikalere Erneuerung von Kirche und Gesellschaft geträumt hatten" (S. 122). Die Formulierung 'geträumt' ist freilich tendenziös und daher gleich in dem ersten Satz dieses Kapitels unpassend. Nicht konsequent ist ferner die Begriffswahl: Marc Lienhard betont zu Recht, daß sich für diese komplexe Bewegung der Begriff 'Täufer' anbiete, weil 'Wiedertäufer' aus der konfessionellen Polemik erwachsen sei. Obwohl keiner der verwendeten Begriffe "völlig zufriedenstellend" sei, stellt er dann aber lapidar fest: "trotz der historischen Belastung des Wortes wird es der Einfachheit halber hier durchgängig benutzt" (S. 122), weshalb das Kapitel auch unter der Überschrift 'Die Wiedertäufer' steht. Eine stärkere Berücksichtigung der ekklesiologischen Anliegen der Täufer schon an dieser Stelle (vgl. S. 150ff)

hätte Lienhard vor diesem begrifflichen Mißverständnis bewahren können. Die Darstellung selbst ist jedoch ausgewogen und differenziert. So wird etwa zu den Schweizer Brüdern bemerkt: "Ihr Ziel war es nicht allein, eine freie und pazifistische Kirche zu gründen, sondern eine grundlegende Erneuerung von Kirche und Gesellschaft durchzusetzen. Im einzelnen ging es darum, die Autonomie jeder Pfarrei, die Wahl des Pfarrers durch die Pfarrangehörigen, die Neuorganisation des Zehnten, die Abschaffung der Pfründen und Bilder sowie die evangelische Feier des Abendmahls zu fördern" (S. 127f), Vorstellungen also, die sich durchaus mit denen Luthers vor 1525 deckten. Die Unterschiede werden so markiert: "Nach Meinung der Wiedertäufer konnte nur eine Gemeinschaft, die auf der Glaubenstaufe gegründet war und sich durch das Brotbrechen und die Gemeindeordnung zu erkennen gab, eine solche Berufung erhalten. Die reformierten Wortführer banden die wahre Kirche an die Treue zum Glauben der Apostel und verknüpften die Berufung zur Predigt mit der Einsetzung durch die kirchliche Autorität" (S. 129). Die Differenz lag demnach zuerst im Amtsverständnis, und da stellt sich in der Tat die Frage, welche Sicht dem Befund des Neuen Testaments näher stand. Erhellend ist hierzu der gute Abschnitt über die theologischen Grundüberzeugungen der Täufer (S. 143-157). Detailliert wird weiter geschildert, wie die apokalyptische Schwärmerei und die theokratische Reichsidee der Täuferherrschaft von Münster schließlich das Täuferum insgesamt für Jahrhunderte diskreditierte und "fast überall jede Anwendung von Toleranz" beendete (S. 140). Eine Folge war die zunehmende Ausgrenzung der Täufer aus der Gesellschaft, von denen ca. 1500 (vor allem die höheren Zahlenangaben aus Täuferkreisen müssen nach unten korrigiert werden) die Todesstrafe erlitten. Ihr Glaubensmut wirkte beeindruckend und gewann neue Mitglieder. In den katholischen Gebieten (in denen 84 % der entsprechenden Todesstrafen vollzogen worden sind) war allerdings die Härte der Verfolgung wirksam, so daß etwa in Bayern, Tirol und Österreich schließlich kaum noch Täufer anzutreffen waren (S. 170ff). In protestantischen Gebieten begnügte man sich meist mit der Vertreibung. Nach 1550 fanden sich die meisten Täufer im Norden der Niederlande (in Flandern wurden sie zur zahlenmäßig größten nichtkatholischen Gruppe), in Preußen und in Südmähren (S. 173ff).

Interessant wäre in diesem Zusammenhang noch die Erörterung der Frage gewesen, ob und wie die Theologie der Täufer und ihr praktisches Glaubensleben Rückwirkungen auf die Entwicklung der Lutheraner und Reformierten hervorgebracht haben.

Die Konfessionalisierung hat die bisherige Vormachtsstellung der ka-

tholischen Kirche zerbrochen, die auf diese neue Lage mit dem tridentinischen Katholizismus antwortete. Ausgewogen und detailfreudig wird diese Entwicklung von Marc Venard behandelt (S. 239-308). Ohne die konfessionell geprägte Diskussion um die Begriffe 'Reform', 'Reformation' und 'Gegenreformation' zu problematisieren, stellt er fest: "Eine dezidiert katholische Frömmigkeit entwickelte sich, oft in klarer Absetzung zu den Kirchen der Reformation; neue Organisationsformen entstanden, die Suche nach einer besseren Nachwuchsförderung und nach frommen Idealen setzte ein, schärfere Kontrollen des religiösen Lebens wurden eingeführt; eine damit verbundene stärkere Zentralisierung nach Rom hin hatte in der katholischen Kirche eine größere Romanisierung zur Folge, wobei die lokalen weltlichen Mächte diesen Prozeß förderten und selbst kontrollierten" (S. 289). Besonderes Interesse verdient dabei die Gründung des Jesuitenordens, der sich "gewissermaßen mit Reform und Gegenreformation identifizierte" (S. 289) und durch seine pädagogischen Aktivitäten entscheidend zur Ausformung des katholischen Bürgertums beitrug (S. 248ff; 289ff). Eingehend wird auch die Arbeit des Konzils von Trient geschildert (S. 254ff), das nicht zuletzt durch die Betonung des Papsttums die konfessionellen Unterschiede gleichsam festschrieb. Das gilt namentlich auch für den sogenannten Volkskatholizismus: "Die katholische Kirche hat die Verehrung von Reliquien, Bildern und Heiligen gerechtfertigt, und sie hat die Jungfrau Maria gepriesen. Indem sie damit an die im christlichen Volk verwurzelten Frömmigkeitsformen anknüpfte, nutzte sie den Skandal zu ihren Gunsten aus, der durch die Ablehnung von seiten der Reformierten und den Bildersturm ausgelöst wurde. Doch zugleich bemühte sie sich, den Eifer des Volkes zu kanalisieren und zu beherrschen" (S. 302). Heiligenverehrung ("Familie des heiligen Jesuskindes"), Prozessionen, Ablässe und Wunder drängten sich so vor den direkten Zugang der Gläubigen zur Bibel in den Volkssprachen. "Schließlich war die Heilige Schrift praktisch unzugänglich" (S. 305). Deutlicher kann der Unterschied des neuen 'römisch-katholischen' Christentums zu dem der Reformationskirchen nicht markiert werden.

Diese kurzen Hinweise mögen zeigen, wie bereichernd für die historische Erkenntnis die eingehende Lektüre des vorliegenden Bandes sein kann, der weithin seinen Anspruch umfassender Information einzulösen vermag. Das gilt gerade auch für die hier nicht näher vorgestellten Teile, wobei die Ausführlichkeit des Blickes über die europäischen Grenzen hinweg ebenso hervorgehoben werden muß wie die mentalitätsgeschichtlich orientierte Darstellung des Lebens der Christen. Insgesamt liegt damit ein Handbuch vor, dessen Vollständigkeitsanspruch und Gliederungskonzept

tion zwar gelegentlich die Benutzerfreundlichkeit einschränkt (was bei solchen Werken freilich unvermeidbar sein wird), das aber als Arbeitsinstrument seinesgleichen sucht.

Lutz E. v. Padberg

Martin Luther. Studienausgabe. Hg. Hans-Ulrich Delius. Band 5. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992. 496 S., DM 68,--.

Nach sechs Jahren liegt hiermit ein weiterer Band der Berliner Studienausgabe von Luthers Werken vor, deren überaus sorgfältige Editionen von der Forschung mit großer Zustimmung aufgenommen worden sind. Dies gilt ohne Einschränkungen auch für den neuesten Band. Die Texte sind wiederum mit gediegenen Einführungen und weiterführenden Literaturhinweisen versehen. Insbesondere die sehr detaillierten Inhaltsgliederungen (etwa S. 18-22) erleichtern das Studium der ausgewählten Schriften, die darüber hinaus durch kommentierende Anmerkungen erschlossen werden (z.T. über 2000 Anm. pro Text!). Dankbar wird jeder Benutzer außerdem registrieren, daß schwer verständliche Ausdrücke Luthers in den Fußnoten in heutiges Deutsch übersetzt werden. Hinzu kommen hilfreiche Verweise auf andere Schriften des Reformators.

Kompetent betreut von Hans-Ulrich Delius, Rudolf Mau und Helmar Junghans, wurden für diesen fünften Band der Studienausgabe die folgenden Werke Luthers ausgewählt: 'Von der Winkelmesse und Pfaffenweihe', 1533 (S. 13-102); 'Disputatio pro licentia de fide et de lege', 1533 (S. 103-125); 'Disputatio de homine', 1536 (S. 126-133); 'Disputatio de iustificatione', 1536 (S. 134-219); 'Disputatio (I.) contra Antinomos', 1537 (S. 220-325); 'Die Schmalkaldischen Artikel', 1536/1538 (S. 327-447); 'Von den Konziliis und Kirchen', 1539 (S. 448-617) und 'Praefatio zu Martin Luther: Opera latina', Band 1, Wittenberg 1545 (S. 618-638). Besonders begrüßenswert bei dieser Auswahl ist die Aufnahme der Disputationen, deren Verständnis eigens durch eine Vorbemerkung zur Lehre von den Syllogismen vorbereitet wird (S. 103f). Für die Kenntnis der Theologie Luthers und den Gang der Reformation sind diese Texte allesamt bedeutsam, und auch die heutige Diskussion wird kaum ohne ihre Kenntnis auskommen. Es ist zu hoffen, daß die noch ausstehenden Bände 6 bis 8, die ein frühneuhochdeutsches Glossar, die Übersetzung der lateinischen Stücke sowie Register und Nachträge enthalten sollen, diesem vorzüglichen Editionsband bald folgen werden, damit diese wertvolle Studienausgabe dann noch leichter genutzt werden kann.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

- Jörg Baur. *Luther und seine klassischen Erben: Theologische Aufsätze und Forschungen*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. 380 S., DM 74,--.
- Anneliese Bieber. *Johannes Bugenhagen zwischen Reform und Reformation: Die Entwicklung seiner frühen Theologie anhand des Matthäuskommentars und der Passions- und Auferstehungsharmonie*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 329 S., DM 78,--.
- Johannes Burkhardt. *Deutsche Geschichte 1517-1617: Reformation und Konfessionsbildung im frühmodernen Reich*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1992. 200 S., DM 38,--.
- Harry Oelke. *Die Konfessionsbildung des 16. Jahrhunderts im Spiegel illustrierter Flugblätter*. Arbeiten zur Kirchengeschichte, 57. Berlin, New York: de Gruyter, 1992. X, 477 S., 52 Abb. DM 178,--.

V. Neuzeit

Dietrich Bonhoeffer heute: Die Aktualität seines Lebens und Werkes. Hg. Rainer Mayer und Peter Zimmerling. Gießen, Basel: Brunnen, 1992. 124 S., DM 14,80.

Der vorliegende Band stellt die Vorträge zusammen, die auf einem Bonhoeffer-Symposium der Offensive Junger Christen (OJC) im November 1990 anlässlich des Geburtstags des Gründers und Leiters der OJC, Horst-Klaus Hoffmann (* 1928), gehalten wurden. Dessen persönlich gehaltener Beitrag "Stationen lebenslanger Begegnungen" (S. 113-124) rundet den Band ab. Für Horst-Klaus Hoffmann waren es insbesondere Bonhoeffers "Nachfolge" und "Nach zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943", die einen prägenden und bleibenden Einfluß für die eigene Glaubenshaltung wie für die Arbeit der OJC ausgeübt haben.

Der Berichtsband beginnt mit einer Gesamtwürdigung von Bonhoeffers Leben und Werk (S. 13-40) von Peter Zimmerling. Das, was an Bonhoeffer so bestechend und aufregend ist, sieht Zimmerling in seiner durch die Einheit von Lebenszeugnis und Werk begründeten Glaubwürdigkeit. Aus einem "zutiefst missionarischen Motiv" heraus kämpfte Bonhoeffer gegen kirchlich-fromme Sterilität und Phrase, weil auch in der Kirche Echtheit

und Aufrichtigkeit herrschen sollten. Das Wort Gottes hat er so auszusprechen gefordert, "daß sich die Welt darunter verändert und erneuert. Es wird eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös, aber befreiend und erlösend, wie die Sprache Jesu, daß sich die Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden ..." (S. 39).

Über "Dietrich Bonhoeffers Weg vom Pazifismus zum politischen Widerstand" referiert der dänische Bonhoeffer- und Widerstandsforscher Jørgen Glenthøj im zweiten Beitrag (S. 41-57). Zwei Grundelemente seien bei Bonhoeffer als lebenslange Konstanten auszumachen: eine Lehre von Gesetz und Evangelium in Abwehr gegen den Antinomismus und ein Prophetentum als Sauerteig der christlichen Existenz. Die Aufspaltung der Existenz Bonhoeffers in Phasen der pazifistischen Friedensschwärmerei (Fanö-Rede), der pietistischen Heiligungsschwärmerei (Nachfolge), eines Bekenntnisradikalismus ("Wer sich wissentlich von der bekennenden Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil"), der ethischen Neigung zum Calvinismus, des politischen Widerstandes etc. sind für ihn Irrwege der Bonhoeffer-Deutung. Aus dem Jeremia-Motiv heraus erklärt Glenthøj die Existenz Bonhoeffers in den verschiedenen Phasen seines Wirkens als prophetisch einheitlich.

Im dritten Beitrag "Die Bedeutung von Bonhoeffers Mandatenlehre für eine moderne politische Ethik" (S. 58-80) widmet Rainer Mayer sich dem Verständnis Bonhoeffers von den Mandaten und argumentiert für ihre bleibende Relevanz in der heutigen politisch-ethischen Entscheidungsfindung. Auch der zweite Beitrag von Rainer Mayer "Kriterien einer Theologie des ethischen Konfliktes: 'Teure' und 'billige' Gnade bei Bonhoeffer und in aktuellen kirchlichen Äußerungen zur Abtreibungsproblematik" belegt die Aktualität der Theologie Bonhoeffers. In der "Rosenheimer Erklärung" (19.4.1991) befürworte die Bayrische Landeskirche Straffreiheit bei Abtreibungen, stelle jedoch gleichzeitig fest, daß jede Abtreibung eindeutig "Tötung menschlichen Lebens" genannt werden müsse. Mayer stellt in Frage, daß bei einer sozialen Indikation ein echter ethischer Konfliktfall gegeben sei. Deshalb werde deutlich, "daß in der 'Rosenheimer Erklärung' ... zur Abtreibungsproblematik genau das geschieht, was Bonhoeffer unter dem Stichwort 'billige Gnade' als Mißbrauch reformatorischer Rechtfertigungslehre gebrandmarkt hat: Für eine künftige Tat gegen Gottes Gebot wird im voraus Gnade verkündigt" (S. 109).

Unter den Titel "Rechtfertigung und Nachfolge: Martin Luther in Dietrich Bonhoeffers Buch 'Nachfolge'" ist das Referat von Christian Remmels gestellt. Rechtfertigung als bloße Lehre kann nicht sein, sie fordert notwendig Nachfolge und Heiligung. Und die umfaßt das Ganze des Le-

bens, kann gerade im Sinne Bonhoeffers nicht auf den sakralen Bereich beschränkt bleiben.

Die Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer vermag aufgrund der aus der Übereinstimmung von Leben und Werk gegebenen Glaubwürdigkeit immer neu Impulse und Anstöße in den verschiedensten Lagern der Christenheit zu vermitteln. In den letzten Jahren ist dies auch unter Evangelikalern neu zur Geltung gekommen (vgl. u.a. Georg Huntemann, *Der andere Bonhoeffer: Die Herausforderung des Modernismus* [Wuppertal/Zürich: Brockhaus, 1989]). Der vorliegende Band aus der Arbeit der OJC fügt sich in diese Neurezeption Bonhoeffers ein. Eine vollständige Aufnahme der Referate/Beiträge des Symposiums (Referat Huntemann, Zeitzeugenberichte, Protokoll von Diskussionsbeiträgen) hätte die Aktualität der Theologie Bonhoeffers unterstrichen und unmittelbar in die Weiterarbeit entlassen. Aber auch so geben die sechs veröffentlichten Beiträge einen anregenden Einblick in die bleibende Relevanz des Lebenszeugnisses dieses "Kirchenvaters des 20. Jahrhunderts".

Herbert H. Klement

Bernhard H. Bonkhoff. *Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz: 1818-1861*. Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 84. Beck: München, 1986. 176 S., DM 41,80 [= Band I]

Bernhard H. Bonkhoff. *Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz: 1861-1918*. Veröffentlichungen des Vereins für Pfälzische Kirchengeschichte, 17. Evangelischer Presseverlag Pfalz: Speyer, 1993. 216 S. [= Band II]

In der Neuordnung Europas nach der napoleonischen Zeit kam die zuvor von Österreich und Bayern gemeinsam verwaltete Rheinpfalz unter dem Namen 'Rheinkreis' (ab 1838 wieder 'Pfalz'; Größe 5925 qkm) an Bayern. Das sogenannte Protestantenedikt des katholischen Königreichs Bayern von 1818 erlaubte den Kirchen die selbständige Regelung ihrer inneren Angelegenheiten, die Rahmenbedingungen aber erließ der Staat. "Alle kirchlichen Gesetze, Ordnungen und Verordnungen, Kirchenorganisation und Lehrbücher bedurften des königlichen Placets. Bis 1918 ist dieses staatskirchliche System die Rahmenbedingung kirchlichen Handelns in der Pfalz" (I, S. 2). Dabei konnte es durchaus einmal passieren, daß sich die im 'Amts- und Intelligenz-Blatt' erscheinenden Äußerungen des Königs zu Kirchendingen "zwischen Artikeln über die Verbesserung der

Kartoffeleinlagerung, der Beseitigung der Mäuseplage und Steckbriefen von gesuchten Verbrechern" (I, S. 3) fanden. Die Union der bislang getrennten protestantischen Konfessionen in "Lehre, Ritus, Kirchenvermögen und Kirchenverfassung" (§2 der Unionsurkunde, abgedruckt in I, S. 145-159, hier S. 146) wurde 1818 feierlich beschlossen, nachdem auf Anregung des lutherischen Oberkonsistoriums in München, dem die Pfalz unterstellt war, eine entsprechende Umfrage durchgeführt worden war, die "das denkwürdige Ergebnis von 40167 Hausvätern für die Union und nur 539 Stimmen gegen die Union erbrachte" (I, S. 6).

Der Geschichte dieser Unionskirche sind die beiden Bände von Bonkhoff gewidmet, der durch zahlreiche Arbeiten zur pfälzischen Kirchengeschichte als deren Kenner ausgewiesen ist. Band I schildert die absteigende Linie des Rationalismus und die aufsteigende Linie der Erweckungsbewegung und läßt so ein lebendiges Bild des Kampfes um die Bedeutung des Christentums in einer sich verändernden Zeit entstehen. Eingehend wird die Union von 1818 in ihrer Begründung, der Akzeptanz in den Gemeinden und der theologischen Auseinandersetzung um die Frage des Bekenntnisstandes behandelt. Neben der Darstellung der zahlreichen lokalen Auseinandersetzungen ('Pfälzer Gesangbuchstreit') kommt die des Lebens in den Gemeinden nicht zu kurz. Ausführlich wird das Wirken der Erweckungsbewegung beschrieben, die "in charakteristischer Art die Geltung von Bibel und Bekenntnis in der Kirche betont und damit die Kirche in der Pfalz, genau wie in andern deutschen Landeskirchen, belebt und erneuert" hat (I, S. VIII, vgl. S. 69-96). Gefördert wurde sie von Isaac Rust (1796-1862) und Johann Heinrich August Ebrard (1818-1888), den beherrschenden Gestalten jener Epoche. So kann Bonkhoff resümieren: "Die Rückkehr zur biblisch begründeten Verkündigung wurde als Wohltat empfunden. Seelsorge, Bibelverbreitung, Bibellektüre und Mission werden als zentrale Aufgabe der Kirche erkannt und wahrgenommen" (I, S. 143).

Der zweite Band, der 1992 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu Erlangen als Dissertation angenommen worden ist, setzt mit dem Verlust der beherrschenden Stellung der Erweckungsbewegung infolge der Pensionierung Ebrards ein. Sorgfältig und quellennah schildert er den Weg der Union in der liberalen Ära, wobei die Reaktion auf äußere Herausforderungen wie den Ersten Weltkrieg ebenso wie das innere Leben der Kirche, das in allen seinen Aspekten ausgeleuchtet wird (Diakonie, Gemeinschaftsbewegung, Gemeindeleben in Dörfern und Städten, Äußere Mission, kirchliche Publizistik, Schulwesen, Kirchenbau, Liturgie und Kirchenmusik), "das Auseinanderfallen der Kirche in zwei gleichberech-

tigte Teile, die sich einander heftig bekämpften" (II, S. 178), konkretisieren. Bonkhoff markiert scharf den Irrweg jenes kirchlichen Denkens, das unter dem Schlagwort 'Nationalprotestantismus' "die Zugehörigkeit zum Deutschen Volk mit der Zugehörigkeit zur Evangelischen Kirche ineinsetzte" (II, S. 183). Man gab sich der Illusion hin, eine der bestimmenden kulturellen und gesellschaftlichen Größen im Kaiserreich zu sein und vergaß dabei, daß die Kirche sich in dieser Welt immer in der Minderheit befindet. Bonkhoff stellt dem in allgemeingültiger Weise den Maßstab der Heiligen Schrift gegenüber: "Die biblische Kirche wußte, daß sie aus der großen Masse der Verlorenen herausgerettet war durch Jesus Christus, und daß er als der Herr und das Haupt seiner Kirche die Seinen zusammenband als lebendige Glieder an seinem Leibe, zusammengefügt als geistliches Haus aus lebendigen Steinen, daß er sie hineinsandte in die verlorene Welt ..." (II, S. 179). Seine aus der genauen Beobachtung der historischen Abläufe entstandene Schlußfolgerung: "Die Kirche war zu weltförmig geworden. Staat und Gesellschaft hatten die Kirche zu stark mit fremden Gedankengut durchsetzt. Wo die Kirche in den Staat eingliedert oder dem Staat gleichgeschaltet wird, da verdirbt sie. Das war eine der wichtigsten Erkenntnisse in der Zeit des Kaiserreiches ..." (II, S. 180). Es fragt sich allerdings, ob daraus ein fortgesetzter Lernprozeß mit dem ernsthaften Willen zur Umgestaltung nach neutestamentlichen Prinzipien entstanden ist. Der Blick auf die gegenwärtige Situation der Kirche stimmt eher bedenklich. Das gilt insbesondere für Bonkhoffs an gewissen Grundfesten rüttelndes Schlußergebnis, das nicht aufgrund vorgefaßter Meinungen, sondern als Resultat historischer Analysen festhält: "Die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts hat, auch in der Pfalz, gezeigt, daß der Protestantismus überall da an den Rand des Untergangs gelangte, wo man ihn mit seiner schon weithin des christlichen Glaubens entleerten Umwelt zu einer Einheit verschmelzen wollte. Nur wo sich Kirche und Theologie auf ihre Grundlagen von Schrift und Bekenntnis besannen, konnten und können sie ihren Auftrag an der Welt ausrichten. Das System der Volkskirche ist nicht das Ende der Wege Gottes mit den Menschen" (II, S. 185).

Die *Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz* kann durchaus überregionales Interesse beanspruchen, weil sie im Spiegel einer kleinen Landeskirche die Gesamtentwicklung des 19. Jahrhunderts konkretisiert. Bonkhoff, der auch Vorsitzender des Vereins für pfälzische Kirchengeschichte ist, belegt seine herausfordernden Ergebnisse durch zahlreiche Quellenzitate und Literaturbelege. Darüber hinaus sind die Bände mit Quellenanhängen versehen und durch

Register erschlossen. Es ist dem Autor zu wünschen, daß sich die im Vorwort von Band II formulierte Hoffnung erfüllen möge und er in absehbarer Zeit einen dritten, die Zeit von 1918 bis 1978 umfassenden Teil seiner Kirchengeschichte der Pfalz vorlegen kann.

Lutz E. v. Padberg

Erster und Zweiter Weltkrieg: Demokratien und totalitäre Systeme (1914-1958). Hg. Jean-Marie Mayeur, deutsche Ausgabe bearbeitet und hg. von Kurt Meier. *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 12. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992 (zuerst Desclée/Libraire Arthème Fayard: Paris, 1990). XVI, 1248 S., 32 Farbtafeln, zahlreiche Schwarzweißabb. DM 198,-- (Subskriptionspreis bis zum 31.12.1993, später ca. DM 248,--).

Je näher der Historiker der von ihm behandelten Zeit chronologisch steht, desto schwerer wird es ihm fallen, objektive Kriterien für die Auswahl des Stoffes zu finden. Was sich tatsächlich als geschichtswirksam erweist, wird zutreffend erst eine spätere Epoche entscheiden können. Mit diesen Schwierigkeiten hat auch der vorliegende neue Band der *Geschichte des Christentums* zu kämpfen (zur Gesamteinschätzung vgl. *JET* 6 [1992], S. 19-32), der für die Behandlung von nur 44 Jahren immerhin fast 1250 Druckseiten benötigt. Aber niemand wird in Frage stellen wollen, daß die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Zeit der Herausforderungen und Umbrüche größten Ausmaßes war, geprägt durch zwei Weltkriege von bis dahin unvorstellbaren Dimensionen und den Kampf unterschiedlicher Ideologien. Eine eingehende Analyse dieses Zeitraumes der 'Demokratien und totalitären Systeme' kann daher Aufmerksamkeit beanspruchen, zumal unsere Gegenwart von ihm unmittelbar geformt worden ist. Der voluminöse, von siebzehn Autoren verfaßte Band setzt mit dem Beginn des Ersten Weltkrieges ein, was jedem Benutzer einleuchten wird. Problematischer ist der chronologische Schlußpunkt mit dem Jahr 1958. Bei dieser an keiner Stelle begründeten Entscheidung hat offensichtlich eine mehr katholisch geprägte Sicht der historischen Abläufe den Ausschlag gegeben, handelt es sich doch um das Todesjahr von Papst Pius XII. Außer in dem einschlägigen Kapitel über die drei Päpste dieser Zeit hat diese Grenze etwas Willkürliches an sich, weshalb sie häufig nicht beachtet wird (vgl. S. 1031).

Wie in den anderen Bänden (vgl. oben die Rezension von Band 8 in der Rubrik Reformationszeit), so stellte auch in diesem die Aufteilung des Stoffes größte Ansprüche. Dem Vorwort gemäß will der Band "Leben, Bedeutung und Beitrag des Christentums in dieser Zeit katastrophaler Umbrüche und konstruktiven Neuaufbaus vor Augen führen" (S. V). Um dieses Ziel zu erreichen, hat sich der Herausgeber für die Aufteilung in einen problemgeschichtlichen und einen ereignisgeschichtlichen Teil entschieden. Der erste Teil behandelt "Protagonisten, Institutionen, Entwicklungen" (S. 1-435) und erörtert, jeweils nach Protestantismus und Katholizismus geteilt, die Institutionen (das Papsttum und den Ökumenischen Rat der Kirchen), die Entwicklung des theologischen Denkens und der Frömmigkeit sowie die internationalen Beziehungen der Kirchen. Der zweite Teil ist in drei Abschnitte gegliedert und schildert die Geschichte des weltweiten Christentums in chronologischer und geographischer Anordnung. Er beschreibt zuerst "Das Christentum in Europa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts" (S. 439-912: Italien, Spanien, Portugal; Frankreich; Niederlande, Belgien, Schweiz; Deutschland und Österreich; Die Britischen Inseln und Nordeuropa; Ostmitteleuropa), dann "Die bedrohten Ostkirchen" (S. 915-1028) und schließlich Nord- und Lateinamerika (S. 1031-1232).

Diese Stoffanordnung stimmt übrigens weitgehend mit der in dem von Hubert Jedin und Konrad Reppen herausgegebenen siebten Band des *Handbuches der Kirchengeschichte* überein (*Die Weltkirche im 20. Jahrhundert* [Freiburg, Basel, Wien, 1979; Sonderausgabe 1985]). Um den Umfang des Buches nicht zu sehr anschwellen zu lassen, werden die Bereiche Afrika, Ostasien und Ozeanien in Band 13 behandelt. Diese Aufteilung hat gewiß einiges für sich, führt aber, wie im Vorwort offen eingestanden wird, zu etlichen Überschneidungen und Wiederholungen. Wie auch in Band 8 (siehe oben), so muß der Benutzer mit Hilfe des informativen Inhaltsverzeichnisses (S. VII-XIV) und des Personenregisters (S. 1233-1248; auf ein Sach- und Ortsregister wurde leider verzichtet) die ihn interessierenden Teilabschnitte selbst zusammenstellen.

Die fortbestehenden Unterschiede zwischen den beiden großen Kirchen werden, allen ökumenischen Bemühungen zum Trotz, gerade im ersten Teil des Bandes überaus deutlich. So schildert dessen erstes Kapitel unter der Überschrift "Im Dienst konfessioneller Identität" (S. 3-85) auf der einen Seite die sich zwischen den Spannungspolen Restriktion und Reformanliegen bewegende Entwicklung des Katholizismus als Geschichte der Päpste Benedikt XV. (1914-1922), Pius XI. (1922-1939) und Pius XII. (1939-1958), während der Protestantismus ohne personengeschichtliche

und zentralistische Orientierung in seinen internationalen Organisationen beschrieben wird.

Noch augenfälliger ist der Unterschied in dem zweiten Kapitel "Entwicklungen theologischen Denkens, Frömmigkeit, Apostolat" (S. 86-327). Der Protestantismus wird hier allein als Entfaltung konkurrierender theologischer Programme vorgestellt (S. 86-134), wobei nach der Gewichtung der nicht ganz unberechtigte Eindruck entstehen muß, diese Epoche sei von Karl Barth (S. 89-110, 122-128 u.ö.) beherrscht worden. Erheblich kürzer werden Emil Brunner, Friedrich Gogarten, Rudolf Bultmann und Paul Tillich vorgestellt. Mit Recht kann man sich fragen, warum auf die Präsentation anders orientierter Theologen wie etwa von Adolf Schlatter, Walter Künneth und Dietrich Bonhoeffer ohne Angabe von Gründen verzichtet wurde, haben sie doch ebenso intensiv zur Entwicklung des theologischen Denkens beigetragen. Dem Anspruch, *Die Geschichte des Christentums* schreiben zu wollen, wird diese Form selektiver Wahrnehmung allerdings nicht gerecht, denn sie verkürzt deren Gehalt auf die reine Theologiegeschichte. In gleicher Weise hätte man berücksichtigen müssen das Ringen um das ekklesiologische Selbstverständnis nach der Auflösung des landesherrlichen Kirchenregimentes (am Beispiel von Otto Dibelius), die Entfaltung der Freikirchen und insbesondere das Glaubensleben der Protestanten in seinen verschiedenen Ausprägungen. Ganz anders stellt sich demgegenüber der Abschnitt über den Katholizismus dar (S. 134-302), der schon durch seinen mehr als dreifachen Umfang auf ein detaillierteres Vorgehen deutet. Neben der theologiegeschichtlichen Entwicklung stellt er ausführlich die katholischen Frömmigkeitsformen (gab es die bei Protestanten nicht?) dar und schildert eingehend das zentralistische Bemühen Roms, zu jedem Thema der modernen Welt eine katholische Lösung vorzuschlagen (S. 135: am 16. Dezember 1947 erlaubt der Papst in einem Motuproprio den Priestern, auch während einer Flugreise die Beichte abzunehmen). Insgesamt wird hier ein facettenreiches Bild der Auseinandersetzung des Katholizismus mit dem Modernismus gezeichnet, das auf kritische Untertöne keineswegs verzichtet (Ausnahme S. 244: "Heiligstes Herz Jesu und Christkönigsfest bleiben jedoch zur Mitte des 20. Jh. zwei der schönsten Kostbarkeiten katholischer Frömmigkeit."). Nach der Lektüre kann man der Zusammenfassung nur zustimmen: "Die römische Frömmigkeit hatte in diesen ersten Jahrzehnten des 20. Jh. einige triumphale Höhepunkte erreicht. Entschlossen zielgerichtet hatte das Apostolat der katholischen Kirche sich seinerseits erneuern können und versuchte nun, Abschnitt für Abschnitt das verlorene Terrain wiederzugewinnen" (S. 300). Am Ende der beschriebenen Epoche zeigten sich frei-

lich auch schon Auflösungserscheinungen: "Die Kritik an einer glorreichen und eroberungsfreudigen Kirche durch eine dienende und arme Kirche begann" (ebd.).

Das dritte Kapitel dieses Teils erörtert "Die Kirchen und die internationalen Beziehungen" (S. 328-435). Der wiederum knappere Abschnitt über die protestantischen Kirchen (S. 328-374) verstärkt durch eine erneute Darstellung der Position Barths den in dieser Form nur bedingt zutreffenden Eindruck von dessen Übergewicht in Deutschland (S. 344f, 347ff, 353ff, 365f). Nicht nur deshalb wäre es günstig gewesen, diesen von Jean Baubérot verfaßten Teil mit den ebenfalls von ihm stammenden, oben erörterten Kapiteln (S. 40ff, 86ff) und dem von Kurt Meier (S. 681ff) besser aufeinander abzustimmen. Das gilt auch wegen der Literaturangaben, die hier unnötigerweise oftmals französische Übersetzungen deutscher Originalausgaben zitieren (z.B. S. 355 Anm. 74) oder sogar beide Titel nennen (z.B. S. 358 Anm. 88). Am Ende der Schilderung der nationalsozialistischen Zeit heißt es: "Die Unterdrückung des Kirchentums und die abschreckende Ausschaltungsperspektive, der sich die Kirchen im NS-System ausgesetzt gesehen hatten, führten nach 1945 zu einer verständlichen Zunahme kirchlicher Aktivitäten, die damals in der deutschen Bevölkerung und Öffentlichkeit auf erhebliche Resonanz stießen" (S. 363). Diese Einschätzung geht zu sehr von der Institution aus und berücksichtigt nicht die Entwurzelung der Menschen nach der Zeit der Ideologien. Der stellenweise etwas apologetisch anmutende Abschnitt über die katholische Kirche von Jean-Marie Mayeur hätte durch eine konzentrierte Überarbeitung schlanker werden können, was ihm wie auch so manchem anderen Kapitel dieses Bandes nur gut getan hätte (S. 405 und 407 finden sich z.B. die gleichen Zitate mit gleichlautenden Anmerkungen).

Aus der umfassenden Darstellung der Geschichte des Christentums in den verschiedenen regionalen Lebensräumen können hier nur einige Aspekte angesprochen werden. Aufschlußreich ist die Erörterung der Erscheinungen "Unserer Lieben Frau von Fátima" vor drei Hirtenkindern im Jahre 1917 als dem herausragenden Ereignis des portugiesischen Katholizismus im 20. Jahrhundert. "Ihrem Inhalt nach verband die Botschaft persönliche Buße mit der Bekehrung für den Frieden und das Heil der Welt durch das Rosenkranzgebet. Sie rief auf zum Kampf gegen die Feinde des Glaubens, zum Beispiel gegen die kommunistischen Regime; sie drängte zur häufigen Kommunion und zur Weihe der Welt an das Heiligste Herz Jesu. Fátima war zum eigentlichen Kern des christlichen Lebens in Portugal geworden" (S. 510). Trotz anfänglichem Zögern bestärkte Papst Pius XII. "diese Entwicklung im Sinne einer glühenden Verehrung der allerse-

ligsten Jungfrau, indem er 1946 Unsere Liebe Frau von Fátima zur Königin der Welt krönte und sie als Botin des Friedens verkündete, ebenso dadurch, daß er im Kontext der dogmatischen Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) die Statue Unserer Lieben Frau von Fátima an verschiedenen Orten der Welt verehren ließ" (S. 511). Zugleich, so macht Antonio Matos Fereira deutlich, instrumentalisierte man die Botschaft von Fátima für den weltweiten antikommunistischen Kampf und für die Stabilisierung der politischen Ordnung im 'Estado Novo' Portugals. Die Aktionen des Papstes zeigen darüber hinaus den bleibenden Alleinvertretungsanspruch Roms für die Christenheit.

Mit dem emeritierten Leipziger Ordinarius Kurt Meier ist für das Kapitel "Deutschland und Österreich" (S. 681-772) ein durch zahlreiche Arbeiten als kompetent ausgewiesener Kenner der Epoche gewonnen worden. In chronologischer Reihenfolge und nach Konfessionen getrennt schildert er die überaus komplexe Entwicklung von der Abschaffung des landesherrlichen Kirchenregiments über die Haltung der Kirchen in der Weimarer Republik und der Zeit des Nationalsozialismus bis hin zur verstärkten Konzentration auf das kirchliche Leben in der Nachkriegszeit. Die sich weitgehend auf die Arbeiten von Konrad Repgen und Ludwig Volk stützende Darstellung des Katholizismus ist in manchmal eher zu vorsichtiger Weise um Zurückhaltung in der Wertung bemüht (vgl. S. 690; 700, die dort vollzogene Gleichstellung der Proteste gegen die 'Euthanasie'-Aktion und die Judenverfolgung trifft so wohl nicht zu, vgl. S. 702). Zu freundlich sind etwa folgende Sätze: "Doch partizipierten auch kirchliche Bevölkerungskreise an einer sozio-kulturellen Judenfeindschaft, die sich zumindest in einem Empfinden der Fremdheit gegenüber den Juden ausdrückte. Auch traditioneller religiöser Antijudaismus war in der Kirche vorhanden" (S. 701). Der in beiden Kirchen festzustellende Antisemitismus hätte von Meier ruhig schärfer herausgearbeitet werden können. Andererseits hätte die 1938 fertiggestellte, leider nie veröffentlichte Enzyklika gegen Antisemitismus und Rassismus, deren Entwurf der Jesuit P. John La Farg im Auftrag von Pius XI. erstellt hatte, Erwähnung finden können (vgl. Norbert Greinacher, "Nächstenliebe und Judenhaß", *Die Zeit* Nr. 3 vom 15. Januar 1993, S. 51f). Meier verweist zu Recht auf die Einschätzung des neuesten Forschungsstandes (der in seinen Anmerkungen nicht immer faßbar wird), demzufolge "die katholische Kirche die wichtigste Großgruppe in der deutschen Gesellschaft gewesen sei, die im Dritten Reich ihre Institution und ihr Wertesystem bewahren konnte" (S. 704). Die aus seiner Darstellung abgeleitete Schlußfolgerung: "Der eigentliche Widerstand der Bischöfe bestand vielmehr darin, der Kirche einen relativen

Freiraum zu bewahren und ihre Funktionsfähigkeit zu erhalten" (ebd.), die so auch auf die meisten der evangelischen Kirchenführer übertragen werden kann, ist in der Charakterisierung der zögerlichen Haltung zutreffend, überstrapaziert aber den Begriff 'Widerstand'. Diese Zwiespältigkeit gilt auch für den Protestantismus. Meiers Formulierung: "Die evangelischen Landeskirchen verharrten in ihrer Sonderexistenz und waren zudem durch den Kirchenkampf innerlich gespalten" (S. 719) deutet die dramatischen Auseinandersetzungen nur an. Aus der Sicht von Dietrich Bonhoeffer und anderen kam es fast einer Bankrotterklärung des kirchlichen Auftrages gleich, wenn die evangelischen Kirchenführer "öffentliche Proteste für problematisch" hielten und sie "vielmehr andere Formen der Intervention" bevorzugten. "Gegenüber der antisemitischen Politik des Staates wagte man auch in der evangelischen Kirche kaum ein öffentliches Wort der Kritik" (S. 720). Es ist richtig, daß sich Brauchtum und Institution der Kirche "soziostrukturell als wirksame Resistenzfaktoren besonders während des Zweiten Weltkrieges" erwiesen und "das Weltanschauungskonglomerat des Nationalsozialismus" nicht "mit der Trostfunktion kirchlicher Verkündigung" zu konkurrieren vermochte (S. 725, vgl. S. 705). Es müßte in diesem Zusammenhang aber auch überlegt werden, warum diese Erfahrung in der Situation existentieller Bedrohung des Menschlichen sich nicht mehr zur beispielhaften Tat rufen ließ. Ausführlich schildert Meier dann die Situation der Kirchen im Nachkriegsdeutschland. Die Entnazifizierungspraxis, die er als "im ganzen gesehen, völlig unbefriedigend" charakterisiert, hätte im Lichte neuester Forschungen noch schärfer akzentuiert werden können. Denn bei den kirchlichen Verlautbarungen blieb vielfach die Identifizierung von Reichstreue und Frömmigkeit im Sinne des deutschen Nationalprotestantismus erhalten, so daß die Bemühungen um Überwindung der nationalsozialistischen Vergangenheit vielfach einem kollektiven Verdrängungs- und Abwehrmechanismus gleichkamen (vgl. Clemens Vollnhals, "Die Hypothek des Nationalprotestantismus", *Geschichte und Gesellschaft* 18 [1992] sowie Ernst Klee, *Persilschein und falsche Pässe: Wie die Kirchen den Nazis halfen* [Frankfurt, 1991]; ferner insgesamt *Christentum und politische Verantwortung: Kirchen im Nachkriegsdeutschland*, Hg. Jochen-Christoph Kaiser und Anselm Doering-Manteuffel [Stuttgart, Berlin, Köln, 1990]). Aufschlußreich ist schließlich Meiers aus persönlichem Erleben heraus geschriebene Darstellung "Das religiöse Leben in der Deutschen Demokratischen Republik" (S. 746-755), die bis zu dem "Zusammenschluß" (so Maier S. 753f; viele empfinden ihn eher als einen Anschluß) von EKD und Kirchenbund der DDR im Juni 1991 reicht. Meier resümiert: "Trotz aller Einschränkungen konnten

sich die katholische wie evangelische Kirche in der DDR Freiheitsraum und Handlungsspielräume bewahren. Das staatlicherweise systematisch verfolgte Ziel hieß: Akzeptanz des sozialistischen Staates der DDR durch die konfessionell gebundene Bevölkerung. Sie wurde zwar schrittweise erstrebt und propagiert, aber nie wirklich krisenfest erreicht" (S. 753), eine sicher zutreffende Sichtweise, die freilich im Lichte der jüngsten Debatten um die Stasi-Verstrickung mancher Kirchenführer noch der Präzisierung bedarf (dazu jetzt *Pfarrer, Christen und Katholiken: Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen*, Hg. Gerhard Bieser und Stephan Wolf, 2. Auflage [Neukirchen-Vluyn, 1992]).

Insgesamt gelingt es Meier, die komplexen Ereignisse der Epoche präzise zu schildern. Vollständig ist sein Bild allerdings nicht, zeigt es doch nur den Weg der etablierten Großkirchen. Bei dem Anspruch dieses ambitionierten Unternehmens einer *Geschichte des Christentums* wirkt der Verzicht auf eine Darstellung des Weges der Freikirchen und des innerkirchlichen Pietismus eigentlich unverständlich (anders beispielsweise der Abschnitt "Konservativer Evangelikalismus und Fundamentalismus" in dem Kapitel über das Christentum in Großbritannien, S. 809-814). Auch die Skizze der Frömmigkeitsformen und des Gemeindelebens hätte ausführlicher sein können (vgl. etwa das Kapitel über die Situation in Frankreich, S. 552-631; sprachlich stört die häufige Verwendung des Füllwortes 'auch', siehe z.B. S. 701 und 745).

Die Kapitel über die anderen Länder sind allesamt ertragreich und vermögen etwa dem auf die deutschen Verhältnisse konzentrierten Leser neue Welten aufzuschließen. Hervorzuheben ist Jerzy Kloczowskis Kapitel über "Katholiken und Protestanten in Ostmitteleuropa" (S. 872-912) mit seinen ausführlichen, den neuesten Stand repräsentierenden Literaturnachweisen nicht zuletzt wegen des Abschnittes über das ehemalige Jugoslawien ("Das Drama um die Südslawen", S. 900ff), der manches zur Erhellung der gegenwärtigen Kriegssituation beiträgt. Sein Schlußsatz gilt für Kirchen in totalitären Systemen überhaupt: "Eine Schlußbilanz müßte auch aufzeigen können, wie sehr die Christen in Zeiten schwerer Belastung in ihrem Glauben gestärkt wurden. Der Ablauf war ja nicht immer der gleiche oder ging nur in eine Richtung. Es gab auch Glaubenszweifel, Glaubensabfall, Rückkehr zum Glauben, oft sogar bei ein und demselben Menschen. Weitere Untersuchungen werden vielleicht zeigen können, wie wichtig der Fortbestand von Kultur und Religion trotz aller Revolution war (S. 912).

Das Kapitel über Nordamerika von Régis Ladous (S. 1031-1136; hier erstmals Wechsel im Druckbild durch Petit gesetzte Abschnitte) erörtert

breit und zum Teil in unkonventioneller Manier ("Glauben und glauben lassen", S. 1072-1102) nicht ohne wertende Zuspitzungen die Besonderheiten des dortigen Christentums. Angesichts der Bedeutung des Fundamentalismus für das Glaubensleben in den Vereinigten Staaten und seiner Berührungspunkte mit europäischen Bewegungen (die überhaupt nicht thematisiert werden), überrascht die relativ knappe Behandlung dieses Aspektes (S. 1095-1110). Unverständlich aber ist das Fehlen der Standardwerke von George M. Marsden (*Fundamentalism and American Culture* [Oxford, New York, 1980]; *Reforming Fundamentalism* [Grand Rapids, 1987]; vgl. *JET* 4 [1990], S. 202-204 und *JET* 6 [1992], S. 212-214). Jean-André Meyers einfühlsame Darstellung der Kirchen in Lateinamerika (S. 1145-1232) endet mit einem auch für die europäischen Verhältnisse nachdenkenswertem Fazit, welches das gerade für dieses Gebiet prekäre Verhältnis von Kirche und 'Volksreligion' bedenkt (S. 1223ff). "Die Volksreligion ist ein Labyrinth der unterschiedlichsten Formen, die verschiedenen Kulturen und Religionen entstammen" (S. 1226) und die vom Katholizismus trotz grundsätzlicher Distanz bewußt beibehalten bzw. 'getauft' wurden. Eine Differenzierung fällt dann in der Folgezeit zunehmend schwer: "Die protestantische Reformation, die Gegenreformation und die Reform der Aufklärung kämpften und kämpfen gegen die Erscheinungen des 'Aberglaubens', aber die Masse des Volkes behält ein Stück Zurückhaltung bei, und wir tun uns schwer, wenn wir genau unterscheiden wollen, welche Anteile ihrer Religion und ihres Glaubens ihnen beigebracht wurden und welche aus eigenem Antrieb entstanden sind" (S. 1228).

Deshalb und wegen der vielfältigen neuen Herausforderungen ist es in der Tat eine Frage, ob "die Zukunft der Menschheit atheistisch, synkretistisch oder christlich sein wird" (S. 1229).

Trotz mancher hier vorgebrachter Einwände vermittelt der vorliegende Band in eindrucksvoller Weise ein weithin umfassendes Bild der *Geschichte des Christentums* in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Zu den erheblicheren Einschränkungen gehört die nur geringe Beachtung der Freikirchen und des innerkirchlichen Pietismus in Deutschland, wodurch der Gesamtanspruch des Werkes nicht erreicht werden kann. Das Buch ist in Druckbild und Ausstattung sorgsam ediert (Druckfehler S. 27 unten "schöpfungsmäßige", S. 86 Anm. 1 "Benrath", S. 744 Mitte "neuern"; der Karte S. 731 fehlt die ausführliche Legende der Vorlage; Abb. S. 1177 unscharf) und wird den damit Arbeitenden wertvolle Dienste leisten.

Lutz E. v. Padberg

Friedhelm Jung, *Die deutsche Evangelikale Bewegung - Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 461. Frankfurt u.a.: Lang, 1992. XIV, 410 S., DM 98,--.

Es ist sicher begrüßenswert, daß sich Friedhelm Jung mit seiner Marburger Dissertation (1991) an das schwierige und komplexe Thema des deutschen "Evangelikalismus" wagte. Wegen der Vielschichtigkeit der Bewegung und der mangelnden zeitlichen Distanz zum Geschehen ist jede Gesamtdarstellung kompliziert, eine rechte Würdigung und Gewichtung der Einzelphänomene bleibt in der Gefahr der Unausgewogenheit. Das Verdienst der Arbeit liegt ohne Frage in der Zusammenstellung der vielfältigen Ausformungen evangelikaler Frömmigkeit in Deutschland. Hier werden manche Einzelheiten festgehalten, die sonst in Zukunft vielleicht in Vergessenheit geraten wären. Jedem Leser wird die Mannigfaltigkeit der evangelikalen Aktivitäten in unserem Lande vor Augen geführt. Sei es im Bereich der Mission oder der Medien, in der Theologie oder in der Ethik: die Evangelikalen sind auf dem Vormarsch. Jungs Arbeit belegt diese Entwicklung eindeutig anhand der Quellen.

Der Autor differenziert zwischen drei Arten von Evangelikalismus (S. 8): Allianz-, Bekenntnis- und Pfingstevangelikale. Definitorisch arbeitet er fünf Hauptkennzeichen der Gesamtbewegung heraus: Verbindlichkeit der Bibel, Bekehrung und Wiedergeburt, geistliche Gemeinschaft aller Christen, Heiligung des Lebens mit Missionierung der Welt sowie Erwartung der nahen Ankunft des Herrn. Die Wurzeln der neuen Frömmigkeit sieht er einerseits im angelsächsischen Evangelikalismus, andererseits im deutschen Pietismus. In historisch-chronologischen Schritten beschreibt er im Hauptteil des Buches (S. 35-178) die geschichtliche Entwicklung der drei evangelikalen Ausprägungen. Umfangmäßig knapp fällt dagegen auf nur 37 Seiten die Skizzierung der evangelikalen Theologie aus (S. 179-216). Beeindruckend dagegen die Fülle der wichtige Teilaspekte enthaltenden Anmerkungen (S. 229-351), die leider nicht direkt unter den Text gesetzt wurden.

Jungs Einteilung der evangelikalen Bewegung in drei Spielarten trifft den Kern der Sache, wobei allerdings die Frage offen bleibt, ob Freikirchler und Glieder der Gemeinschaftsbewegung so einfach unter dem Stichwort "Allianzevangelikale" abgehandelt werden können. Überhaupt erscheint gerade diese Gruppe als zu vielschichtig und könnte besser differenziert werden. Hilfreich wäre dabei vielleicht die Dreiteilung in Evangelikale aus dem Pietismus, den Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung. Auch scheint es für Jung keinen Pietismus mehr außerhalb der

Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung zu geben (S. 24f). M.E. unglücklich ist die Klassifizierung der freikirchlichen Evangelikalen als "Pietisten", denn der Begriff ist zu stark mit der Landeskirche verbunden. Die Väter der Freikirchen haben sich m.W. niemals als "Pietisten" verstanden. Außerdem hätte man die Unterschiede zwischen den "Allianz-Evangelikalen" und den "Bekennntnis-Evangelikalen" noch deutlicher herausarbeiten können.

Der Hauptteil der Dissertation erschöpft sich in einer deskriptiven Darstellung der Allianzaktivitäten der letzten zwanzig Jahre. Darin liegt sicher ein historischer Wert, den man zunächst anerkennen muß. Aber tiefergehende Fragen nach der inneren Entwicklung und nach Veränderungen der evangelikalen Bewegung wären hilfreich gewesen. Der Autor läßt den Leser mit einer Flut von Einzelinformationen allein, aus denen er sich selbst ein Bild der komplexen Bewegung bilden muß.

Neben der Eingrenzungsproblematik und dem rein deskriptiven Stil erscheint mir aber eine andere Schwäche der Arbeit wesentlich gravierender zu sein. Die Sache des Evangelikalismus wird bei Jung ausschließlich zu einem modernen Phänomen kreierte, entstanden ab 1965. Nach seiner Meinung gibt es "den deutschen Evangelikalismus erst seit etwa einem Vierteljahrhundert" (S. 1), nämlich seit dem Zeitpunkt, als der Begriff "evangelikal" in Deutschland eingeführt wurde. Dem ist allerdings entschieden entgegenzutreten. Die oben angeführten Kriterien des Evangelikalismus treffen in allen Punkten schon auf den Pietismus und die verschiedenen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts zu! Vom ersten Aufkommen des Begriffes "evangelikal" Mitte der 60er Jahre auf die Entstehung der Gesamtbewegung zu schließen ist kurzsichtig. Gerade die lange Geschichte der *Deutschen Evangelischen Allianz*, der Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung hätte den Autor dahin führen müssen, die Linie der Evangelikalen mindestens bis ins letzte Jahrhundert hinein zu verfolgen. Eine evangelikale Bewegung gab es in Deutschland schon um die Jahrhundertwende - genauso übrigens wie in Amerika. Und auch der Begriff "evangelikal" tauchte schon in jener Zeit auf. Trotzdem gibt es natürlich spezifische neuere Ausprägungen, die erst seit den 60er Jahren die deutschen Evangelikalen bestimmen. Aber gerade diese Besonderheiten werden vom Autor nicht ordentlich herausgearbeitet.

Dieser historische Fehlgriff konnte nur deshalb entstehen, weil Jung die mannigfaltige amerikanische Literatur zum Evangelikalismus fast vollständig unberücksichtigt ließ. Die Erforschung der evangelikalen Bewegung in ihren vielfältigen historischen und soziologischen Erscheinungen ist aber gerade in Amerika in den letzten Jahren erheblich vorangetrieben

worden. Hier hätte der Autor manche Anregungen für seine Vorgehensweise erhalten können. Auch die angedeuteten Einflüsse der amerikanischen Evangelikalen auf die deutsche Situation werden in den englischsprachigen Veröffentlichungen gründlich analysiert. Unbeachtet blieben z.B. die wichtige Dissertation von Robert Kennedy (*Best Intentions: Contacts Between German Pietists and Anglo-American Evangelicals, 1945-54*, Diss. Univ. of Aberdeen, 1990) sowie die einschlägigen Arbeiten von Marsden, Magnuson, Hunter, Nash, Dayton und Carpenter. Da der deutsche Evangelikalismus ohne die amerikanischen Einflüsse nicht zu verstehen ist, hätte hier nach dem Gewicht des "Amerikanischen" gefragt werden müssen. Was veränderte sich in der Allianz nach den Evangelisationen von Billy Graham? Welche Bedeutung hatten die von Amerika herkommenden Missionswerke (*Janz-Team, Jugend für Christus* usw.) auf den deutschen Evangelikalismus? Den amerikanischen Einfluß allein auf Billy Graham zurückführen zu wollen ist eine Verkürzung der tatsächlichen Entwicklung. Anhand der leider vom Autor nicht eingesehenen Protokolle der deutschen Allianz wären Antworten auf diese Fragen möglich gewesen.

Thematisch anspruchsvoll gestaltet sich das Thema des zweiten Teils der Arbeit über "Evangelikale Theologie". Die Kürze der Darstellung alleine wäre schon ein Hinweis auf die Schwierigkeiten und Defizite der evangelikalen Theologie gewesen. Hier scheint manches noch im Fluß zu sein. Der Autor sollte sich radikal die Frage stellen, ob es überhaupt so etwas wie "evangelikale Theologie" in seiner Gesamtheit gibt? Denn richtigerweise erkennt Jung die Unterschiede innerhalb der Bewegung selbst in wichtigen dogmatischen Fragen (Hermeneutik). Eigentümlich erscheint bei einem freikirchlichen Autoren wie Jung die Kritik am "strengen Biblizismus" der Evangelikalen von Martin Luther her (S. 181), den er selbst wiederum zu den ersten Bibelkritikern rechnet. Problematisch auch die Darstellung der Gewichtung kirchlicher Bekenntnisse bei den Evangelikalen. Hier wird auf knapp zwei Seiten versucht, die allgemeine Akzeptanz der altkirchlichen Bekenntnisse bei allen Evangelikalen zu verdeutlichen. Sie seien bei ihnen von "erheblicher Bedeutung" (S. 190). Ein Blick hinter die Kulissen der klassischen Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung hätte den Autor jedoch zu der Erkenntnis geführt, daß diese Bekenntnisse in den genannten Kreisen fast völlig unbekannt sind und oftmals nur aus sekundären Gründen in den Glaubensbekenntnissen erwähnt werden. Überhaupt fehlt in diesem zweiten Teil die im historischen Part eingeführte Differenzierung der evangelikalen Spielarten. Unbeachtet bleibt die Frage, warum große Teile der Bekenntnis-Evangelikalen relativ wenig

missionsinteressiert sind. Andererseits gibt es in diesen Kreisen auch einen starken Vorbehalt gegen die dargestellte Eschatologie "der Evangelikalen" (S. 201ff). Differenzierte endzeitliche Systeme gab es übrigens schon vor über 100 Jahren in unserem Land. Grundsätzlicher hätte auch die Frage nach der Ethik der Evangelikalen behandelt werden müssen: Wie verhält sich der Aktionismus zur Eschatologie? Gibt es wirklich ein "entschiedenes Eintreten der Evangelikalen" für ethische Problemfelder? Wie steht es mit der politischen Ethik? Nach der Definition hätte man auch auf das Heils- und Heiligungsverständnis der Evangelikalen eingehen müssen!

Einige Kleinigkeiten seien nur kurz angerissen: den Leser hätten konkrete Zahlen über die Größe der verschiedenen Gruppen interessiert; was meint der mehrfach angeführte Begriff "konservativ"?; in der Darstellung des Konfessionalismus (S. 33) vermißt man Hinweise auf seine reformierten Vertreter; die Skizzierung der Geschichte der deutschen Allianz kennt bei Jung keine Differenzierung zwischen dem westdeutschen und dem Blankenburger Zweig; wenig ergiebig und teilweise undifferenziert bleiben die Beschreibungen dreier evangelikaler Werke (S. 170-178). Viele dieser Fragen bedürfen sicher weiterreichender Studien. Jung hat mit seiner historischen Arbeit aber einen - sicherlich ergänzungsbedürftigen - Anfang markiert. Erst brauchen wir die historischen Grundlagen und Zusammenhänge, bevor wir theologische und soziologische Folgerungen zu erheben vermögen. Die Vielfalt und Komplexität des Gesamtphänomens wird niemals zu einfachen Ergebnissen führen können. Dafür ist diese Arbeit ein eindruckliches Beispiel.

Stephan Holthaus

Hubert Kirchner. *Das Papsttum und der deutsche Katholizismus (1870-1958)*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hg. Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Band III/9. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992. 140 S., DM 19,50.

Dieser neue Band des ebenfalls nur allmählich voranschreitenden Parallelunternehmens zu *Die Kirche in ihrer Geschichte* behandelt knapp neunzig Jahre römisch-katholischer Geschichte. Der Titel signalisiert schon, daß gerade in dieser Epoche die katholische Kirchengeschichte gerade auch des deutschen Sprachraumes in besonderer Weise von den Päpsten geprägt wurde. Dementsprechend folgt der chronologische Aufbau des Buches der Reihe der Päpste: Pius IX. (1846-1878), Leo XIII. (1878-1903),

Pius X. (1903-1914), Benedikt XV. (1914-1922), Pius XI. (1922-1939), Pius XII. (1939-1958). Die Zeittafel (S. 136f) endet bereits mit dem Jahre 1950, und auch der Text geht nur sporadisch über diese Grenze hinaus. Es ist bedauerlich, daß die folgenden vierzig Jahre von Johannes XXIII. (1958-1963) und Paul VI. (1963-1978) über Johannes Paul I. (1978) zu Johannes Paul II. (seit 1978) nicht behandelt werden, zumal die Veröffentlichung des neuen katholischen Katechismus im vergangenen Jahr einen guten Schlußpunkt geboten hätte. Kirchner macht für diese Begrenzung "verschiedene editionstechnische Überlegungen" (S. 5) verantwortlich und gibt der Hoffnung auf eine baldige Fortsetzung Ausdruck, die allerdings in dem bislang bekannten Plan des Gesamtwerkes nicht vorgesehen zu sein schein. Es wäre jedenfalls mißlich, wenn die jüngste Entwicklung im Katholizismus in diesem verläßlichen Handbuch unberücksichtigt bliebe.

Insgesamt betrachtet bietet das vorliegende Buch eine meist gut lesbare, knappe Geschichte des deutschen Katholizismus, deren Nachweise vielfältige Möglichkeiten zur Weiterarbeit geben. Dem dient auch das ausführliche Literaturverzeichnis S. 11-20. Bei einer solchen Auswahl lassen sich natürlich noch Lücken finden, so sollte man wohl berücksichtigen den knappen, aber instruktiven Überblick von Horst Fuhrmann (*Von Petrus zu Johannes Paul II.* Beck'sche Schwarze Reihe, 223. 2. Auflage [München, 1984]) und *Reclams Lexikon der Päpste* (Hg. J.N.D. Kelly [Stuttgart, 1988]) sowie das zu lebhaften Diskussionen Anlaß gebende Werk von Georg May, *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?* (Stein am Rhein, 1992). Überraschend ist dagegen die Aufnahme einer Arbeit des notorischen Kirchengegners Deschner (S. 12).

Zu den inhaltlichen Schwerpunkten von Kirchners Buch, die hier nicht im einzelnen diskutiert werden können, gehören vor allem das am 8. Dezember 1869 eröffnete und am 20. Oktober 1870 vertagte (formell geschlossen wurde es nie!) I. Vatikanische Konzil mit der nach kontroverser Diskussion und manchen Winkelzügen beschlossenen Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit (S. 21-40), der Kulturkampf, in dem sich der moderne Nationalstaat und die liberale Gesellschaft mit den restaurativen Tendenzen des Katholizismus auseinandersetzen (S. 44-60), und der auf vergleichbarer Ebene liegende Antimodernismus-Streit (S. 68-77). Dieser zielte zwar vornehmlich auf Alfred Loisy (1857-1940) als den 'Vater des katholischen Modernismus' (so ein Buchtitel von Friedrich Heiler, München, 1947), hatte aber darüber hinaus in fast schon pathologisch anmutender Weise neuere Strömungen überhaupt im Visier. In diesem Kontext wurde 1902 die 'Päpstliche Bibelkommission' gegründet. "Vor dem Hintergrund der aufblühenden evangelischen Bibelwissenschaft und - für

Rom bedenklichen - versuchen katholischer Exegeten, Anschluß daran zu gewinnen, sollte sie ihrerseits das Bibelstudium fördern, andererseits aber auch gewisse schwierige Fragen lehramtlich entscheiden, was gleichbedeutend damit war, diese der Exegese des einzelnen Forschers entziehen" (S. 72). Neben der sozialen Frage im 19. Jahrhundert (S. 60-68) steht im Vordergrund des Interesses natürlich das Verhalten der römisch-katholischen Kirche im Dritten Reich, das Kirchner trotz der nötigen Kürze treffend und umsichtig unter der Formel "Zwischen Bewährung und Versagen" darstellt (S. 110, insgesamt S. 96-119). Der Blutzoll mancher katholischer Geistlicher wird betont, aber ebenso festgestellt, daß weder die deutschen Bischöfe noch der Papst sich zu einem klaren Wort gegen den Vernichtungsfeldzug gegen die Juden verstehen konnten und daß trotz des mutigen Einsatzes des Münsteraner Bischofs Clemens Graf v. Galen "von einem förmlichen Widerstand der katholischen Kirche gegen die Nazi-herrschaft ... nur bedingt gesprochen werden" kann (S. 114). Für die Zeit nach 1945 erörtert Kirchner die Situation der Katholiken im Rahmen der politischen Neuordnung in Mittel- und Osteuropa, dabei über seinen eigentlichen Rahmen hinausgreifend (S. 122ff). Zu den von ihm behandelten Akzenten theologischer Weiterarbeit gehört berechtigterweise der Hinweis auf den hervorragenden Platz, den das Thema Maria im Gesamtgefüge der römisch-katholischen Theologie einnimmt. Durch die "seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ständig dichter werdende Kette von Marienerscheinungen, vornehmlich im romanischen Raume," (S. 130; 1858 in Lourdes; 1917 in Fatima, im Anschluß daran vollzog Pius XII. 1942 "die Weihe der Welt an das unbefleckte Herz Marias") erfuhr neben einer Steigerung der Verehrungs- und Frömmigkeitsformen auch die Mariologie eine erhebliche Ausdehnung. Dies gipfelte am 1. November 1950 in der Verkündung eines neuen Mariendogmas, wofür erstmals (und bislang zum einzigen Male) die 1870 beschlossene päpstliche Unfehlbarkeit bei der Definierung eines Dogmas in Anspruch genommen wurde. Dieses Dogma, zu dem zuvor die Meinung des Weltepiskopats eingeholt worden war, legt fest, "daß die unbefleckte, immer jungfräuliche Gottesmutter Maria nach Vollendung ihres irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele zur himmlischen Herrlichkeit aufgenommen worden ist" (Acta Apostolicae Sedis XLII, 1950, 753ff). Abschließend diskutiert Kirchner "die römisch-katholische Kirche vor der ökumenischen Herausforderung" (S. 132-135). Auch wenn es zu beachtlichen Wandlungen etwa des Lutherbildes gekommen ist (vgl. S. 133 mit S. 87) und manche Anzeichen für ein gewisses Interesse Roms an der Ökumene verzeichnet werden können, so zeigt doch gerade die jüngste, von Kirchner nicht mehr erörterte Entwick-

lung die fortbestehende Distanzbereitschaft des Katholizismus zu den ökumenischen Bestrebungen. Insgesamt bietet Kirchner in diesem neuesten Band der *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen* einen soliden und informativen Überblick, der hoffentlich bald bis zur Gegenwart fortgesetzt werden wird.

Lutz E. v. Padberg

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 u.a.: Lang, 1991. 239 S., DM 69,--

1818 schrieb Radecke an seinen Freund Tholuck: "Für Deinen Bar. v. Kottw. empfinde ich die größte Hochachtung und Verehrung: er muß ein ganz vortrefflicher Mensch seyn, ein wahrer Wohlthäter der Armen, indem er nicht durch bloßes Geben von Almosen Bettler zum Betteln aufmuntert oder Faulheit unterstützt, sondern dem Bedürftigen Gelegenheit zu verschaffen sucht, thätig zu sein u. sich so zu erhalten. Das heißt wohlthun und den Menschen durch Menschen nützlich werden ... Der herrliche Kottwitz! dieser wahrhaft christl. thätige Mann!" (S. 81). Es ist das Verdienst von Peter Maser, durch seine Forschungen die Gestalt des schlesischen Barons Hans Ernst v. Kottwitz (1757-1843) der Forschung neu bekanntgemacht zu haben, führte er doch in ihr "bisher ein reichlich schattenhaftes Dasein" (S. 9). Eine 1990 vorgelegte Arbeit war der Biographie und der Frömmigkeitsprägung des Barons sowie seiner Stellung innerhalb der Erweckungsbewegung gewidmet (vgl. JET 5, 1991, S. 244-249). Masers neues Werk baut darauf auf und fragt nach den Wurzeln und Hintergründen des sozialen Engagements des Herrn v. Kottwitz. Beide Bücher zusammen bilden Masers Münsteraner Habilitationsschrift aus dem Jahre 1987. Das Fehlen des jetzt vorliegenden Teils hat der Rezensent bei der Vorstellung des ersten Bandes mit Bedauern vermerkt; dies kann er nun zurücknehmen. Mißlich bleibt für ihn allerdings die Aufspaltung einer geschlossenen Arbeit in zwei, zudem noch in verschiedenen Verlagen publizierte Bücher, zumal sich dadurch manche Wiederholungen nicht vermeiden ließen (z.B. die Brief-Übersicht S. 217-235). Wie dem auch sei, die Benutzer müssen diese (nicht zuletzt auch kostspielige!) Unbequemlichkeit wohl oder übel in Kauf nehmen, werden dafür aber auch mit einer quellennahen Studie belohnt.

Masers Arbeit besteht aus zwei Teilen: Der erste behandelt die verschie-

denen Felder des sozialen Wirkens von Kottwitz, der zweite bemüht sich um die geschichtliche Einordnung dessen zwischen, wie der Untertitel bereits besagt, 'Aufklärung und Erweckungsbewegung'. Die Analyse der 'Berathung der Armuth' in Berlin und Schlesien beginnt mit dem umfangreichsten Kapitel der Arbeit, dem über die Berliner Freiwillige Beschäftigungsanstalt (S. 13-65). Detailreich bis in die Auflistung von Legaten und Stiftungsvermögen beschreibt Maser die Entwicklung dieses 1807 von Kottwitz begründeten Werkes. Immer wieder wird dabei ausführlich aus Quellen verschiedenster Art zitiert (mitunter sehr extensiv, vgl. etwa S. 36-59), so daß der Leser sich selbst einen Eindruck verschaffen kann. Die geistliche Versorgung der Anstaltsbewohner (1820 immerhin 810 Personen; vgl. S. 28f) bestand aus einer täglichen Abendandacht, die Kottwitz nach der Form der Brüdergemeinde gestaltete, und zwei Erbauungsstunden pro Woche. Von diesen gibt es einige Berichte, allerdings keine Nachrichten darüber, wie denn die eigentlichen Adressaten darauf reagierten. Zu Recht bemerkt Maser, daß es sich dabei kaum um Massenveranstaltungen gehandelt haben dürfte, sondern in erster Linie um Erbauungsstunden der Besucher der Anstalt, die "das dortige Milieu auch als eine Art 'Kulisse' genossen" (S. 35). Damit wird deutlich, daß Kottwitz seine sozialen Einrichtungen keineswegs als Vehikel der Evangelisation ansah.

Knapper werden die Anstalten in Schlesien behandelt, die nur wenig an den dramatischen, sich im Weber-Aufstand von 1844 entladenden gesellschaftlich-ökonomischen Verhältnissen zu ändern vermochten (S. 67-88). Es folgt die Beschreibung von Kottwitz' Wirken in den Berliner Vorstädten (S. 89-115), die sich mit den Berichten von der Gründung der Vorstadtgemeinden und der aus dem Kottwitz-Kreis entstandenen Armen-Frei-Schule als Teil der Berliner Kirchengeschichte des frühen 19. Jahrhunderts präsentiert. Die letzten beiden Abschnitte sind dem Berliner Verein für die Besserung der Strafgefangenen und den Bemühungen um eine Gefängnisreform (S. 117-134) sowie Kottwitz' Haltung zum Problem der Kinderarbeit in den Fabriken (S. 135-149) gewidmet. Auch hier entwirft Maser durch die geschickte Verknüpfung von Zitaten aus der Primärüberlieferung, Quellenreferat und Analyse ein lebendiges Bild der Zeit.

Der zweite Teil des Buches bemüht sich unter der Überschrift 'Kottwitz' soziales Wirken zwischen Aufklärung und Erweckungsbewegung' (S. 151-200) nach der breiten Schilderung der praktischen Wirksamkeit des Barons um deren theoretische Basis. Freilich muß Maser sogleich darauf hinweisen, daß Kottwitz selbst "nicht viel von theoretischen Erörterungen gehalten (habe), wenn der Praxisbezug fehlte" (S. 151). Auch seine Briefe haben hier begrenzten Aussagewert. Gleichwohl, so die Über-

zeugung des Autors, lassen die Gelegenheitsschriften des Barons "zu sozialen Problemen doch die Grundanschauungen erkennen, von denen er sich leiten ließ" (S. 152). Dementsprechend ist Masers Analyse wie sein gesamtes Werk quellengesättigt und läßt vor allem Kottwitz selbst oft zu Wort kommen. Nur ist leider der Ertrag von dessen Äußerungen recht unterschiedlich. Methodisch erweist sich als mißlich, daß die Frömmigkeitshaltung des Barons hier ausgespart blieb und durch die Zweiteilung von Masers Werk gleichsam die Ganzheit der Person in einen geistlichen und einen sozialen Part gespalten wurde. Denn wenn es auch sicher zutreffend ist, daß Kottwitz' Frömmigkeit eher Zinzendorfscher Prägung war und sein praktisches Wirken von der Aufklärung geprägt wurde, so bleibt doch die Frage berechtigt, ob sich beide Bereiche tatsächlich so trennen lassen. Wie dem auch sei, Maser kommt zu einem klaren Ergebnis: "Der soziale Impetus von Kottwitz stammt nicht aus der Erweckungsbewegung, sondern aus der Aufklärung" (S. 175), und dies trotz seiner mitunter scharfen Kritik an Aufklärung und Rationalismus (vgl. S. 154).

Deutlich wird diese Haltung etwa an der Einschätzung der Armut durch Kottwitz. Er sah sie ohne jede moralische Wertung, betonte aber deutlich ihre negativen gesellschaftlichen und individuellen Folgen (S. 152). Eine Lösung suchte er nicht in der grundsätzlichen Veränderung der Verhältnisse, sondern in, modern gesprochen, 'Hilfe zur Selbsthilfe' (S. 157), wie sie in den Beschäftigungsanstalten konkret wurde. Dies verstand Kottwitz als 'Berathung der Armuth', was "nicht christlich, sondern mit allgemeinen humanitären Wendungen begründet" wird (S. 161). Hier liegt ein zentrales Ergebnis der Studien von Maser: "Daß der 'fromme Baron' auf sozialem Gebiet so ohne jeden Bezug auf christlichen Glauben, Kirche und Gemeinde argumentiert hat, ist bisher entweder übergangen oder falsch dargestellt worden" (S. 162).

Da die Quellen eine solche Verbindung nicht bestätigen und Kottwitz demzufolge nicht im Sinne der Inneren Mission beschrieben werden kann, muß Maser andere Vorbilder ausmachen. Er erblickt sie in der Freimaurerei und in der 1788 in Hamburg gegründeten Armenanstalt des späteren Reichsfreiherrn Caspar von Voght. Die Freimaurer hatten "ihm den Blick für die sittliche Verpflichtung zur Fürsorge an den Mitmenschen geöffnet" und die praktische Umsetzung im Geiste der Aufklärung konnte Kottwitz in Hamburg studieren (S. 164). Diese Zusammenhänge wirken überzeugend, obwohl Maser dafür keine direkten Belege beibringen kann. Zur Abstützung referiert er eingehend 'grundlegende Ideen der Aufklärung zur Armenfürsorge' (S. 165-175), was die enge Verbindung zwischen Kottwitz und dem aufklärerischen Denken im Detail beweisen soll. Als

zentrales Argument wird das Verständnis der Arbeit als 'Bestimmung des Menschen' angeführt (S. 169f). Um nun die Verbindung zu Kottwitz' Frömmigkeit herzustellen, stützt Maser dies durch die Bemerkung: "Nirgendwo ist das aufklärerische Ideal von der Arbeit als wahrer 'Bestimmung des Menschen' konsequenter in die Tat umgesetzt und zur Grundlage des Zusammenlebens gemacht worden als in der Brüdergemeine" (S. 178). Diese Kombination klingt durchaus einleuchtend, indes sind auch andere denkbar. "Arbeit als Grundlage der Kultur" (S. 169) ist ja nicht eine Erfindung der Aufklärung, sie hat schon das Denken des frühmittelalterlichen Mönchtums bestimmt, das dadurch zu einer Vermittlerin des spätantiken Kulturerbes in Europa werden konnte. Mag diese Verbindung für die Zeit von Kottwitz auch zu weit hergeholt erscheinen, so ist zumindest für Zinzendorf eher an das Leben der urchristlichen Gemeinde zu denken. Erwägbar wären auch Verbindungen zu den Überlegungen zur Armenfürsorge bei Spener (vgl. Willi Grün, *Speners soziale Leistungen und Gedanken* [Würzburg, 1934]) und bei Francke (in dem sogenannten *Großen Aufsatz*). Es sind demnach noch andere Traditionslinien denkbar, die die soziale Haltung des Barons hätten beeinflussen können. Unbestritten bleibt, daß er dann im Zeitalter von Restauration und Erweckungsbewegung mit seiner Behandlung des Armenproblems eher am Rande stand. Das gilt auch für den von Maser präzise herausgearbeiteten Unterschied zu dem Wirken eines Johann Hinrich Wichern: "Kottwitz dachte vom einzelnen Menschen her, der als Sünder Begnadigung erfährt und diese Erfahrung in den Konventikeln derjenigen pflegt, die mit ihm die gleiche Erfahrung teilen. Wichern war im Gegensatz dazu auf die Kirche orientiert, die als *communio sanctorum* Volkskirche ist. Als Volkskirche ist sie es dem ganzen Volk mit allen seinen Ständen schuldig, das Evangelium zu verkündigen. Kottwitz praktizierte eine - allerdings weitausgreifende und erstaunlich gut organisierte - Einzelseelsorge, Wichern wollte Volksmission in der Gestalt der Inneren Mission" (S. 188f, vgl. 196). Die Kottwitz oft nachgesagte Kombination von missionarischer und sozialer Arbeit begegnet also erst bei Wichern. Der schlesische Baron dagegen vertrat die Ansicht, "daß die Heilung der sozialen Schäden erfolgen müsse, bevor man sich auch an die der geistlichen wagen könne" (S. 197). Hinter seinem rational fundierten und realitätsbezogenen sozialen Handeln stand freilich, wie Masers Arbeit treffend deutlich macht, die Überzeugung persönlicher Glaubenserfahrung.

Lutz E. v. Padberg

Johann Jakob Rambach: Leben - Briefe - Schriften. Hg. Ulrich Bister und Martin Zeim. Gießen: TVG Brunnen, 1993. 144 S., DM 19,80.

Während jeder die großen Namen der ersten Generation des Pietismus (Spener, Francke, Zinzendorf) kennt, ist der Name Johann Jakob Rambachs, des zweifellos prominentesten Vertreters der zweiten Generation des Hallenser Pietismus und vielleicht berühmtesten Theologen seiner Zeit, bisher nur wenigen bekannt. Manche kennen noch seine Lieder (u.a. "Ich bin getauft auf Deinen Namen" / "Der Herr ist gut, in dessen Dienst wir stehn"). Aber daß er sowohl die maßgebliche Hermeneutik als auch Homiletik und Katechetik des Pietismus verfaßt hat, als gründlicher Exeget hervortrat, zu Lebzeiten 65 Bücher und eine Reihe von Aufsätzen verfaßt sowie 51 Schriften herausgegeben hat und nach seinem Tod noch 54 seiner Abhandlungen postum herausgegeben wurden, wissen die wenigsten. Von der theologischen Wissenschaft ist er bis heute noch kaum entdeckt. Es ist nicht zu begreifen, daß über diesen bedeutenden Theologen bisher lediglich eine Handvoll Abhandlungen erschienen sind: 1911 eine erste Untersuchung seiner Homiletik von Martin Schian; 1952 die unveröffentlichte Heidelberger Dissertation von Paul Herbers über seine Hermeneutik; 1975 die unveröffentlichte Münsteraner Dissertation von Karl Lischka über seine *Praecepta Homiletica*; ein Kapitel in der Studie von Rüdiger Mack über Pietismus und Frühaufklärung aus dem Jahr 1984; dazu zwei Aufsätze von Heinrich Steitz (JHKV, 36/1985, S. 51-80) und Klaus Wetzels (FTA-Reihe, Bd. 5, S. 7-35). Zu nennen ist noch die verdienstvolle biographische Skizze zu Rambach von Ulrich Bister im Deutschen Pfarrerkalender 1993. Das war's.

Am 24. Februar 1993 wäre Rambach 300 Jahre alt geworden. Aus Anlaß dieses Jubiläums erscheint der vorliegende Band als Festschrift. Er enthält nach einer Einführung von U. Bister (S. 7-8) zunächst eine kurzgefaßte Biographie Rambachs von Martin Zeim (S. 9-19), in der die Zeit in Halle (und Jena) und dann - besonders detailliert - seine letzten vier Jahre in Gießen nachgezeichnet werden. Hochinteressant sind anschließend die von Martin Zeim herausgegebenen Briefe Rambachs aus der Gießener Zeit, die er aus dem bisher vollständig unveröffentlichten Konvolut nachgelassener Briefe Rambachs im Archiv der Francke'schen Stiftungen in Halle ausgewählt, transskribiert und - soweit in Latein - übersetzt hat (S. 20-44). Die Briefe geben aufschlußreiche Einblicke in Vorgänge an den beiden damals wichtigsten pietistisch beeinflussten Fakultäten Gießen und Halle. Im übrigen wird in diesem Zusammenhang im einzelnen dokumentiert, welche Briefe und sonstigen Dokumente Rambachs aus seiner

Gießener Zeit, außer den abgedruckten Briefen, im Archiv der Francke'schen Stiftungen sonst noch eingesehen wurden. S. 45/46 findet sich ein Foto und eine Transskription der Grabinschrift Rambachs. S. 47-70 haben die Herausgeber - im wesentliche unverändert - den Beitrag von Rüdiger Mack über Johann Jakob Rambach in Gießen aus dem Jahr 1984 abgedruckt. Wie im übrigen seine ganze damalige Studie enthält er detaillierte Einblicke in die von den Pietisten zu ihren Gunsten genutzte Gießener Fakultätspolitik des Darmstädter Hofes und in das geistliche Wirken Rambachs in einem für ihn in Gießen viel schwierigeren Umfeld, als er es zuvor in Halle vorgefunden hatte. Trotzdem ergeben sich bei diesem Kapitel viele Überschneidungen mit den o.g. Beiträgen von M. Zeim. Glücklicher wäre es wohl gewesen, wenn Zeim einige zusätzliche Forschungsergebnisse Macks aufgegriffen hätte, und statt des genannten Wiederabdrucks ein Originalbeitrag zu wesentlichen theologischen Aspekten des Lebenswerkes Rambachs veröffentlicht worden wäre. Gerade in dieser Hinsicht müßten nämlich Anregungen für die weitere Forschung erfolgen.

Von überaus großem Wert für die - hoffentlich einsetzende - künftige Rambach-Forschung ist allerdings die detaillierte Bibliographie der Erstausgaben sämtlicher Schriften Rambachs, die Ulrich Bister auf den Seiten 72-143 (!) zusammengetragen hat. Aufgrund von Autopsie werden die Titel vollständig und exakt wiedergegeben einschließlich der Fundorte in öffentlichen Bibliotheken und privaten Sammlungen im In- und Ausland. An Umfang und Genauigkeit übertrifft diese bibliographische Arbeit Bisters bei weitem das Verzeichnis von Friedrich Wilhem Strieder in der "Grundlage zu einer Hessischen Gelehrten und Schriftsteller Geschichte", Bd. 11 (S. 186-218), aus dem Jahr 1797.

Man kann dem Werk nur wünschen, daß es dazu beiträgt, die längst überfällige Forschungsarbeit zu Leben und Werk Johann Jakob Rambachs in Gang zu setzen.

Helge Stadelmann

Iain Murray. *C.H. Spurgeon - wie ihn keiner kennt: Zum 100. Todestag des Fürsten der Prediger*. Reformatorische Paperbacks, 1. Hg. H.C. Beese. Hamburg: Reformatorischer Verlag H.C. Beese, 1992 (zuerst engl. 1966). 253 S., DM 18,--.

Iain Murrays schon 1966 in englischer Sprache veröffentlichtes Werk *The Forgotten Spurgeon* liegt nun auch in deutscher Sprache vor. Es stellt in

jeder Hinsicht ein außergewöhnliches Buch dar, denn der weltbekannte Baptist aus England wird hier einmal von einer ganz anderen Seite beleuchtet. Im Mittelpunkt steht nicht der Prediger und Evangelist, sondern der Theologie Spurgeon: genauer der "letzte Puritaner".

Anhand der drei großen theologischen Kontroversen im Leben Spurgeons werden die Hauptlinien seiner Theologie herausgearbeitet. Es handelte sich dabei zunächst um den Streit mit den Arminianern und Hypercalvinisten in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts. Dann um die Taufwiedergeburtstheorie und das Verhältnis Spurgeons gegenüber dem Puseyismus und der anglikanischen Staatskirche. Die dritte Kontroverse überschattete die letzten Lebensjahre des Predigers: in der Down-Grade-Kontroverse ging es um die Glaubwürdigkeit der Bibel und um die Frage nach der Absonderung von liberalen Predigern. Spurgeon zog damals die Konsequenzen und trat aus dem Baptistenbund aus. Murray will so den "wahren Spurgeon" herausstellen, der sowohl in den ersten Jahren wie auch am Ende seines Lebens mehr Feinde als Freunde hatte. Er war nicht nur ein brillanter Prediger, sondern vor allen Dingen ein kompromißloser Dogmatiker. Seine Botschaften fußten auf einem eindeutigen Fundament, dem Calvinismus. Ohne die Kenntnisse dieses Hintergrundes kann man Spurgeon auch als Prediger nicht verstehen. Im Kampf gegen den Arminianismus mit der Lehre vom freien Willen und dem öffentlichen Entscheidungsauftrag betonte er die Prädestinationslehre, die Wiedergeburt und die Überzeugung, daß selbst der Glaube eine freie Gabe Gottes sei.

Murrays Blickwinkel ist aus mehreren Gründen außergewöhnlich: zum einen stellt er mit dieser Biographie kritische Fragen an die Theologielogik der evangelikalen Gemeinden. Sein Werk rührt an dogmatische Fragen, die heute bei Evangelikalen kaum noch diskutiert werden. Tatsächlich hat man sich in der Frage nach dem Verhältnis von Prädestination und freiem Willen auf einen Kompromiß geeinigt, der zu einer einschläfernden dogmatischen Ruhe geführt hat. In seiner Kritik weiß sich Murray im Einklang mit Spurgeon, der jeden Appell an den freien Willen des Menschen mit scharfen Worten geißeln konnte. Verkündigung ohne ein theologisches Fundament war für Spurgeon undenkbar und letztlich gefährlich. Wo liegen heute die Fundamente evangelikalen Glaubens? - eine Frage, die Murray mit voller Berechtigung stellt.

Außergewöhnlich, daß dieses Buch auch nicht vor "heiligen Kühen" zurückschreckt. Evangelikale Evangelisationsmethoden wie das "Nach-vorne-Kommen", die "Nachversammlungen" und der Entscheidungsauftrag werden offen und ungeschminkt anhand von Spurgeonzitaten kritisiert. Sätze wie: "Öffne dein Herz für Jesus" werden als arminianische Irrläufer

deklariert. Spurgeon sah in der gnädigen Wiedergeburt durch Gott die Voraussetzung, daß der Mensch sich überhaupt bekehren könne. Gottes Vorherbestimmung und Gnade seien alleiniger Grund des Heils. Glaube dürfe nicht als eine menschliche Leistung verstanden werden, sondern sei ein Geschenk Gottes an den Menschen. Daran wird deutlich, daß der heutige Evangelikalismus den berühmten Spurgeon vielfach zu Unrecht als seinen Gewährsmann betrachtet.

Trotz dieser hilfreichen und aufrüttelnden Korrekturen des landläufigen Spurgeonbildes bleiben manche Ungereimtheiten. Murrays Biographie dient bewußt einem funktionalen Interesse. Fragwürdig erscheint dem Rezensenten z.B. die mehrfach angedeutete Tatsache, daß Spurgeon (und auch Murray) einfach Calvinismus mit Puritanismus gleichsetzte und damit die bedeutenden Unterschiede zwischen beiden Systemen übersah. Hilfreich wäre auch eine Untersuchung des Bundesgedankens und des Separatismus bei Spurgeon gewesen, denn hier liegen entscheidende Weichenstellungen für sein Verhalten gegenüber den theologischen Gegnern. Eigentümlich die offene Ablehnung der amerikanischen Evangelisationsmethoden eines Moody und Sankey, die nach Murray für den Niedergang des Calvinismus in England verantwortlich waren. Fatal sogar die Tendenz, die Begriffe "orthodox" und "calvinistisch" synonym zu verwenden (z.B. S. 173). Und nach Murray habe allein der Arminianismus die Evangelikalen Englands für die Ansichten der Bibelkritik geöffnet - eine gewagte und unbelegte Verallgemeinerung (S. 189). Bedenklich auch die Überzeugung des Autors, daß allein der Calvinismus von "keiner Irrlehre überlistet werden kann" (S. 204). Die Kontroversen in den reformierten Kirchen Hollands belegen doch zur Genüge, daß auch in diesen Kreisen die Bibelkritik eindringen kann.

Eine völlige Fehlinterpretation liegt zudem im Verdammungsurteil des Autors über Spurgeons selbstgewählten Nachfolger am *Metropolitan Tabernacle* vor: Arthur T. Perison war kein treuer Puritaner, deshalb nach Murray für den Dienst ungeeignet und für das Erbe zerstörerisch, obwohl er von Spurgeon selbst zum Nachfolger bestimmt wurde. Außerdem führte er den "Seelsorgeraum" ein (S. 213). Anstößig erscheinen auch die Gesangseinlagen von Ira Sankey bei einer späteren Veranstaltung im Tabernacle. Der Verrat an Spurgeons Erbe soll dann nach Murray durch die Ernennung von Amzi Clarence Dixon zum Pastor der Gemeinde seinen Höhepunkt erreicht haben. Die Gemeinde erlag damit "vollends dem Ansturm des amerikanischen Fundamentalismus". Der Autor übersieht dabei, daß gerade dieser amerikanische Fundamentalismus in weiten Teilen durch die Princeton-Theologie streng calvinistisch war. Und A.C. Dixon

war kein anderer als der Herausgeber der Schriftenreihe *The Fundamentals*, die als ein entscheidendes Bollwerk gegen den Liberalismus galt. Der Autor aber geht davon aus: Fundamentalismus, Heiligungsbewegung, Scofield Bibel und neuerer Evangelikalismus waren nicht reformiert und sind deshalb abzulehnen (S. 231f). Murray versteigt sich sogar zu dem ungeheuerlichen Satz, daß der Fundamentalismus eine Generation Evangelikaler hervorgebracht habe, die "ohne Ehrfurcht vor Gott waren". Bei all diesen Aussagen wird deutlich, daß nicht die Bibelfrage, sondern die Stellung zum Calvinismus bzw. zu Äußerlichkeiten (Gesang, Einführung eines Konzertflügels S. 218) bei Murray zum Schibboleth des Glaubens gemacht wird. Sicher kann er sich dabei in mancher Hinsicht auf Spurgeon berufen, aber die wilden Beschuldigungen sollte der Autor mit der Bibel begründen, anstatt mit dem Hinweis auf die heilige Tradition der Puritaner. Und eine tiefere Kenntnis des (reformierten) amerikanischen Fundamentalismus scheint Murray nicht zu haben.

Undeutlich bleiben in der Darstellung leider die Debatte um den Puseyismus und die Taufwiedergeburt sowie Spurgeons Austritt aus der Evangelischen Allianz, der nur kurz angedeutet wird (S. 135). Überhaupt wird die Frage nach Spurgeons Übertritt zu den Baptisten nicht behandelt. Eine vertiefte Analyse seines Taufverständnisses und seiner Überzeugung von der Gewissensfreiheit hätte den Autor hier zu differenzierten Kenntnissen geführt - aber Murray gibt offen zu, daß er gerade an dieser Stelle nicht mit Spurgeon gehen kann (und wohl auch nicht wollte). Obwohl der Vorwurf der "Dickköpfigkeit" an Spurgeon von Murray mehrfach vehement zurückgewiesen wird, kann man ihn m.E. nicht völlig davon freisprechen. Sicherlich ist im Evangelikalismus eine Tendenz zur Harmonie und zum Ausgleich von Kontroversen vorherrschend, aber Uneinigkeit ist ebensowenig ein Beweis für Orthodoxie wie brüderliche Eintracht. Daß Spurgeon am Ende seines Lebens wieder genauso isoliert dastand wie am Anfang, dokumentiert nicht unbedingt nur seine Kompromißlosigkeit, sondern auch eine gewisse Unfähigkeit zur Kooperation. Die feste Überzeugung von einer biblischen Lehre gedeiht selten gut, wenn sie mit einer unversöhnlichen Härte gepaart ist.

Leider fehlen in der Übersetzung auch Hinweise auf deutschsprachige Quellen. So wurden z.B. die wichtigsten Artikel Spurgeons zur "Down-Grade-Affäre" schon 1888 von E. Spliedt auch in deutscher Sprache vorgelegt (*Spurgeon's Austritt und das Tadelsvotum des Rates der "Baptist Union"*, Bonn: Joh. Schergens). Hinzuweisen wäre ergänzend noch auf Peter Spangenberg, *Theologie und Glaube bei Spurgeon* (Gütersloh: Mohn, 1969) und C.A. van der Sluijs, *Charles Haddon Spurgeon een*

Baptist tussen Hypercalvinisme en Modernisme (Diss. Kampen, 1987), der den calvinistischen Zug Spurgeons deutlich herausarbeitet.

Stephan Holthaus

Klaus vom Orde. *Carl Mez: Ein Unternehmer in Industrie, Politik und Kirche*. TVG- Monographien und Studienbücher. Gießen: Brunnen, 1992. 324 S., DM 48,--.

Fast alle wichtigen Strömungen des 19. Jahrhunderts einschließlich der Erweckungsbewegung verdichten sich biographisch in der Unternehmerpersönlichkeit Carl Mez (1808-1877) - das Interesse an ihr ist mehr als berechtigt. Stand der erfolgreiche Industrielle aus Freiburg im Breisgau/Baden anfangs unter dem prägenden Einfluß eines von dem Gedankengut der Französischen Revolution bestimmten Liberalismus, so ist Mez in der zweiten Hälfte seines Lebens einer der maßgeblichen Träger der Erweckungsbewegung in Baden. Als Geschäftsmann mit internationalen Betriebserfahrungen (Italien, Türkei, Ungarn, USA) war er von 1844 bis 1849 Abgeordneter der badischen Volksvertretung und 1848/49 Mitglied der Nationalversammlung in der Frankfurter Paulskirche. Dort vertrat der fraktionslose Abgeordnete eine schöpfungstheologisch begründete sozialistische Position, von der her er bei Abstimmungen fast immer auf Seiten der radikal-linken Fraktion stand. Den Umzug der linkslastigen Rumpfversammlung von Frankfurt nach Stuttgart trug der sozial denkende liberale Unternehmer Mez noch überzeugt mit, die Trennung von den Sozialisten ergab sich jedoch mit dem badischen Aufstand. Nach diesen Ereignissen nimmt das Engagement von Mez durch seine Freundschaft mit Christian F. Spittler in dessen Einrichtungen zu. Wegen seiner Geschäftserfahrungen in der Türkei ist Mez u.a. leitend bei den Überlegungen zur Chrischona-Mission in Jerusalem und Ägypten beteiligt.

Klaus vom Orde ist in seiner kirchengeschichtlichen Marburger Dissertation der Frage nachgegangen, inwiefern Mez die Herausforderungen der Industrialisierung und der politischen Umbrüche als Persönlichkeit der badischen Erweckung bewältigt hat. In sieben Hauptteilen wird das vielfältige Wirken von Mez entfaltet. Einleitend wird die unternehmerische Entwicklung dargestellt (38 Seiten), es folgt im 2. Hauptteil (117 Seiten) eine detaillierte Darstellung der politischen Wirksamkeit, insbesondere in den Umbruchsjahren 1848/49. Im 3. Hauptteil beschreibt vom Orde die sozialreformerischen Ansätze in den Mez'schen Fabriken, in denen sich die christlich motivierte sozialpolitische Einstellung von Mez bewähren will

(33 Seiten). Der 4. und 5. Hauptteil beschreiben dann Mez' Engagement im Rahmen der Erweckungsbewegung (34 Seiten) und der badischen Landeskirche (37 Seiten). Die beiden Schlußkapitel bringen eine zusammenfassende theologische Charakterisierung (6 Seiten) und eine Gesamtwürdigung der Arbeit von Mez (5 Seiten).

Dabei erkennt vom Orde, daß die entscheidenden Motivationen zu den sozial flankierenden Maßnahmen der Mez'schen Betriebe nicht erst durch die Begegnung mit der Erweckung bestimmt waren. Die Maßnahmen zur Arbeitsbeschaffung für die verarmten Landregionen, die von ihm initiierte Krankenkasse und Altersvorsorge für Firmenangehörige, die Betriebssparkasse zur Ermöglichung von Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand, die seinerzeit vorbildliche Wohnraumfürsorge insbesondere für die weiblichen Arbeitnehmer, die Ablehnung von Kinderarbeit und das Engagement zur Allgemeinbildung der Proletarier entsprangen zwar einer schöpfungstheologischen Grundüberzeugung, sind bei Mez aber bereits in einer Zeit vor der intensiven Begegnung mit der Erweckung vorhanden. Zwar gab es seitens der Erweckungskreise auch unterstützende Impulse - wie etwa die Einrichtung einer "Bundesfabrik" unter der Trägerschaft der Pilgermission St. Chrischona, bei der die Arbeitnehmer gleichzeitig Kleinaktionäre waren, jedoch sieht vom Orde das politische Engagement von Mez um das Wohl der Menschen durch eine verengte Anthropologie in der Erweckungsfrömmigkeit auch eingeschränkt.

Aus der wissenschaftlichen Orientierung der Ausarbeitung ergibt sich eine detailreiche Darstellung, die allerdings die flüssige Lesbarkeit phasenweise beeinträchtigt. Auch setzt die Argumentation oft Vertrautheit mit den Ereignissen und Personen der Frankfurter Paulskirche bzw. der badischen Landes- und Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts voraus. Es spricht für den Verlag, diese Untersuchung zur Sozial-, Kirchen- und Erweckungsgeschichte trotzdem einer breiteren Leserschaft zur Verfügung zu stellen. Dem Autor ist zu danken, den Zugang zu dieser vielseitigen Gestalt der Erweckung trotz kritischer Quellenlage erschlossen zu haben.

Herbert H. Klement

Werner Raupp. *Gelebter Glaube: Erfahrungen und Lebenszeugnisse aus unserem Land. Ein Lesebuch.* Metzingen: Ernst Franz-Verlag, 1993. 397 S., 80 Abb. DM 35,--.

Bei diesem Buch handelt es sich um eine mit spürbarer innerer Anteilnahme zusammengestellte Anthologie zur Geschichte der Frömmigkeit in

Württemberg, die zum Lesen und Nachsinnen einladen möchte. In der Tat vermag dieses Land auf eine ganze Reihe von Glaubenszeugen zurückzublicken, die ihm aufgrund glücklicher historischer Entwicklungen eine bis in die Gegenwart reichende Prägung gegeben haben. Deshalb ist es zutreffend, wenn Werner Raupp in seinem Vorwort betont: "Württemberg ist nicht nur das Land der Dichter und Denker, sondern auch die Heimat von Menschen, die im Vertrauen auf Gott und sein Wort gelebt haben. Hier ist der Glaube tiefer in das Herz des Volkes gedungen als anderswo und hat bis heute weithin sichtbare Spuren hinterlassen. Es lohnt sich, den Zeugnissen dieses Glaubens aus der Vergangenheit nachzugehen, sie aufzunehmen und zu bedenken. Oft führen sie uns hinein in eine fremdartig anmutende, vergangene Welt - und zugleich sind sie oft unerwartet zeitlos, gültig auch für heute" (S. 9).

In fünfzehn Abschnitten werden annähernd fünfzig Persönlichkeiten und Gemeinschaften vorgestellt. Gegliedert sind sie nach den großen Abschnitten der kirchengeschichtlichen Entwicklung, der Reformation (Johannes Brenz, Ambrosius Blarer, Matthäus Alber, Herzog Christoph und Jakob Andrea), dem Beginn der Neuzeit (Johann Valentin Magdalena Sibylla, Beata Sturm, Johann Albrecht Bengel, Friedrich Christoph Oetinger, Philipp Matthäus Hahn, Georg Konrad Rieger, Philipp Friedrich Hiller, Johann Jakob Moser, Johann Friedrich Flattich, Johann Martin Mack, Gottlieb Friedrich Machtholf, Georg Friedrich Christoph Härlin, Wilhelm Ludwig Hosch, Familie Kullen, Michael-Hahn'sche Gemeinschaft, Preziger Gemeinschaft, Brüdergemeinden Korntal und Wilhelmsdorf), der Erweckungsbewegung (Christian Adam Dann, Ludwig Hofacker, Albert Knapp, Christian Gottlob Barth, Johann Christoph Blumhardt, Samuel Hebich, Johann Ludwig Krapf, Friedrich Autenrieth, Christian Heinrich Zeller, Tobias Heinrich Lotter, Gustav Werner, Wilhelmine Canz, Beate Paulus, D'Annemrei von Weil, Schulmeister Klett und D'Bas'Schmiede) und dem 20. Jahrhundert (Theophil Wurm, Julius von Jan, Otto und Gertrud Mörike, Karl Hartenstein und Martin Haug).

Auch wenn sich in den Quellenzitaten etliche überschwenglich gestimmte Passagen finden, so betont Raupp doch ausdrücklich, keine "Kirchengeschichte als Heiligenlegende auf Goldgrund malen" zu wollen. Vielmehr will er die "Geschichte eines stetigen, alltäglichen Kampfes erzählen, in dem es gilt, beides zu vereinigen: den Himmel und die Erde, den Glauben und die dienende Liebe" (S. 9). Dabei geht Raupp so vor, daß er nach wenigen einleitenden Worten (durch Kursivsatz abgesetzt) zu der jeweiligen Person meist kurze Abschnitte aus unterschiedlichen Quellen zusammenstellt. Dabei handelt es sich teils um Selbstzeugnisse (auto-

biographische Berichte, Briefe, Tagebücher, Predigten, Lieder), teils um Sekundärschrifttum (biographische Darstellungen, Chroniken, Anekdoten, legendenhafte Erzählungen). Die Kombination solch heterogenen Quellenmaterials in einem Werk, das ausdrücklich "keine wissenschaftliche Ausgabe sein will" (S. 10), ist gewiß legitim. Mißlich ist allerdings, daß die Gattungen nicht rasch erkennbar sind, zumal jeder Quellenachweis fehlt. Das ist in diesem so liebevoll zusammengestellten und sorgfältig edierten Buch ein echtes Manko, nicht nur aus Gründen der Einschätzbarkeit des gebotenen Materials, sondern auch weil man manchen Text gerne in ausführlicherer Fassung lesen würde. Ein selbst neueste Arbeiten anführendes Quellen- und Literaturverzeichnis ist der Sammlung zwar beigegeben (S. 381-396), den Zitaten aber nicht direkt zugeordnet. So ist der Leser angewiesen auf die Deutungsmuster der ihm präsentierten Texte, was mitunter zu beschränkter Wirklichkeitswahrnehmung und der Gefahr hagiographischer Sicht führen könnte. So zitiert Raupp in der Bibliographie S. 387 zwar Martin Weyer-Menkhoffs wichtiges Buch zu Oetinger (*Christus, das Heil der Natur: Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers* [Göttingen, 1990]; dazu JET 5 [1991], S. 262-265), der doch akribisch die Behauptung, Oetinger habe auch Verstorbenen das Evangelium gepredigt, zurückgewiesen hat (dort S. 186ff). Andererseits trägt er aber zur Erhaltung dieser Legende bei, indem er eine diese fördernde Sekundärquelle zitiert (S. 120f).

Solche Einschränkungen ändern freilich nichts an dem positiven Gesamteindruck. Man muß Raupps Anthologie eben als das benutzen, was sie sein will: ein Lesebuch über Erfahrungen und Lebenszeugnis aus der württembergischen Frömmigkeitsgeschichte.

Lutz E. v. Padberg

Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder. *Juden, Christen, Deutsche: 1933-1945*. Band 2: *1935 bis 1938*. Teil 1, Calwer Taschenbibliothek, 9. Stuttgart: Calwer, 1992. 457 S., zahlreiche Abb. DM 34,--.

Der vorliegende Teilband 2/1 (nach Redaktionsschluß ist auch Band 2/2 erschienen) der auf vier Bände angelegten Dokumentation von Thierfelder und Röhm beinhaltet wieder alle Vorzüge des schon rezensierten ersten Bandes (vgl. JET 6 [1992], S. 224f). Der Teilband beschreibt unter dem Stichwort "entrechtet" die Reaktionen der Bekennenden Kirche auf die Judenpolitik der Nazis am Beispiel von Einzelschicksalen im Zeitraum von September 1935 bis November 1938. In den Text eingestreute Bilder und

Dokumente geben eine anschauliche Einführung in Theorie und Praxis der Judenverfolgung im "Dritten Reich".

Auch in diesem Band wird deutlich, wie schwer sich die Kirche mit einer Antwort auf die Entrechtung der Juden und Judenchristen tat. Innerhalb der Bekennenden Kirche ist es in dieser Zeit nicht zu einer klaren und deutlichen Stellungnahme gekommen. Die antijüdische Gesetzgebung bezog auch die 100.000 getauften Juden in der Kirche mit ein, so daß diese eigentlich zur Stellungnahme herausgefordert war. Trotz der eindrucklichen Berichte von Marga Meusel kam aber die Preußensynode von Berlin-Steglitz im September 1935 nicht zu einer klaren Absage an die Nürnberger Rassengesetze. Selbst Martin Niemöller befürchtete in diesen Jahren eine jüdische "Überfremdung" der Kirchenämter. Obwohl man die Übernahme des Arierparagraphen für die Kirche bis zuletzt ablehnte, kam es in der Praxis doch zur Pensionierung der meisten judenchristlichen Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiter. Die Verweigerung der Taufe und die Bildung von judenchristlichen Gemeinden wurde diskutiert. Der Theologische Ausschuß der zweiten Vorläufigen Kirchenleitung formulierte zwar 1936 eine Denkschrift an Hitler gegen den Rassismus und gegen jeden "Judenhaß", durch eine Indiskretion wurde dieses Dokument jedoch vor der offiziellen Bekanntwerdung in der *Herald Tribune* veröffentlicht. Hitler selbst hat es wahrscheinlich nie zu Gesicht bekommen. An die Gemeinden wurde nur ein stark gekürzter Text verteilt, der die Judenfrage nicht mehr enthielt.

Auch die Spaltung der Bekennenden Kirche war mitverantwortlich für die Lähmung der judenfreundlichen Hilfsinitiativen. Die staatlichen Repressalien reichten bis in die Schulen, Kindergärten und Friedhöfe. Röhm und Thierfelder untersuchen auch die Folgen der Judengesetze in den schulischen Lehrplänen, der Kirchenmusik und im Konfirmandenunterricht. Erschütternd ist es, von der Mitarbeit Gerhard Kittels aus Tübingen im rassistischen *Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands* zu lesen. Die Pfarrämter wurden zudem von den Nazis als "Sippenforschungsinstitute" mißbraucht, weil hier die Tauf- und Kirchenbücher vor 1876 über nichtarische Linien Auskunft geben konnten.

Interessant bleiben auch diesmal die kleinen Neuheiten, über die der Band informiert. So soll der deutsche CVJM unter Arnold Dannemann auf Veranlassung des Reichssportführers seine Kontakte nach Amerika eingesetzt haben, um den Boykott der Amerikaner an den Olympischen Spielen zu verhindern (S. 25f). Und das Tübinger Stift forderte ab Dezember 1935 den Ariernachweis für seine neuen Studenten, die sich an der Universität einschreiben wollten! Auch weitere Einzelschicksale geben ein realitäts-

nahes Bild vom persönlichen Leiden der damaligen Zeit: Heinz Helmuth Arnold, Arthur Rackwitz, Hermann Maas, Friedrich Weißler, Hans Faber, Georg Althaus, Gerhard Behrens, Evaristos Glassner, Julio Goslar u.a. - vielfach unbekannte Namen, die für viele Unbekannte stehen.

Auffallend bleibt auch in diesem Band die rein additive Aneinanderreihung von Fakten. Nur selten wird in einem Exkurs nach den Hintergründen und Zusammenhängen gefragt. Isoliert und in der Kürze verwirrend erscheint ein Seitenhieb auf scheinbare "Antijudaismen" im Neuen Testament (S. 322). Eine theologische Aufarbeitung der Vergangenheit findet nicht statt, wäre aber auch erst im vierten Band der Reihe angebracht. Durch die politische Wende in unserem Lande war es den Autoren möglich, für die folgenden Bände Dokumente des Zentralen Staatsarchivs der ehemaligen DDR in Potsdam aufzunehmen, auf die man gespannt sein darf.

Stephan Holthaus

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,--).

Seiner in rascher Folge erscheinenden sogenannten Quellenkunde hat Wolfgang Schnabel nun einen Band über das 20. Jahrhundert hinzugefügt. Als zeitlichen Rahmen gibt er an den Ersten Weltkrieg und "die Beendigung des Ost-West-Konflikts, verbunden mit der Wiedervereinigung Deutschlands und der deutschen Kirchen" (S. 10). Dies bezeichnet er "in neuer Definition" als "Die Moderne" (ebd.), was sich freilich angesichts der gängigen kirchengeschichtlichen Epocheneinteilungen als nicht ganz so neu herausstellt. Die "Chronologische Dimension" seiner Einführung (S. 12f) bietet dementsprechend Zeittafeln von 1917 bis 1991. Beachtlich ist, daß Schnabel bei den angeführten Daten auch die Bekenntnisbewegung berücksichtigt (sie hat allerdings 1969 keinen eigenen Kirchentag in Stuttgart durchgeführt, sondern sich auf dem DEKT dem 'Streit um Jesus' gestellt). Allerdings ist zugleich einschränkend zu vermerken, daß Schnabel diesen selbst gesteckten Zeitabschnitt nicht voll ausschöpft, denn die von ihm in gewohnter Weise umsichtig und treffend vorgestellten Werke sind in den Jahren 1917 bis 1967 erschienen, die letzten 25 Jahre der theologischen Diskussion finden demnach keine Berücksichtigung. Freilich stellte die Frage der Auswahl an diesen Band von Schnabels Werk besondere Herausforderungen, zum einen wegen der Fülle des Stoffes, zum an-

deren wegen der fehlenden zeitlichen Distanz. Denn gerade für die jüngste Zeit fällt es schwer zu beurteilen, welchen theologischen Entwürfen bleibende historische und kirchliche Bedeutung zukommen wird. So lassen sich für seine Auswahl gewiß gute Gründe anführen.

Behandelt werden die folgenden Werke: Rudolf Otto: *Das Heilige* (1917; S. 14-24); Karl Barth: *Der Christ in der Gesellschaft* (1919; S. 25-30), *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie* (1922; S. 31-33), *Kirchliche Dogmatik* (1932-1967, S. 34-93), *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946; S. 94-98); Dietrich Bonhoeffer: *Ethik* (1939-1943; S. 99-117); Rudolf Bultmann: *Neues Testament und Mythologie* (1941; S. 118-122); Paul Tillich: *Systematische Theologie* (1951-1963; S. 123-160) und Karl Heim: *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart* (1953-1957; S. 161-191). Schnabels Paraphrasierungen führen gut in die genannten Werke ein, wobei insbesondere sein Referat von Barths umfangreicher Dogmatik Beachtung verdient (S. 36-92). Mit dieser Hilfestellung kann die Lektüre der Originale entscheidend erleichtert werden. Auf sie wird man freilich nicht verzichten können, zumal Schnabels "Textbeispiele" kaum einen Eindruck vermitteln können, bestehen sie zum Teil doch nur aus wenigen Zeilen (vgl. S. 30, 33 und 122; insgesamt machen sie nur knapp fünf Seiten seines Buches aus!). Verdienstvoll an dieser Auswahl ist die Berücksichtigung von Karl Heim, der als Vertreter der 'positiven Theologie' kaum Beachtung findet. Seine Verhältnisbestimmung von Glaube und Naturwissenschaft entspricht freilich nicht mehr dem neuesten Forschungsstand und wäre daher etwa durch die Arbeiten von Horst W. Beck zu ergänzen.

Natürlich ist es leicht, an Schnabels Auswahl Kritik zu üben. Mit guten Gründen hätte man etwa die theologischen Entwürfe von Emil Brunner, Paul Althaus und Helmut Thielicke oder von Wilhelm Elert und Gerhard Ebeling berücksichtigen können. Als Gegengewicht zum Entmythologierungsprogramm hätte Walter Künneth Beachtung verdient. Für das überaus aktuelle Problem der Ermöglichung von Theologie im Säkularismus ist die Diskussion des Konzeptes von Friedrich Gogarten eigentlich unerlässlich. Und für die jüngste Entwicklung wären die Arbeiten von Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Trutz Rendtorff und Eberhard Jüngel, um nur diese zu nennen, repräsentativ. Wie gesagt, eine solche Kritik fällt leicht, sie soll auch nicht Schnabels Bemühen herabsetzen, sondern vielmehr deutlich machen, wo die Grenzen dieses Arbeitsinstrumentes liegen. Wer es recht einzuschätzen weiß (siehe dazu die Rezensionen der bisherigen Bände in JET 4 [1990], S. 180-182 und 190f sowie 5 [1991], S. 254f), wird gewiß davon profitieren.

Lutz E. v. Padberg

W. Stäbler. *Pietistische Theologie im Verhör: Das System Philipp Matthäus Hahns und seine Beanstandung durch das Württembergische Konsistorium*. Stuttgart: Calwer, 1992. DM 128,--.

Vorliegendes Werk, in Münster als Dissertation angenommen, bietet einen umfassenden Einblick in die Theologie Philipp Matthäus Hahns (1739-1790), eines bedeutenden Vertreters des württembergischen Pietismus. Den Kern der vorliegenden Untersuchung (S. 44-114) bilden die Zensurakten, die im Zusammenhang mit dem Verhör Hahns durch das württembergische Konsistorium (1781) entstanden sind: umfangreiche Exzerpte aus seinen Schriften, die sein Abweichen von den lutherischen Bekenntnisschriften belegen sollten, das Protokoll der Vernehmung und die disziplinarischen Maßnahmen in Folge des Verfahrens. Im Anschluß an diese Quellen entfaltet Stäbler das theologische Denken Hahns thematisch geordnet und stellt die beanstandeten Lehren im Zusammenhang seines Systems dar. Zusammen mit der biographischen Einleitung und einer Skizze über die weitere Tätigkeit Hahns, bildet die Arbeit einen hervorragenden Überblick über das theologische Lebenswerk dieses sonst eher als mechanisches Genie bekannten schwäbischen Gottesgelehrten.

Die Vorwürfe, die schließlich zum dargestellten Verfahren führten, waren vielseitig und stammten z.T. von Gemeindegliedern in Kornwestheim, einem bekannten Stuttgarter Pietisten und einem ehemaligen Vikar Hahns. Neben heterodoxen Ansichten Hahns zu den Themen Trinität, Verhältnis von Gottheit und Menschheit Christi, Versöhnungslehre, Anthropologie, Wiedergeburt und Eschatologie ging es um seine Übersetzung des Neuen Testaments, die Veröffentlichung einiger Schriften unter Umgehung der vorgeschriebenen Zensur und um den Verstoß gegen das württembergische Pietistenreskript von 1743, insbesondere gegen das Verbot, Gemeinschaftsstunden zu nächtlicher Stunde abzuhalten.

Die Zensurakten zeigen ein um die Bewahrung der rechten Lehre bemühtes Konsistorium, wie man es heute - leider - wohl nicht mehr so schnell findet. Allerdings wird die Rechtgläubigkeit allein an der formalen Übereinstimmung mit den Bekenntnisschriften gemessen. Hahn selbst hielt seine Theologie für orthodox und mit den Bekenntnisschriften übereinstimmend. Diese Übereinstimmung suchte er aber nicht im einfachen Nachsprechen der Bekenntnisschriften, sondern indem er diese als "Marksteine" und "Grenzen" akzeptierte und in den Hauptsachen nicht divergierte. Innerhalb dieser gegebenen Grenzen wollte er in seiner Theologie auf die Herausforderungen der Aufklärung und der Entwicklung der Wissenschaften antworten. Es ging ihm um ein das Ganze umfassendes Lehr-

system, das die Aporien seiner Zeit überwinden und das gesamte Wissen seiner Zeit in die biblische Weltsicht einordnen sollte. In diesem Bemühen stand er ganz in der Nachfolge von Oetingers theosophischer Theologie, dessen Grundansichten er teilte und auf denen er weiterarbeitete. Neben Oetinger zeigt Stäbler deutlich auch den Einfluß Jakob Boehmes und Johann Albrecht Bengels auf, verkennt aber m.E. die für Oetinger und Hahn entscheidende Nähe zum System des Origenes. Schon dieser hatte durch seinen kühnen Entwurf christlicher Philosophie die Gnosis durch weitgehende Integration überwunden und verarbeitet. Wenn Hahn, wie Stäbler meint, an vielen Stellen einer gnostisierenden Tendenz unterlag, muß man dies wohl auf die im System des Origenes überwundene und biblisch integrierte Gnosis beziehen.

Was damals wie heute bei der Beschäftigung mit Hahn und seinesgleichen befremdet, ist die spekulative Ausrichtung der Exegese und Theologie sowie der Realismus, mit dem biblische Aussagen über Gott und die Welt ernstgenommen und bedacht werden. Insbesondere die spekulative Erweiterung der Theologie aus dem Geist Gottes bei Hahns griff zu weit, als daß es von dem um eine vordergründige Orthodoxie bemühten württembergischen Konsistorium in der Tiefe erfaßt werden konnte. Schon Oetinger, wie auch Hahns Zeitgenosse und Namensvetter Johann Michael Hahn, mußten den wackeren Kirchen-Schwaben über ihre Rechtgläubigkeit Rede und Antwort stehen, ohne viel Verständnis zu finden. Denn nach deren Verständnis galt nicht nur alles als heterodox, was den Bekenntnisschriften explizit widersprach (dies trifft bei Hahn m.E. allenfalls auf seinen Chiliasmus zu, den CA 17 ablehnt), sondern auch alles, was nicht in ihnen vorkommt. Das Verdienst Stäblers ist es, trotz berechtigter Kritik im einzelnen, Hahns Systems in seiner Bedeutung in der damaligen Herausforderung durch Aufklärung und Neologie einerseits und Spionzas Pantheismus andererseits erkannt und gewürdigt zu haben.

Aber nicht nur für die damalige Zeit- und Geisteslage können die Grundprinzipien der Hahnschen Theologie befruchtend wirken. Seinen Thesen, daß es keinen Leib ohne Geist und keinen Geist ohne Leib gibt, oder daß eine real ontologische Verbindung zwischen Gott, seiner Schöpfung und den Menschen bestehen muß, wird sicher heute noch stärker widersprochen als seinerzeit. Dennoch läge hier der Weg zur Integration und Überwindung der wirklich problematischen Bemühungen um das Verhältnis von Materie und Geist, wie sie derzeit in Anthroposophie und New Age, in Naturmystik und Holismus zutage treten.

Seine Fassung der Trinitätslehre, die die göttlichen Personen als Inbegriff des Lebens auch der Schöpfung versteht, bewahrt vor einer falschen

Trennung von Immanenz und Transzendenz und damit des Schöpfers von der Welt, wie sie im Deismus und dem ihm entsprechenden kausalistischen Weltbild zu höchster Blüte fand. Auch andere, im damaligen Württemberg nicht gern gehörte Theologoumena, z.B. daß die zweite Person der Trinität schon vor der Inkarnation Gottheit und Menschheit verband ("himmlisches Fleisch Jesu" statt logos asarkos), daß Gott nicht Apathie, sondern von Anfang an tiefste Leidenschaft für den Menschen zukommt, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde nicht völlig zerstört wurde und somit in ihm die sensoria divina zwar verschlossen aber eben anzutreffen seien etc. könnten die müden dogmatischen Diskussionen im heutigen Pietismus beleben. Insbesondere die von Stäbler aufgezeigte Tatsache, daß der württembergische Pietismus früherer Zeiten nicht nur im innerkirchlichen und innertheologischen Streit aufging, sondern im Gespräch mit Philosophie und Naturwissenschaften Wegweisendes zu sagen hatte, könnte den Pietismus an neue Aufgaben heranführen.

Martin Hirschmüller

Weitere Literatur:

Gerhard Besier. *Religion, Nation, Kultur: Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1992. 279 S., DM 38,--.

Johann Christoph Blumhardt. *Gesammelte Werke: Schriften, Verkündigung, Briefe.* Reihe III. Briefe. Band 1: *Frühe Briefe bis 1838: Texte.* Hg. Dieter Ining. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 532 S., 2 Abb. DM 180,--; Band 2: *Frühe Briefe bis 1838: Anmerkungen.* Hg. Dieter Ining. Ebd. 592 S., DM 194,--.

*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, 1993. 296 S., DM 98,--.

Reinhard Frieling. *Der Weg des ökumenischen Gedankens: Eine Ökumenekunde.* Zugänge zur Kirchengeschichte 10. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1564. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 376 S., DM 25,80.

Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union: Ein Handbuch. Hg. J.F. Gerhard Goeters und Joachim Rogge. Band 1: *Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817-1850).* Hg.

- J.F. Gerhard Goeters und Rudolf Mau. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1992. 457 S., 1 Karte. DM 36,--.
- Max Goebel. *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche*. TVG-Reprints. 3 Bände. Gießen: Brunnen, 1992. 1974 S., DM 298,--.
- Gerhard Graf. *Gottesbild und Politik: Eine Studie zur Frömmigkeit in Preußen während der Befreiungskriege 1813-1815*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 52. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 560 S., Abb. DM 98,--.
- Horst Gründer. *Welteroberung und Christentum: Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Mohn, 1992. 560 S., Abb. DM 98,--.
- Herbert Gutschera, Joachim Maier und Jörg Thierfelder. *Geschichte der Kirchen: Ein ökumenisches Sachbuch mit Bildern*. Mainz: Matthias-Grünewald; Stuttgart: Quell, 1992. 391 S., Abb. DM 56,--.
- Werner Leich. *Wechselnde Horizonte: Mein Leben in vier politischen Systemen*. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1992. 301 S., Abb. DM 39,80.
- *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, 1993. 380 S., DM 108,--.
- Georg May. *Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung?* Stein am Rhein: Christiana, 1992. 752 S., DM 90,--.
- Erhard Peschke. *Die frühen Katechismuspredigten August Hermann Franckes 1693-1695*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
Die Rezension dieses Werkes findet sich in der Rubrik Praktische Theologie.
- **Der Pietismus des 17. und frühen 18. Jahrhunderts*. Hg. Martin Brecht. *Geschichte des Pietismus*. Hg. Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 584 S., 49 Abb. DM 120,-- (Subskriptionspreis DM 98,--).
- **Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Hg. Ulrich Gäbler u.a. Band 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (erschienen 1993). 295 S., DM 80,--.

Leonore Siegele-Wenschkewitz (Hg.). *Zur Geschichte der theologischen Fakultäten in der Zeit des Nationalsozialismus*. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B: Darstellungen, 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 392 S., DM 100,-- (bei Subskription der Reihe DM 91,--).

Systematische Theologie

I. Allgemeines

Europäische Theologische Zeitschrift. Hrg. Nigel M. de S. Cameron. Paternoster Periodicals. Für den deutschen Sprachraum: Gießen/Basel: Brunnen, 1992, 1:2. zweimal 96 S., DM 39,-- (Jahresbezugspreis), DM 30,-- für Studenten.

"Die Europäische Theologische Zeitschrift ist aus einer Vision heraus entstanden und wendet sich an die theologischen Akademien sowie die Kirchen der vielen europäischen Nationen, um beim Aufbau einer gemeinsamen biblisch orientierten Theologie Hilfestellung zu leisten", schreibt der Herausgeber Nigel M. de S. Cameron (Schottland) im Leitartikel zur Zielsetzung der 1992 erstmals erschienenen Zeitschrift. Dabei erwähnt er die neuen politischen Freiheiten in Zentral- und Osteuropa sowie die wachsende europäische Integration als Herausforderung für die Kirchen. In diesem Umfeld möchte die neue Zeitschrift "dem Werk der GeeT¹ entsprechende Anerkennung zollen", aber mehr als eine 'Hauszeitung' sein. So will sie "in Büchereien als öffentliches Gut frei zugänglich" sein und damit offen sein, hinterfragt zu werden. Unter den Redaktoren, die dementprechend aus allen Teilen Europas kommen, befinden sich aus dem Norden Oskar Skarsaune (Norwegen), aus Osteuropa Alexei Bichkov (Rußland), aus Zentraleuropa Peter Kuzmic (Kroatien) und aus Westeuropa Jose Martinez (Spanien). Aus dem deutschsprachigen Raum ist der Schweizer Daniel Schibler stellvertretender Herausgeber - zusammen mit dem Briten J. Gordon McConville - und aus Deutschland ist Helmut Burkhardt Mitherausgeber. Im Blick auf die europäischen Leserinnen und Leser erscheint die halbjährlich publizierte Zeitschrift in drei (!) Sprachen: Englisch, Französisch und Deutsch, wobei die Autoren von ihren Aufsätzen und Buchbesprechungen jeweils Zusammenfassungen (mit rund zehn Prozent des Wortumfangs) anfertigen, welche in die beiden anderen Sprachen übersetzt werden. Gelegentlich sind auch Beiträge in Russisch und Spanisch vorgesehen. Dieser im Interesse der europäischen Leser recht große redaktionelle Aufwand wirkt sich dann auch auf den Preis der Halbjahreszeitschrift aus. Die erste Ausgabe enthält neben dem bereits genannten Leitartikel einen zweiten zum Thema "Ein christliches Europa?" (J. Gordon McConville, Großbritannien), acht Buchbesprechungen und im

1 Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen

Hauptteil fünf Aufsätze aus verschiedenen Teilen Europas: Wenn der Dämon weicht (Miroslav Volf, Kroatien); die Herausforderung des Islam in Europa (Risto Soramies, Finnland); Reich Gottes in Bibel, Geschichte und Gegenwart (Klaas Runia, Niederlande); Jesus und Dostojewski (Loránt Hegedüs, Ungarn); Wie hat Paulus seine Ethik entwickelt? Motivationen, Normen und Kriterien paulinischer Ethik (E.J. Schnabel, Deutschland).

Auf alle Beiträge genauer einzugehen, reicht der Platz einer Rezension nicht aus. Aus Aktualitätsgründen sei auf den Aufsatz von Miroslav Volf verwiesen: "Wenn der Dämon weicht. Die Aufgaben der osteuropäischen Kirchen nach der 1989er Revolution". Der Professor an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Osijek (Kroatien) schreibt über Jesu Geschichte über den unreinen Geist, der einen Menschen nur verläßt, um mit sieben anderen, noch böseren Geistern zurückzukehren (Mt 12,45ff). Der Verfasser bringt diese Erzählung in Bezug zur Situation Osteuropas nach dem Revolutionsjahr 1989. Der Dämon des totalitären Kommunismus sei ausgetrieben worden oder werde ausgetrieben, aber noch böser scheinen das leere Haus in Besitz zu nehmen: der Dämon eines kaltblütigen Marktverstandnisses, derjenige des nationalen Totalitarismus und der des politischen Klerikalismus. Dem ersten müsse mit der Erkenntnis und Durchführung des Lebensrechtes sowie mit Respekt vor der Umwelt begegnet werden, dem zweiten mit einem authentischen christlichen Internationalismus und dem dritten mit der Bekräftigung des weltlichen Wesens des Staates. Vols Aufsatz schließt mit der Aussicht, daß die osteuropäische Revolution nur dann erfolgreich sein wird, wenn die genuin demokratischen Institutionen etabliert und die totalitäre Kultur durch eine demokratische, dialogische Kultur ersetzt wird, die sich durch die Akzeptanz einer kulturell, ethnisch und religiös pluralistischen Gesellschaft Vertrauen in und Respekt vor demokratischen Vorgängen und vor fehlbaren, wenngleich nicht relativistischen, Perspektiven sozialer Visionen auszeichnet. Vols Ausführungen zur Revolution in Osteuropa sind als bemerkenswerter Versuch zu würdigen, sich der politischen Herausforderungen zu stellen und dazu aus theologischer Perspektive differenziert Stellung zu nehmen.

Aufgrund der ersten Ausgabe der Europäischen Theologischen Zeitschrift sowie der Kapazität der Herausgeber und Redaktoren ist anzunehmen, daß weitere ansprechende Nummern erscheinen werden, und somit - auch im Blick auf eine verstärkte theologische Diskussion unter den "Evangelikalen" Europas - die Frage nach einem Abonnement prüfungswert erscheint. Wenn weiterhin kompetente Autoren zu für den europäischen Kontext relevanten Themen gewonnen werden können, kann sich

die Zeitschrift auch außerhalb von den GeeT nahestehenden Kreisen zu einer beachtenswerten theologischen Stimme entwickeln.

Thomas Widmer-Huber

Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde. Bd. 1: A-F. Hrg. Helmut Burkhardt und Uwe Swarat in Zusammenarbeit mit Otto Betz, Michael Herbst, Gerhard Ruhbach und Theo Sorg. Wuppertal/Zürich: Brockhaus Verlag 1992. Subskriptionspreis pro Band DM 98,--.

Vor der Lektüre einzelner Lexikonartikel und dem Versuch, die Artikel in ihrer Gesamtheit und das ganze, auf drei Bände angelegte, Unternehmen überhaupt einzuschätzen, empfiehlt es sich, das Vorwort des Ende vergangenen Jahres erschienenen ersten Bandes sowie das Verzeichnis der Mitarbeiter genau zu lesen. Eine auch nur einigermaßen vollständige Besprechung ist bei einem Lexikon ja sowieso unmöglich; subjektive Interessen eines Rez. stoßen auf eine objektive, allgemeine Informationspflicht. So kann hier nur eine exemplarische Annäherung versucht werden. Auf die Nennung von Namen wurde - außer den o.g. - bewußt verzichtet, auch deshalb, weil es sich als unmöglich erwies, einzelne, vor allem größere Art. unter die Lupe zu nehmen und kritisch zu prüfen.

Dieses neue Lexikon (abgekürzt: *ELThG*) behandelt in 2800 Artikeln die Hauptthemen und Hauptpersonen der traditionellen Theologie. Dazu kommen Philosophie, Religions- und Missionswissenschaft, sowie Konfessions- und Sektenkunde. Personell gestaltet es sich so: Die Gesamtverantwortung tragen H. Burkhardt und U. Swarat, die außerdem die Syst. Theol. (samt neuerer Theologiegeschichte), Philosophie, Religions- und Missionswissenschaft betreuen. Ihnen zur Seite treten O. Beth (AT, NT), G. Ruhbach (Kirchen- und ältere Theologiegeschichte sowie Konfessions- und Sektenkunde), M. Herbst und T. Sorg (Prakt. Theol.). So ist "ein theologisches und kirchliches Universallexikon" im Entstehen, das sich hohen Maßstäben stellen möchte. Inhaltlich gesehen will es nämlich "den gegenwärtig erkennbaren Ertrag evangelisch-theologischer Arbeit zusammenfassen und zugleich zu dessen konstruktiv-kritischer Verarbeitung anleiten". Als Adressaten sollen außer den Fachtheologen interessierte Gemeindeglieder, aber auch Menschen angesprochen werden, die von der christlichen Tradition und Gegenwart (nunmehr) Kenntnis nehmen wollen. Ein wahrhaft großes Unterfangen! Abgesehen von einem allgemeinen Gebrauch in Kirche und Gesellschaft wird eine eventuelle Zitation des *ELThG* in zukünftigen Bänden der *TRE*, katholischen Lexika und in neu-

en Büchern und Aufsätzen zeigen, inwieweit der sich selber gestellte Anspruch erfüllt zu werden vermag.

Auf jeden Fall werden mit dem ELThG das 1978 erschienene einbändige "Evangelisches Gemeindelexikon" und "Das Große Bibellexikon" (3 Bände; 1987-89) ergänzt und weitergeführt. Wollte das erste "über christliche Bewegungen, Personen und Werke, sowie über biblische Begriffe und Zeitfragen allgemeinverständlich informieren" (Vorwort 1978) und das zweite eine "möglichst umfassende und anschauliche Verstehens- und Arbeitshilfe ... der biblischen Geschichte und Umwelt" (Vorwort 1987) sein, so soll mit dem nun erscheinenden Lexikon "das geschichtliche Werden der Christenheit, ihre Arbeit und ihr Selbstverständnis *in der Gegenwart* (Hervorhebung G.M.) sowie ihr Verhältnis zu Weltanschauungen und Religionen" zur Darstellung gebracht werden. In diesen Zusammenhang gehört dann auch die erfreulich große Zahl philosophischer Artikel. Die Intention ist damit deutlich gegenwartsbezogener und theologischer geworden. Was im angloamerikanischen Raum schon eine gewisse Tradition hat, beginnt damit auch im deutschsprachigen Bereich: die umfassende(re) (neu-)pietistisch-erwecklich-evangelikale lexikalische Auseinandersetzung mit (gegenwärtiger) Theologie und aktuellen politisch-gesellschaftlichen und (sozial-)ethischen Fragen und Problemen (vgl. S. 503f: "Enzyklopädische Theologie aus biblischem Ansatz"). Inwieweit eine Vermittlung von biblischer (Glaubens-)Welt und gegenwärtiger (Welt-)Wirklichkeit tatsächlich geleistet wird, wäre im Einzelfall zu prüfen.

Zu einer umfassenden Würdigung des ELThG gehört ein Vergleich mit dem EKL³ (was nach dem vollständigen Vorliegen beider Lexika getan werden sollte). Denn erstens erscheinen sie ungefähr parallel. Sodann überschneiden sich ihre Absichten teilweise (s. die Vorworte). Außerdem umfassen die ersten Bände jeweils die Buchstaben A-F. Auch der Umfang (ELThG: 660 S.; EKL: 1412 Sp.) entspricht sich; einzelne Artikel haben genau dieselbe Länge. Glücklicher, wer beide Lexika besitzt - auch wenn sie sich nicht immer so ideal ergänzen dürften wie beim Artikel "Ave Maria". Ist das EKL generell vielleicht gegenwartsnaher, aktueller, ökumenischer und vielfältiger (man vgl. die Artikel zu "Europa/europäische/r ..."), so möchte man das ELThG wegen der pietistisch-erwecklich-evangelikalen Informationen über Personen, Werke, Positionen und besonders auch aufgrund der Literaturangaben nicht missen. Darin dürfte sein Hauptnutzen liegen und deshalb dürfte es sich einen festen Platz innerhalb der Lexika erobern. Ein 'Alleinvertretungsanspruch' ist damit ja nicht verbunden.

Die mehr als 250 Autoren - nur des ersten Bandes - kommen bis auf wenige Briten und Amerikaner aus Deutschland, der Schweiz und Öster-

reich. Es sind Professoren und Lehrer an kirchlichen bzw. missionarischen Ausbildungsstätten, (doktorierte) landeskirchliche Pfarrer und freikirchliche Pastoren, aber auch sogenannte Laien. Leider fehlt bisher eine Zusammenstellung der von den einzelnen verantworteten Artikel. Die Autoren zählen sich zu Pietismus und Erweckungsbewegung und sind z.T. geprägt von der evangelikalen Bewegung. Es ist jedoch "Raum auch für die Mitarbeit von Autoren, die sich selbst nicht als pietistisch oder auch als evangelikal verstehen". Inwieweit pfingstlerisch-charismatische Anliegen Berücksichtigung finden, wird sich in den Folgebänden zeigen müssen. Die einschlägigen Darstellungen in Band I (S. 229: Berliner Erklärung; S. 359f: Charismatische Bewegung; S. 374: Christlicher Gemeinschaftsverband Mülheim a.d.Ruhr; leider nur eine vage Andeutung beim Artikel Ekstase) sind vielleicht z.T. etwas zu kurz, aber auf jeden Fall sachlich und nicht verurteilend. Mit zu den ersten Eindrücken, die man vom ELThG gewinnt, gehören die vielen Bilder. Dahinter steht die Entscheidung, hinter theologischen Büchern und kirchlichen Entwicklungen einzelne Personen mit ihrer persönlichen Lebens- und Glaubensgeschichte zu sehen. Um dieses biographische Schwergewicht auszugleichen, müssen (kirchen-)geschichtliche Längs- und Querschnitte Zusammenhänge aufzeigen und auf die großen Linien aufmerksam machen. Man darf gespannt sein, wie eine mögliche Spannung von Person(en) und Institution(en) bzw. übergeordneten Zusammenhängen fruchtbar gemacht wird. Bei Bd. 1 könnte dies bei Art. wie Alte Kirche, Amt (oder auch anderen) anschaulich gemacht werden.

Die biblischen Bücher werden weder nach der TRE noch nach dem EKL abgekürzt. Während sich das Übel verschiedener Abkürzungen für die biblischen Bücher wohl nie beseitigen lassen wird, dürften die (theologischen) Leser für die Abkürzungsentscheidungen der Herausgeber dankbar sein. Denn das außerkanonische und rabbinische Schrifttum wird - bis auf eine Ausnahme - wie in der TRE abgekürzt. Auch beim Literaturverzeichnis orientierte man sich daran. Die allgemeinen Abkürzungen sind verständlich.

Sehr ärgerlich und mehr als beiläufig notierenswert ist dagegen die Verweispraxis. Teilweise fehlen Verweise nämlich ganz: so stehen z.B. die Artikel Andacht, Exerziten, Frömmigkeit und Brevier beziehungslos nebeneinander. Dies mag man noch verschmerzen. Wie aber, wenn Anonyme Christen (recht ausführlich; Verweis auf K. Rahner) und Extra ecclesiam nulla salus wie erratische Blöcke vereinzeln? (Der zuletzt genannte Artikel nennt dazuhin nur Bibelstellen, Kirchenväter und prot. Orthodoxie, aber keine neuzeitliche Position bzw. auch nur neuere literarische Bearbeitungen.) Ähnliche Beispiele sind: Älteste, Amt, Bischof, Dienst;

Amtshandlungen, Begräbnis/Bestattung, Friedhof; Askese, Abstinenz, Blaues Kreuz, Enthaltsamkeitsvereine, Fasten. Hier werden Verweise z.T. vermerkt, aber eben nicht vollständig. Von Pontius zu Pilatus geschickt fühlt man sich, wenn man (im Art. Alte Kirche) auf Christologie verwiesen wird - und von dort zum Art. Jesus Christus. Querverbindungen zu finden, bleibt so oft dem Zufall oder der Sachkenntnis des Lesers überlassen. Im Interesse der Leserschaft mögen Herausgeber, Redaktion, Verlag und Autoren besser kooperieren und koordinieren!

Der Verlag erbittet im Vorwort "Korrekturen, Kritik und Verbesserungen"; Verf. dieser Rezension ist dem hiermit und mit einer weiteren kleinen Liste von Corrigenda nachgekommen. Andere Leser mögen folgen - zum Nutzen dieses Projektes.

Gerhard Maier, Stuttgart

Markus Bockmühl/Helmut Burkhardt, Hrg. *Gott lieben und seine Gebote halten*. Gießen/Basel: TVG-Brunnen, 1991. 365 S., DM 49,--.

Der Aufsatzband, der ursprünglich als Festschrift zu Klaus Bockmühls 60. Geburtstag gedacht war, konnte durch den frühen Tod des bedeutenden evangelikalen Theologen nur noch als eine Gedenkschrift erscheinen. Die Beiträge stammen aus der Feder von ehemaligen Kollegen, Studenten und Freunden des Heimgegangenen. Sie sind insofern zweisprachig (deutsch und englisch), als jeweils dem Beitrag in der einen Sprache am Schluß eine kurze Zusammenfassung in der anderen Sprache beigegeben ist. Hilfreich für den Leser ist auch die Untergliederung der einzelnen Teile.

Vom Inhalt her gesehen sind es aber vor allem drei Vorteile, die das Buch auszeichnen: Erstens zeigt es ein breites Spektrum evangelikaler Theologie sowohl hinsichtlich der Themen wie der Verfasser. Wenn auch, wie es bei einer Gedenkschrift für einen Ethiker nicht anders zu erwarten ist, die ethischen Themen das Schwergewicht haben, so werden doch auch andere wichtige Bereiche angesprochen. Dazu gehört die Untersuchung von Bockmühls Kollegen am Regent College Carl Amerding aus Vancouver über eine charismatische Theologie des Richterbuches, ein in der Regel wenig bekanntes und behandeltes Thema. Ebenso die gerade für die heute durch die Nahostproblematik sowie die Bewältigung unserer deutschen (auch christlichen) Vergangenheit so wichtige Arbeit über die Rolle Israels in der Sicht christlicher Theologie. Dahin gehören auch die historische Arbeit von Thomas A. Smith ("When the Barbarians came") über die

christliche Kirche im Verhältnis zu den Germanenvölkern, Per Lonnings Aufsatz über das Wesen der Irrlehre (Heresy) und Pöhlmanns Beitrag zur Abendmahlsfrömmigkeit, um nur einige zu nennen. Auch die ethischen Fragestellungen, die aufgegriffen werden, berühren viel Aktuelles, dessen gründliche Durcharbeitung für jeden denkenden Christen lohnend ist. Zweitens hält das Buch, was sein Titel verspricht. Denn eine gründliche wissenschaftliche Arbeit ist in guter Weise verbunden mit der Nähe zur Praxis des christlichen Glaubens, so daß Rationalität und Spiritualität nicht auseinanderklaffen. Es werden Hilfen erkennbar, wie die erfahrene Liebe Gottes in antwortender Gegenliebe im Rahmen seiner Gebote und in der Kraft seines Geistes Wirklichkeit werden kann. Daß dies nicht, wie man Evangelikalen und Pietisten oft zum Vorwurf machte, auf den individuelle ethischen Bereich beschränkt bleibt, sondern aktuelle Fragen zur Sozialethik mit einbezieht, lassen die Beiträge über Kultur, Ökologie und Wirtschaftsethik erkennen. Wichtig erscheint auch hier der Hinweis von H. Burkhardt auf die sozialethische Bedeutung der Landeskirchlichen Gemeinschaften und der Kommunitäten und missionarischen und diakonischen Werke, wie es in seiner Abhandlung über die "Kirche als soziale Gestaltung von Liebe" (S. 270) zu lesen ist.

Drittens regen nicht nur die Themen selber, sondern auch die gut lesbare Darstellung sowie die schon erwähnte Gliederung der Beiträge dazu an, daß sie nicht nur von Fachleuten gelesen werden, sondern auch dazu geeignet sind, daß man sie in Gemeindekreisen und Mitarbeiterschulungen durcharbeitet. Dem theologischen Fachmann geben sie Anregung zur eigenen Weiterarbeit. Insgesamt wird deutlich, daß das Anliegen Klaus Bockmühls in guter Weise aufgegriffen und weitergeführt worden ist.

Karl Heinz Bormuth

Wolfram Kopfermann. *Farbwechsel: Ein Grundkurs des Glaubens*. Wiesbaden: C&P Verlag, 1990. 198 S. Dazu: Wolfram Kopfermann. *Grundkurs des Glaubens: Leiterhandbuch*. Wiesbaden: C&P Verlag, 1990. 82 S.

"Wie wird man und wie bleibt man Christ?" - diese Frage hat Bischof Kruse schon vor Jahren der EKD-Synode und damit der Evangelischen Kirche in eine Zeit der wachsenden Säkularisierung und des Neu-Heidentums mitgegeben. Darüber, wie man Christ bleibt, wird in der Kirche viel geredet und geschrieben. Wer aber zeigt, wie man Christ wird? Wer hat die Begabung, für der Kirche längst entfremdete Menschen verständlich und nachvollziehbar auszudrücken, was Evangelium heißt und Glauben?

Wer hat den Mut, dies in wenigen Kapiteln eines Buches bzw. an 7 Abenden eines Grundkurses zusammenzufassen?

Wer darauf nach Antworten sucht, wird gespannt zum *Farbwechsel* von W. Kopfermann greifen. Um es gleich zu sagen: Es geht hier im Grunde nicht um ein Buch, sondern um eine Veranstaltung, genauer: eine Veranstaltungsreihe. Von 1977-1988 hat Kopfermann als Pastor an der St. Petri-Kirche in Hamburg regelmäßig Seminare angeboten, die er "Grundkurs des Glaubens" nannte. Durch seine leitende Mitarbeit in der "Geistlichen Gemeinde Erneuerung" (GGE) wirkte der Kurs weit über Hamburg hinaus - v.a. durch Cassetten, aber auch in schriftlicher Form (z.B. Birgit Schindler, *Grundkurs des Glaubens*). Seit seinem Austritt aus der Landeskirche (1988) führt Kopfermann die Seminare in der von ihm gegründeten Anskar-Kirche weiter. Die beiden Bücher von Kopfermann bieten nun Theologen und interessierten Laien das Material, einen Grundkurs in der eigenen Gemeinde zu gestalten.

Auf 198 Seiten im Taschenbuchformat bietet Kopfermann in *Farbwechsel* weitgehend die Referate, die er in den Grundkursen an 7 bis 12 Abenden gehalten hat. Im Buch hat er sie in 18 Kapiteln eingeteilt. Der Aufbau von Grundkurs und Buch orientiert sich, ohne dies ausdrücklich zu nennen, am trinitarischen Glaubensbekenntnis: Auf einleitende Abschnitte ("Wozu lebe ich eigentlich?") folgen Kapitel über Gott, Jesus Christus, Heiliger Geist - freilich ohne dogmatische Höhenflüge oder theologisch weitschweifige Erörterungen, vielmehr in dauernder Konzentration auf die Frage: "Was bedeutet die biblische Aussage für mein/für Ihr Christ-Werden und Christ-Sein". So hält sich Kopfermann bei der Frage nach Gott nicht in langen Diskussionen über Gottesvorstellungen auf, sondern konzentriert sich auf die Darstellung des Vaters in Jesu Gleichnis vom verlorenen Sohn. So schildert er zwar ausführlich den Tod Jesu und dessen sühnende Bedeutung ("Distanz überbrücken"), kommt aber im folgenden Kapitel zum Thema "Vergebung konkret erfahren" (mit der Aufforderung an Jesus einen Brief zu schreiben und ihm darin Schuld, Verletzungen, Ängste und Zweifel zu nennen; im Schlußgottesdienst des Kurses soll dann die Möglichkeit bestehen, diesen Brief an ein Holzkreuz zu heften). Das Kapitel über Ostern geht aus von der Frage "Wer ist ein Christ?", gelangt zu der Definition "Ein Christ ist ein Mensch, der eine Vertrauensbeziehung zu Jesus Christus gefunden hat" (S. 109) und mündet in das Kapitel "Lebensübergabe praktisch". Zum Abschnitt über den Heiligen Geist ("Ein gasförmiges Wirbeltier?") gehören die Kapitel "Wie bei einer Geburt", "Ein anderer Mensch werden" und "Mit Wundern rechnen".

Das Leiterhandbuch bietet auf 81 Seiten (warum die alle nur einseitig

bedruckt sind, verstehe ich nicht) eine Fülle von Hinweisen und Material zur Durchführung von Kursen - von Mitarbeitermotivation und -schulung bis zu praktischen Tips, mit einer (m.E. zu langen) Reihe von Formblättern und (leider nur wenigen) Kopiervorlagen, mit konkreten Fragestellungen für die Gespräche in Kleingruppen, die sich im Kurs an das Referat anschließen.

Was mich in *Farbwechsel* (beim Leser der Bücher und bei Grundkursen, die ich in meiner Gemeinde durchführte) beeindruckte, sind die einfache und doch nicht einfältige Sprache, der lehrhafte und doch nicht predigend-belehrende Stil und die prägnanten, herausfordernden und doch nicht vereinnahmenden Gedankenlinien Kopfermanns. Sie sprechen Menschen von heute an, denen Glaube, Bibel und Kirche mehr oder weniger fremd sind, die aber bereit sind, nach- und mitzudenken.

Natürlich lassen sich in dem Kurs Punkte finden, an denen man kritisch einhaken kann; vieles muß kurz gesagt werden, und darum wird manches verkürzt erscheinen. Das Alte Testament wird manchen zu wenig in den Blick kommen; Reizthemen wie die Theodizeefrage, Evolution und Schöpfung usw. werden kaum angesprochen; auch eschatologische Themen tauchen nur am Rande auf - zugunsten der Kürze des Kurses und seiner Konzentration auf das Wesentliche (die Themenliste mancher Evangelisationswochen könnte von einer solchen Konzentration profitieren).

Mancher Leser und potentielle Kursleiter wird sich mit Recht fragen, ob die Breite der Ausführungen über den Heiligen Geist und dessen Wirkung nötig ist, vor allem das Kapitel "Mit Wundern rechnen", das vorwiegend über Krankenheilung handelt. Diese Frage stellt Kopfermann im Vorwort zum Leiterhandbuch selbst. "Wer diese Dinge anders sieht, mag die entsprechenden Teile innerhalb des Grundkurses weglassen" (S. 3). Ich nehme diese Anregung des Verfassers auf und ermutige dazu, überhaupt recht frei mit dem Kurs umzugehen. Ich habe selbst gute Erfahrung damit gemacht, in den Kurs Elemente - Themen, Beispiele, Medien, Skizzen, Fragestellungen - aus anderen Kursen einzufügen, manches aus dem Werk Kopfermanns wegzulassen, statt dessen eigene Erfahrungen, Gedanken, Bilder zu ergänzen. Bei der Durchführung des Kurses gibt das Leiterhandbuch wichtige Hinweise; doch Phantasie und Liebe vor Ort kann es nicht ersetzen. Ein motiviertes Arbeiterteam ist in jedem Fall wichtig, das sich um eine freundliche Atmosphäre müht; Gespräche an nett gedeckten Tischen mit Tee und Gebäck gelingen besser als in Stuhlreihen. Eine Frage bewegt mich noch: An wen richtet sich eigentlich das Buch "Farbwechsel"? An einzelne Menschen, die das Buch zufällig im Laden entdecken oder die es gezielt geschenkt bekommen? Lesen sie es für sich zu Hause, dann fehlt ihnen das

Erlebnis eines Kurses, die Gespräche mit anderen Kursteilnehmern und Mitarbeitern, die Atmosphäre, das Erlebnis des Gottesdienstes am Ende des Kurses. Oder richtet sich das Buch an Kursteilnehmer mit der Möglichkeit, das im Kurs Gehörte zu Hause nachzulesen? Dann müßte sich der Kurs streng an das Buch halten. Meiner Erfahrung nach sind kurze schriftliche Zusammenfassungen jedes Kursabends und die Möglichkeit, Cassetaufnahmen von jedem Abend auszuleihen, geeignetere Angebote.

Ich wünsche mir als Leser(innen) des Buches vor allem Pfarrer, Pastoren, Prediger usw., die selbst einen Grundkurs durchführen wollen und die dieses Buch zusammen mit dem Leiterhandbuch hervorragend als Leitfaden benutzen können.

Ulrich Mack

Johannes Heinrich Schmid. *Wenn das Leben gelingen soll: Hilfen des Glaubens*. Basel/Kassel: Friedrich Reinhardt Verlag, 1991. 120 S., 19,80 SFr.

J.H. Schmid stellt in 18 kurzen Kapiteln sein Verständnis von ganzheitlichem Christsein im Alltag dar. Dabei verbindet er seine persönlichen Beobachtungen mit biblischer Wahrheit, um auf diese Weise den Leser zu einem gelebten Glauben herauszufordern und anzuleiten. Seine allgemeinen Bezugnahmen auf die Bibel konkretisiert Schmid am Ende jedes Kapitels mit einem passenden Bibelabschnitt. Darüber hinaus ist der Text hin und wieder durch Untertitel sowie durch einige Lied- und Gedichtverse aufgelockert.

Schmid geht davon aus, daß Gott den Menschen in die Gemeinschaft mit ihm ruft, um in dieser Beziehung jeden einzelnen zur Erfüllung seiner persönlichen Bestimmung zu führen. Diese Erfüllung des Willens Gottes gelingt durch die Liebe des Menschen zu Gott und zu den Mitmenschen, die eine Reflexion der persönlich erfahrenen Liebe Gottes darstellt. Diese Liebe Gottes wurde in Jesus Christus greifbar, indem sie dem Menschen den Weg aus der Trennung von Gott in die Gemeinschaft mit ihm eröffnete. Jesus Christus diente den Menschen, deshalb sind Christen befreit, ebenso anderen Menschen in Liebe zu dienen. Auf diese Weise kann das ganze Leben, einschließlich der Arbeit, als ein Gottesdienst gelebt werden.

Ganzheitliches Christsein beinhaltet auch, den eigenen Körper als Schöpfungsgabe Gottes und als Heimat der eigenen Existenz und Persönlichkeit wahrzunehmen. Schmid ermutigt dazu, im Körper und mit dem Körper Gott näherzukommen, weil Gottes Gabe der Versöhnung den gan-

zen Menschen meint. Diese Ganzheitlichkeit der Gemeinschaft mit Gott befreit den Christen dazu, in der Gegenwart zu leben, die er durch seinen Körper erfährt, um darin auch die Gegenwart der Liebe Gottes zu erleben. Der eigene Körper erinnert jedoch zugleich an die Grenzen der Existenz, die angenommen werden können, weil Jesus Christus Mensch wurde und in den Grenzen des Körpers die Erlösung durch die Liebe Gottes vollbrachte. Die Annahme der Grenzen führt zur Ganzheit, in der der Mensch in seiner körperlichen und geistigen Dimension heil wird. Diese Ganzheit ist jedoch ein Hoffnungsgut, das erst in der Gegenwart des ewigen Lebens bei Gott erfüllt sein wird. Eine vierte Dimension ganzheitlichen Christseins ist die Gemeinschaft mit anderen Menschen, die die geistliche Gemeinschaft mit Gott leibhaftig leben. So wird das Feiern des Gottesdienstes, der Taufe und des Abendmahls zum leiblichen Zeugnis der Gegenwart Gottes.

Das gelingende Christsein ist ein Leben unter der Leitung und in der Kraft des Heiligen Geistes. Der Geist bewegt den Menschen in einer feinfühlig und zugleich machtvollen Weise, weil er in der Liebe Gottes handelt. Dabei führt Gottes Geist den Christen zum Wort Gottes und zeigt ihm, wie er im Gehorsam dem Wort gegenüber in Gemeinschaft mit Gott leben kann. Aus dieser Gemeinschaft mit Gott erwächst sowohl die Freiheit von anderen Menschen, als auch die Gemeinschaft mit ihnen.

Die entscheidende Aussage dieses Buches ist jedoch das Plädoyer für die Liebe, die alle Dimensionen des Christseins erst zum Klingen bringt: *"Die Liebe Jesu Christi bringt Farbe, Konzentration und Konsequenz in jedes Leben, das sich ihr öffnet. Sie hilft jedem, ganz persönlich das zu sein und zu werden, was er nach Gottes Schöpferwort sein soll."* (S. 68) Diese Liebe des Sohnes Gottes, die ein Werberuf der Liebe Gottes ist, will durch Christen alle Menschen für diese Liebe Gottes werben.

Dieses Buch bietet hilfreiche und nachvollziehbare Anregungen, um den Leser zu einem ganzheitlichen, weil von der Liebe Gottes getragenen Christsein zu führen.

Markus Piennisch

Pius F. Helfenstein. *Evangelikale Theologie der Befreiung*. Zürich: Theologischer Verlag 1991, XIII + 384 S., 36,- SFr.

Pius F. Helfenstein vergleicht in seiner Basler Dissertation "das Reich Gottes in der Theologie der 'Fraternidad Teológica Latinoamericana' und der gängigen Befreiungstheologie" - so der Untertitel seiner "Evangelika-

len Theologie der Befreiung". Die "Fraternidad Teológica Latinoamericana" (FTL) ist eine Gruppe lateinamerikanischer evangelikaler Theologen, die sich anfangs der 70er Jahre zusammengefunden hatte; deren hierzulande bekannteste Vertreter sind R. Padilla und S. Escobar. Die Theologie der FLT "wird hier erstmals in deutscher Sprache umfassend dargestellt" (Buchrückseite). Dieses Versprechen löst der Verfasser auf 252 Textseiten ein. Insofern ist sein Werk eine echte Bereicherung der deutsch sprechenden Theologie und Kirche, die bereit ist, auch auf christliche Stimmen aus anderen Kontinenten zu hören.

Helpenstein gliedert seine Ausführungen klar und leserfreundlich: Das erste Kapitel führt unter dem Titel "Das Reich Gottes und die Evangelikalen in Lateinamerika" zum Thema hin. Der Begriff "Evangelikale" wird in historischer Perspektive geklärt. Die soziale Verantwortung dieses Flügels der Christenheit, insbesondere deren Preisgabe, wird beleuchtet. Die FTL wird vorgestellt. Schließlich zeigt der Verfasser die gemeinsame Basis der FTL und der Befreiungstheologie, die seinen Vergleich ermöglicht: die notvolle Wirklichkeit Lateinamerikas, das Reich Gottes als Leitmotiv und eine ausgeprägte Dialogbereitschaft. - Die weiteren Kapitel bzw. Unterkapitel sind dann alle gleich strukturiert: In einem Dreischritt wird 1. die Position der FTL, 2. die Position der Befreiungstheologie und 3. eine Diskussion zwischen den beiden entwickelt. Das zweite Kapitel bringt eine "Standortbestimmung" des Reiches Gottes: Dessen Verhältnis zu Jesus Christus, zur Ekklesia und zur allgemeinen Herrschaft Gottes sowie dessen Vollendung wird untersucht. Das dritte Kapitel widmet sich der Soteriologie: Das "'Pro nobis' des Kreuzes" sowie die "Hinkehr/Umkehr des Menschen" werden dargestellt. Das vierte Kapitel wendet sich der Ethik zu: Dem "Reich Gottes als Auftrag" im allgemeinen und dann dem politischen Engagement, der Gewaltanwendung und der Bedeutung der Armen im besonderen. Kurze Schlußbemerkungen bringen eine knappe Kritik der FTL. In einem Anhang werden die hermeneutischen Ansätze der FTL und der Befreiungstheologie verglichen.

Die Fülle der Aussagen der FTL und der Befreiungstheologie sowie des Vergleichs kann hier nicht zusammengefaßt werden. Exemplarisch soll das Kapitel 2.2 "Das Reich Gottes und die Ekklesia" dargestellt werden. Wie meist stellt der Verfasser die FTL breiter dar (10 S.) als die Befreiungstheologie (5 S.). Er folgt den ekklesiologischen Ausführungen von Costas: Dieser geht von den biblischen Bildern der Ekklesia als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes aus. Diese Bilder zeigen die besondere Nähe Gottes zur Ekklesia sowie deren Beauftragung durch Gott. Dies führt dann zu einer exklusiven Verbindung, wenn auch nicht

Deckungsgleichheit der Ekklesia mit dem Reich Gottes: Gott wirkt zwar auch in der allgemeinen Geschichte; "die historischen Kämpfe für Gerechtigkeit und Frieden sind Zeichen des kommenden Reiches" (Costas; S. 47). Aber die Ekklesia ist "der sichtbarste Ausdruck" des Reiches (Costas, S. 48). - Dann stellt der Verfasser Ekklesiologien der Befreiungstheologie dar. (Meist kommen in solchen Passagen verschiedene Autoren zu Wort). Zuerst erfolgt eine Ablehnung traditioneller Ekklesiologien (*civitas Dei, mater et magistra, sacramentum salutis*), die zu unabhängig von der Welt konzipiert seien. Das neue Verständnis ist die "Kirche von unten", die Kirche *der* Armen (nicht: für die Armen). Mit christologischen und schöpfungstheologischen Überlegungen wird dann das Verhältnis der Ekklesia zur Welt und zum Reich Gottes wie folgt bestimmt: "Die Kirche ist ein qualifizierter und offizieller ... Träger" des Reiches, aber nicht der einzige; die Welt ist vielmehr "Teil des Dramas" des Heiles und nicht etwa nur Bühne dafür (Boff, S. 54). - In der Diskussion unterstützt der Verfasser zuerst die von der FTL vertretene Sonderstellung der Ekklesia zu Gott mit Hilfe von Bibelstellen und theologischen Gewährsleuten (die benutzte Literatur ist öfters nicht die neueste). Dann verweist er auf das relative Recht des befreiungstheologischen Ansatzes: Nicht eine herrschende, sondern eine dienende soll die Kirche sein. Dies führt dann zu einer vorsichtigen Kritik an der FTL, die die Gefahr des Triumphalismus nicht völlig gebannt habe und darum an die fortwährende Abhängigkeit der Ekklesia von Christus und an deren Verbindung zur Welt erinnert wird. Aber grundsätzlich folgt der Verfasser dem Ansatz der FTL und kritisiert die Befreiungstheologie, die Dialektik von Ekklesia und Welt aufzulösen, wodurch erstere ihre Identität verliere.

Die Stärke von Helfensteins Buch liegt meines Erachtens vor allem in der Darstellung der FTL. Deren gesunde Theologie verdient Beachtung und stellt für gewisse Evangelikale geradezu eine nötige Herausforderung dar: Einmal ihre Kontextbezogenheit und damit Relevanz für die Gegenwart, was sich zum Beispiel fruchtbar in der Hermeneutik auswirkt; die Autorität der Bibel erweist sich in der Situation und nicht an sich. Dann ist die Ganzheitlichkeit und Ausgewogenheit wohltuend: Das schon gekommene und doch noch ausstehende Reich Gottes, der Ruf zur Umkehr des einzelnen Menschen und gleichzeitig das ebenso aus dem Evangelium resultierende Engagement für "soziale" und "politische" Befreiung. - Wo der Verfasser die Positionen der Befreiungstheologie referiert, ist die Lektüre wegen der Kürze und Dichte recht anspruchsvoll und für Anfänger nicht unbedingt zu empfehlen. Dies gilt stellenweise auch für die Diskussion. - Die Hauptschwäche des Buchs sehe ich vor allem darin, daß wich-

tige Begriffe etwas plakativ verwendet und selten differenziert oder geklärt werden. Es werden zwar verschiedene Arten von Befreiungstheologien mit Frieling unterschieden (S. 23), dann aber ohne inhaltliche Klärung alle Befreiungstheologie der FTL gegenübergestellt. "Befreiende Theologie" (S. VI und öfters), die die FTL betreibe oder der "Reich-Gottes-Auftrag" (S. 147ff) sind weitere Beispiele. Bei der Gewaltfrage fehlt die Differenzierung zwischen Macht und Gewalt, die bei den "'feinen' Arten der Gewalt" (S. 224) hätte weiterführen können. - Unangenehm sind die Endnoten (anstatt Fußnoten), die ein Blättern erfordern; die meisten Leser werden so interessante Informationen etwa über die Vertreter der FTL (S. 264-266) oder notwendige Begriffsklärungen (S. 257, Anmerkung 18) verpassen. Das Literaturverzeichnis weist über 400 Titel in deutscher, englischer, spanischer und französischer Sprache auf.

Im ganzen ist die "Evangelikale Theologie der Befreiung" ein wichtiger Beitrag, die herausfordernde und lehrreiche Theologie der *Fraternidad Teológica Latinoamericana* in deutscher Sprache zu Gehör zu bringen.

Paul Kleiner

II. Ethik

Klaus Bockmühl. *Hören auf den Gott, der redet*. Aus dem Englischen von Elisabeth Bockmühl. ABC-Team 453. Gießen/Basel: Brunnen, 1990.²1991. 110 S., DM 14,80.

Das "Reich Gottes" war für Klaus Bockmühls Leben und Werk ein zentraler Begriff. Und zwar nicht in einem theoretisch abstrakten Sinn, sondern als glaubende Anerkennung der Herrschaft Gottes, die sich gerade im Hören und Gehorchen des einzelnen Christen manifestiert. Deshalb kann dieses letzte, erst kurz vor seinem Tod fertiggestellte Buch zu Recht als Aufruf, als sein Vermächtnis an Theologie und Kirche bezeichnet werden.

Bockmühl läßt den Leser in einem einführenden Kapitel sehr persönlich an seinen eigenen Erfahrungen mit diesem Thema teilhaben und auch hier schließt sich der Kreis: Die Frage, ob Gott heute noch spricht, wurde im Umfeld des Autors vor allem durch die "Oxforder Gruppenbewegung" später: "Moralische Aufrüstung", und ihren Gründer Frank Buchman thematisiert. Schon 1963 hatte sich Bockmühl in einer seiner ersten Schriften "Frank Buchmans Botschaft und ihre Bedeutung für die protestantischen Kirchen" mit der "Oxforder Gruppe" befaßt; sein letztes Werk nimmt Buchmans Anliegen "wenn der Mensch horcht, redet Gott" (S. 12) in einer gründlichen, systematischen Weise wieder auf.

Der Rezensent kann sich nur schwerlich mit der auf dem Bucheinband und im Vorwort vertretenen Auffassung, es handle sich um ein "Erbauungsbuch", anfreunden; dazu ist Bockmühls zentrale These zu herausfordernd und in vielerlei Hinsicht hochaktuell: Fragen nach Geistesgaben und Gemeindeaufbau sind davon ebenso betroffen, wie etwa die Säkularismusdebatte, kirchengeschichtliche Forschungsergebnisse aus dem Bereich von Reformation, Orthodoxie und Aufklärung und Beobachtungen zum modernen Pfarrerbild. Im achten Kapitel seines Buches kommt Klaus Bockmühl zu folgenden zentralen Aussagen: Der moderne Subjektivismus und Säkularismus, ausgelöst durch die Aufklärung, ist eine Reaktion auf das Unvermögen des frühen Protestantismus in Reformation und Orthodoxie das "biblische Gleichgewicht zwischen Schrift und Geist, objektiver Wahrheit und subjektiver Erfassung" (S. 93) herzustellen. Klaus Bockmühl ruft auf zur Synthese von Objektivität und Subjektivität, zum dritten Weg, auf dem "das objektiv Gegebene, die Heilige Schrift, persönlich akzeptiert werden kann durch den Heiligen Geist" (S. 94).

Die Reformatoren, wesentlich bestimmt von ihrer Sorge um die Einheit der Kirche und den Auseinandersetzungen mit dem Schwärmertum, ordneten das äußerliche Reden Gottes in Wort und Sakrament dem innerlichen Reden Gottes vor. Der Gedanke, daß Gott unmittelbar zum Menschen reden könnte, wurde in ihrem Gefolge letztlich abgelehnt. Diese Entwicklung schützte die Reformation, führte aber auch zur Monopolstellung der autorisierten Ausleger der Schrift, zur Systembildung und Reglementierung des Denkens und schließlich zur Bevormundung der Menschen in allen Lebensbereichen.

Damit hatte die Kirche verloren, was ihr doch von ihrem Ursprung her mitgegeben war: die "Selbst-verständlichkeit" des eigenen, unmittelbaren Hörens auf Gott.

Die ersten sechs der insgesamt neun Kapitel dienen der biblischen Fundierung von Bockmühls These. Seine überaus interessanten und aspektreichen Ausführungen können hier nur andeutungsweise vorgestellt werden: Gott offenbart sich im Dekalog als der redende Gott und setzt damit ein "Grundgesetz", einen Rahmen für eine gesunde Lebensführung, aber auch Eckpunkte für sein ganzes zukünftiges Reden.

An Jesus wird deutlich, daß die Abhängigkeit vom Vater und die Freiheit von Menschen Hand in Hand gehen. Jesus lebte den Primat des Hörens vor dem Handeln. Der Heilige Geist ermöglicht nun das gleiche Lehren, das zwischen Vater und Sohn stattfand, auch für die Beziehung zwischen Christus und seinen Jüngern.

Klaus Bockmühl wehrt allen Versuchen, das Lehren des Geistes nur als

ein Werk der Erinnerung an die Worte Jesu aufzufassen. Der Geist Gottes ist auch ein prophetischer Geist (Joh. 16,13) - seine Lehrinhalte entstammen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ohne inhaltlich von der Lehre Jesu abzuweichen. Wer die prophetische Dimension des Geistes Gottes aufgrund der Abirrungen verschiedener prophetischer Bewegungen leugnet, läuft Gefahr, die Botschaft zu verfehlen.

Ausgewählte Abschnitte aus der Apostelgeschichte und den apostolischen Briefen bestätigen die These, daß neben der Lehre Raum blieb für eigene, offenbarende Erkenntnis. Der Autor läßt keinen Zweifel daran, daß diese Offenbarungen geprüft werden müssen. Norm dieser Prüfung ist das Zeugnis der Schrift, als weitere Kennzeichen nennt er die Gemeinschaft der Gläubigen, das Bleiben in der Liebe oder das Zeugnis eines geisterfüllten Lebenswandels. Keinesfalls darf die Notwendigkeit der Prüfung ersetzt werden durch eine radikale Ablehnung der Möglichkeit aktueller göttlicher Weisung.

Das siebente Kapitel bietet einen Überblick über Gestalten der Kirchengeschichte, deren Lebensweg entscheidend vom unmittelbaren Hören auf Gott geprägt wurde.

Im abschließenden, neunten Kapitel faßt Bockmühl viele seiner Ergebnisse nochmals zusammen. Hören auf Gott ist eine Form des Gehorsams und eine Ermöglichung der Liebe zu Gott. Wer auf Gott hört, wird zur praktischen Seite des Lebens geführt, findet die "subjektive Anwendung für das objektive gegebene Gebot der Liebe" (S. 101).

Hören hat seine objektive Basis und sein Korrektiv in der Schrift und schenkt Freiheit von menschlicher Beeinflussung. Die Wiederentdeckung des Hörens auf Gott hat deshalb auch eine missionarische Komponente, weil das moderne Verlangen nach Freiheit darin seine Beantwortung findet und eine therapeutische Komponente, weil das Hören auf Gott das Heilwerden der Menschen ermöglicht.

Klaus Bockmühls engagierte Ausführungen sind denk- und merkwürdig zugleich. Bei der komprimierten Ausdrucksweise des Verfassers kann es nicht verwundern, daß Fragen offenbleiben.

Bockmühls Interpretation der Entwicklung von der Reformation über die Orthodoxie zur Aufklärung wirkt etwas monokausal. Die Bedeutung, z.B. des Humanismus für diese Entwicklung müßte mitbedacht werden. Auch fragt sich, ob das subjektive Element des Glaubens nur im unmittelbaren Reden des Geistes, oder etwa doch z.B. in den sakramentalen und kasualen Handlungen Berücksichtigung fand.

Das Verhältnis von individueller, unmittelbarer Führung durch den Geist, zum Charisma der Prophetie und die Bedeutung beider für den Ge-

meindeaufbau müßte ebenfalls weiter untersucht werden.

Dieses Buch macht Mut zum Hören auf den Gott, der redet. Es ist deshalb mehr als nur lesenswert - es ist not-wendig.

Michael Diener

Karl-Heinz Michel. *Glaubensdokument contra Geschichtsbuch? Die Schriftlehre Wilhelm Herrmanns*. Wuppertal/Zürich: TVG Brockhaus, 1992. 212 S., DM 29,80.

Schon der Titel verrät, daß wir es hier mit einem Buch zu tun haben, das uns alle zutiefst angeht. Wenn der Vf. im Vorwort meint, Herrmanns theologischer Ansatz beim Phänomen der Religion bzw. der Religiosität dürfte "eine gewisse Aktualität für sich beanspruchen können", dann kommt mir das nach der Lektüre eher als Untertreibung vor.

Michel greift mit seiner Dissertation an ganz entscheidende Nervpunkte der theologischen Diskussion, da die Schriftlehre in der protestantischen Theologie nie eine Nebensache sein kann. Zuerst bettet der Vf. seinen Gegenstand in groben Zügen in die entsprechende theologiegeschichtliche Situation ein, eine Hilfe für das weitere Verständnis der Problematik. Dazu gehört das Erwähnen der zwei großen Erschütterungen im Bereich von Kirche und Theologie im 18. Jahrhundert: "die Erschütterung der Zuverlässigkeit der biblischen Geschichtsaussagen durch den Sturm der *Bibelkritik* und die Erschütterung der metaphysischen Basis der Dogmatik durch *Kants Vernunftkritik*" (S. 2).

Damit wurde eine Wende in der Theologie zu Beginn des 19. Jh. unausweichlich. Schleiermacher ging dann auch ganz neue Wege und Herrmann folgte ihm in vielem, v.a. in der Verlagerung der Basis für theologische Aussagen in das Gebiet der Innerlichkeit, der inneren, individuellen religiösen Erfahrung. So kam es, "daß der Glaube an Jesus Christus als die christliche Form des religiösen Gemütszustandes dann auch der Schlüssel und innere Kanon von Schrift und dogmatischer Schriftlehre ist" (S. 4). Herrmann zog sich in den "sturmfreien" Ort des persönlichen Glaubenslebens zurück, jenseits von Metaphysik und Bibelkritik.

Michel gliedert seine Arbeit in drei Kapitel, indem er Herrmanns theologisches Schaffen aufteilt in Frühwerk (1876-1882), Hauptwerk (1884-1902) und Spätwerk (1903-1919; 1925), welchem die größte Bedeutung zukommt. Die Hauptstoßrichtung, in die der Vf. geht, zielt auf die klare Darstellung der hermeneutischen Voraussetzungen Herrmanns und deren Konsequenzen in der Schriftlehre. Dabei wird deutlich, daß Herrmann in

der Religiosität des Menschen ansetzt, in dessen Suchen nach Gott, Erlösung, im Aufbrechen des konkreten Heilsbedürfnisses. Wo das sittliche Heilsbedürfnis in einem Menschen noch nicht lebendig geworden ist, da wird er die Schrift nicht verstehen.

Damit führt Herrmann ein neues Verständnis von Offenbarung ein: Offenbarung geschieht immer zuerst am suchenden Menschen, und zwar durch dessen Begegnung mit sittlich vorbildhaften Mitmenschen. In der christlichen Gemeinde kommt eine weitere Dimension der Offenbarung hinzu, da dort von der Offenbarung Ergriffene Gemeinschaft miteinander haben. Erst jetzt kommt auch der Heiligen Schrift Bedeutung zu, denn hier wird sie vernommen. Aber Offenbarung geschieht nicht durch die Schrift als solche, sondern durch die Begegnung mit Jesus Christus, genauer mit der gewaltigen Ausstrahlung des Selbstbewußtseins Jesu, das den bereits Suchenden (oder sogar schon Glaubenden) ergreift.

Das bedeutet für die Schriftlehre:

- Die Hl. S. ist nicht Offenbarung, enthält auch nicht Offenbarung, sondern ist als Überlieferung lebendiges Zeugnis von Menschen.
- Die Hl. S. ist uns nicht gegeben, daß wir daraus eine zu glaubende Lehre von Gott schöpfen, sondern um uns eine Anschauung des erfüllten Lebens ihrer Glaubenszeugen zu geben und uns zu zeigen, wo und wie sich Gott auch uns offenbaren will.
- Die Hl. S. will uns besonders das Bild Jesu Christi anschauen lassen und uns für das öffnen, was wir hier selber erleben können. (S. 138)

Durch Vergleiche mit der Schriftlehre der Reformatoren und der Orthodoxie, die Michel immer wieder einbaut, wird dem Leser klar, inwiefern sich Herrmann vom biblisch-reformatorischen Erbe ablöst. Was will nun Michel aber selber? Läßt er es bei der Darstellung und ihrer Kritik bewenden? Nein, das tut er nicht. Er könnte es auch nicht, denn er selber wirft die Frage auf: Glaubensdokument oder Geschichtsbuch?

An einem Punkt dringt Michel zu der Frage vor, die m.E. die Problematik im Herzen trifft: "Ist am Ende diese ganze Alternative von geschichtlichem oder religiösem Zugang zur Schrift und ihrem Verständnis höchst fatal?" (S. 115) Die Antwort gibt er selbst: Es "... wird ein der Hl. Schrift wirklich angemessener Zugang doch nur da zu finden sein, wo die Wahr-

heitsmomente sowohl des geschichtlichen wie des religiösen Verständnisses zusammenkommen" (S. 116).

Hier, genau hier müßten wir weiterdenken. Hier liegt die Grundlage für ein umfassendes, der Schrift angemessenes Verständnis. Hier geht der Weg durch zwischen den Extremen eines "papierenden Papstes" und eines individuellen Subjektivismus, die beide der Schrift Abbruch tun. - Aber hier geht Michel nicht weiter. Man könnte diese Stelle fast überlesen, sie ist so kurz gehalten. Und doch brennt es den Vf. spürbar, daß hier weitergedacht werden müßte. Es ist sehr hilfreich, daß er offene Fragen klar darlegt, die überwacht werden müssen, um weiterzukommen (S. 172-179), Fragen wie die nach dem Verhältnis von Offenbarungsgeschehen und Schriftwort oder von Wort und Geist. Diese Fragen drängen sich auch heute geradezu auf angesichts der Erfahrungen mit der Bibel, welche hinter den befreiungstheologischen Ansätzen oder hinter der weltweiten charismatischen Bewegung stehen (S. 172).

Was Michel zu diesen Fragen sagt, bewegt sich im Raum der reformatorischen und orthodoxen Gleichsetzung von Offenbarung und Hl. Schrift. Und hier sagt er sehr Wesentliches! Dazu kommt er natürlich auch auf die Erkennbarkeit Gottes anhand der Schrift zu sprechen, was er in einer früheren Schrift ausführlich dargelegt hat.

Gerade die offenen Fragen, die Michel nicht beantwortet, sind ein "wohltuender Stachel", der den Leser dazu anstacheln sollte, in die Diskussion einzusteigen. Wer heute Christ sein will und die Schrift ernst nimmt, wer das aktuelle Geschehen in Gemeinde und Theologie wahrnimmt, der sollte nicht an diesem Buch vorbeigehen. Es hilft, Aufbrüche innerhalb und außerhalb der Kirche besser auf ihr Schriftverständnis hin abzuhorchen. Es gibt in gut verständlicher Sprache Grundlagen evangelischen Schriftverständnisses wieder.

Es könnte vielleicht sogar etwas leisten, das für eine gute Weiterentwicklung der evangelischen Welt grundlegend ist: es könnte - und dabei denke ich v.a. an die Ausführungen Michels über das Verhältnis Wort und Geist - eine Ausgangsbasis schaffen für eine weitere Vertiefung der Gespräche zwischen den drei "Wohnungen" im deutschen evangelikalen Hause, den Allianz-Evangelikalen, den Bekenntnis-Evangelikalen und den charismatischen Evangelikalen (vgl. hierzu: F. Jung. *Die deutsche Evangelikale Bewegung*. Bern/Frankfurt 1992). Es könnte, noch weiter gedacht, wertvolle Impulse geben für die weitere Annäherung zwischen Evangelikalen, der charismatischen Bewegung und der Pfingstbewegung, die ja alle im wesentlichen ein reformatorisch geprägtes Schriftverständnis haben, und die auch alle im Wachsen begriffen sind.

Persönlich hoffe ich, daß dies diesem Buch gelingen wird und daß es einen weiten Leserkreis findet.

Hansjörg Kägi

III. Gotteslehre

Alistair McGrath. *Vater, Sohn und Heiliger Geist: Eine Verstehenshilfe*. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus 1991. 64 S. DM 6,95.

Der britische Theologe unternimmt in diesem Büchlein den Versuch, dem theologischen Laien die Dreieinigkeit Gottes möglichst einleuchtend zu erklären. Er möchte die Leser anregen, "über diese schwierige Lehre des christlichen Glaubens mit größerer Zuversicht nachzudenken, als das sonst der Fall gewesen wäre" (S. 58). Dabei ist er sich der Schwierigkeiten bewußt: Gott "zerbricht die menschlichen Denkmuster und zwingt uns damit, unsere Vorstellungen und Begriffe bis an ihre Grenzen zu strapazieren, damit wir wenigstens beginnen, ihn zu verstehen" (S. 57).

Zunächst unterscheidet der Verfasser zwischen Lehre und Verkündigung und definiert: Lehre ist "damit beschäftigt, alle Aspekte des christlichen Glaubens zueinander in Beziehung zu setzen und sie als zusammenhängendes Ganzes zu betrachten" (S. 11). Historisch gibt er zu bedenken, daß die Trinitätslehre das Ergebnis eines 400-jährigen Prozesses des Nachdenkens über das "außerordentlich komplexe biblische Zeugnis von Gott" (S. 16) ist. Vier Seiten biblischer Hinweise folgen. Auf die Frage "Wer ist Gott?" gibt der Verfasser einige Hinweise auf Gottes Handeln in der Geschichte. Das Beziehungsgeflecht und der Personenbegriff werden kurz biblisch und theologisch erläutert. Im Abschnitt "eines in drei" entfaltet er kurz und originell Einzelaspekte "des dreidimensionalen Gottes" (S. 42.43). Hier setzt er nun, wie schon manchmal früher, bekannte bildhafte Vergleiche ein (Kleeblatt, Dreieck, Quelle-Fluß-Mündung). Unser begrenzter Einblick schon in die Natur lehrt uns, so argumentiert er, mit anscheinenden Widersprüchen zu leben (Licht als Welle und Korpuskel). Abschließend gesteht der Verfasser: "Es gibt eigentlich nichts, was sie (die Trinitätslehre) angemessen darstellen könnte" (S. 48).

Kritisch anzumerken ist: Die Gabe des Verfassers, in Bildern zu sprechen, wirkt sich gelegentlich durch Überziehen negativ aus (trotz Einbeziehen britischen Humors wirkt es dann primitiv). Manchmal könnte das Schriftzeugnis stärker eingebracht werden (statt "die Christen" als Maßstab zu nehmen, S. 35.42). Theologisch nähert sich der Verfasser einigen Male modalistischen Gedanken an (S. 33.41.58), wo doch heute mit

recht mehr "Gott in Gemeinschaft" betont wird (Moltmann, Zimmerling). S. 29 müßte es 2. Kor 13,13 heißen.

Insgesamt bietet der Verfasser, wie beabsichtigt, eine Verstehenshilfe. Manche Überlegungen und Vergleiche können sinnvoll im katechetischen Unterricht verwandt werden. Auch vermittelt er tatsächlich "Anregungen zum Weiterdenken und -forschen" (S. 5).

Martin Liedholz

Heinzpeter Hempelmann. *Wie denken Sie über Gott?* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1992. 73 S., DM 9,80.

In dieser Publikation finden sich fünf Vorträge, in denen Hempelmann zentrale Themen, die Christen bewegen, in gut zugänglicher Weise bearbeitet:

In "Glauben heißt: nicht wissen" wird die enge Verbindung von Glaube und Wissen, sowie die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens hervorgehoben. "Wir glauben doch alle an denselben Gott" stellt die Frage "Wer ist Gott?" als biblisch sachgemäße in den Mittelpunkt und bedenkt von ihr aus das Verhältnis zu anderen Religionen und zur Forderung nach einem Dialog mit ihnen. Jesus Christus wird in "Gott ja - aber Jesus?" als der dreifache Widerspruch Gottes gegen unsere menschlichen Vorstellungen herausgestellt: "gegen selbstgebastelte Gottesbilder", "gegen Verharmlosungen", "gegen den Tod". Dieser Widerspruch ist letztlich jedoch heilsam, da er uns aus der Täuschung in die Wahrheit Gottes ruft. "Die Unbegreiflichkeit der Auferstehung" betont die Notwendigkeit der historischen Rückfrage nach den Osterereignissen, die historische Wahrscheinlichkeit der Ostererzählungen und die Entstehung der Glaubensgewißheit aus der Begegnung mit dem Auferstandenen. Gegen die verbreiteten Versuche, Kirche Jesu Christi nach den jeweils favorisierten Idealen formen zu wollen, wird in "Die Kirche - ein leeres Gebäude?" auf den 3. Glaubensartikel und damit auf Jesus Christus als den verwiesen, der selbst Kirche baut. Dabei wird dieses Verhältnis zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde konkret gestaltet durch Gebet, Gehorsam (und Gehören), Gemeinschaft und Gnadengaben. So wird die Kirche zur "Hoffnungsträgerin" in der Welt, zum "Brief Christi", der zur Gemeinschaft mit Gott einlädt.

Das Büchlein eignet sich sehr gut für das Gespräch mit wachen und kritischen Zeitgenossen, die fundierte Auskunft über Grundpfeiler des christlichen Glaubens in ansprechender Form suchen.

Eberhard Hahn

Heinzpeter Hempelmann. "Unaufhebbare Subjektivität Gottes"? Probleme einer Lehre vom *concursum divinum* dargestellt an Hand von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1992. 413 S., DM 49,80.

Bei dem Buch handelt es sich um eine Arbeit Hempelmanns, die im Wintersemester 1991/92 von der Universität Mainz als Prädikatsdissertation angenommen wurde.

I. "Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret" - so heißt eine Zeile in dem Lied, das *Joachim Neander* im Jahre 1680, in seinem Todesjahr, gedichtet hat. Daß Gott der "Herr" ist, "der alles so herrlich regieret" - das haben Christen zu allen Zeiten geglaubt und bekannt. Man nennt dies den christlichen Vorsehungsglauben; und der Versuch, diesen Glauben argumentativ zu entfalten, heißt: die Lehre von der Vorsehung. Zur Zeit Neanders, im 17. Jahrhundert, wurde in den dogmatischen Systemen der altprotestantischen Orthodoxie die Vorsehungslehre (*de providentia*) mittels einer Unterscheidung der göttlichen Tätigkeit entfaltet. Insofern die göttliche Tätigkeit ein Handeln an der Welt ist (*opus Dei ad extra*), gliedert sich die *providentia* in drei Akte: *conservatio*, *concursum*, *gubernatio* (d.h. Gott erhält - begleitet - regiert die Welt). In unserem Jahrhundert, in dem es - nach der Erfahrung zweier Weltkriege - still geworden war um die theologische Rede von einer göttlichen Vorsehung, hat es kein geringerer als *Karl Barth* unternommen, dieses Lehrstück im Anschluß an das Schema der alten Dogmatik zu erneuern. Die entsprechenden Ausführungen findet der Leser im 3. Band der Kirchlichen Dogmatik, also im Zusammenhang der Lehre von der Schöpfung - und zwar im 3. Teilband (KD III/3), der 1950 erschien, fünf Jahre nach dem Ende des 2. Weltkrieges. Daß Gott die Welt nicht nur erschaffen hat, sondern daß er sie in jedem Moment bis zu ihrem Ziel erhält, begleitet und regiert, macht Barth gerade in einer Zeit geltend, in der für viele der herkömmliche Vorsehungsglaube zerbrochen war. Auf diesem Hintergrund wäre es auch heute zu begrüßen, wenn - vielleicht durch *Hempelmanns* Studie über Barths *concursum*-Lehre ange-regt - die Vorsehungslehre und die Frage nach ihrer Wahrheit erneut zum Gegenstand theologischer Bemühung würde.

Auf den ersten Seiten der *Einleitung* (1-6) umreißt Hempelmann die "Bedeutung der Lehre vom *concursum divinum*" (= CD): "Die Frage, wie das Zusammenwirken von Gott und Mensch, oder allgemeiner: wie das Wirken Gottes in, mit und unter seinen Geschöpfen zu denken ist, führt

ins Zentrum christlichen Gottesglaubens." Von da aus zieht Hempelmann Verbindungslinien u.a. zur "Theodizeeproblematik", zur "Frage nach dem rechten Verständnis von Rechtfertigung und Heiligung" und auch zur "Schriftlehre". Außerdem betont Hempelmann die Rolle dieser Lehre "für das interdisziplinäre Gespräch der Theologie im Rahmen der *universitas litterarum*" (1). Sein Vorhaben, das Thema in der Auseinandersetzung mit dem großen Entwurf *Karl Barths* zu entfalten, kann Hempelmann nicht zuletzt damit begründen, daß dessen Versuch einer Erneuerung der alten Vorsehungslehre bisher kaum beachtet und recht gewürdigt worden sei (2-4).

Die Arbeit selbst gliedert sich in drei Teile (A-C). *Teil A (7-60)* "stellt Barths Lehre vom CD in einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang", d.h. "Aussagen Barths über die Mitwirkung Gottes ... bis zur Abfassung von KD III,3 werden zusammengestellt und auf eine mögliche Genese seines Denkens *de providentia* ... hin untersucht" (4f). *Teil B (61-184)* bietet eine "systematisch-theologische Perspektive und fragt nach dem Ort der Lehre vom CD im übergreifenden Zusammenhang der Kirchlichen Dogmatik" (5). Mit *Teil C (185-376)* wendet sich Hempelmann dann "der eigentlichen Interpretation der Aussagen über den CD selbst" zu, und zwar in "einem Dreischritt von nachzeichnender Paraphrase, Interpretation der Aussagen durch Einzeichnung in den Gesamtzusammenhang der Kirchlichen Dogmatik und kritischer Erörterung" (5). Im *Schlußkapitel (377-391)* faßt Hempelmann seine kritischen Rückfragen zusammen (377-390), die schon zuvor in den drei Teilen angeklungen waren, und skizziert die verbleibenden Aufgaben (390f).

Auch wenn Hempelmann wiederholt betont, daß seine Untersuchungen "nicht die Theologie Karl Barths *in globo* besprechen, sondern Probleme seines Ansatzes nur insoweit diskutieren [wollen], als diese von Belang sind für eine (mögliche) Lehre vom CD" (129), so ist er sich doch auch darüber im klaren, daß er, wenn er Barths Lehre vom concursus divinus nicht isoliert darstellen will, grundsätzliche methodische Erwägungen zur Barth-Interpretation anstellen sowie nach dem Grundanliegen und dem "Generalnenner ..." (129) der Barthschen Theologie fragen muß. Darum gehe ich zunächst auf Hempelmanns Auffassung der Grundlinien Barthscher Dogmatik ein (II), bevor die Lehre vom concursus divinus ins Blickfeld kommt (III).

II. Mit *Ingrid Spieckermann* spricht Hempelmann bei Barth von "phasenübergreifender *Intention* theologischer Sachorientierung auf der einen und ihrer phasenbedingten, vorläufigen *Explikation* auf der anderen Seite"

(51). Auf dem Hintergrund dieser Unterscheidung läßt sich Hempelmanns Stellung zu Barth kurz so charakterisieren: Während er dem *Anliegen* der Barthschen Theologie - Gott einzig gemäß seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus zu denken und zur Sprache zu bringen - zustimmt, steht er der *Durchführung* kritisch gegenüber. Denn alle Ausführungen Barths in der Dogmatik werden laut Hempelmann von einer bestimmten *Voraussetzung* gesteuert: dem Begriff der unaufhebbaren Subjektivität Gottes. Diese Voraussetzung habe Barth zwar für einen pointierten Ausdruck seiner Intention gehalten, in Wahrheit aber laufe diese Voraussetzung (von Barth unbemerkt) seiner Intention zuwider und stelle damit die ganze weitere Entfaltung des dogmatischen Stoffes in Frage. Die Auseinandersetzung mit Barth steht bei Hempelmann dementsprechend unter dem Motto: "im Sinne Barths, aber barthianischer als Barth" (257, vgl. 138. 390). Was ist darunter im einzelnen zu verstehen?

Das *Grundanliegen* der Barthschen Theologie erblickt Hempelmann darin, "von Gott her zu lernen, wie von Gott zu reden sei"; d.h. konkret: "Wer Gott ist, in welchen Kategorien von ihm zu reden ist, das sagt die Trinitätslehre." Nun kommt aber laut Hempelmann "angesichts dieser fundamentalen hermeneutischen Bedeutung der Trinitätslehre alles darauf an, wie diesem Grundsatz ... entsprochen wird" (130). Dieser Frage widmet Hempelmann seine Aufmerksamkeit, und genau an dieser Stelle setzen auch seine kritischen Rückfragen ein. Bekanntlich hat Barth "in der Kirchlichen Dogmatik das trinitarische Sein Gottes als das Sein in den drei Gestalten des Offenbarers, der Offenbarung und des Offenbar-Seins bestimmt" (130f) bzw. davon gesprochen, "daß *Gott* sich offenbart, daß er sich *durch sich selbst* offenbart und daß *er sich selbst* offenbart" (131). Hempelmann fährt fort: "Dieses Subjekt-, Prädikat- und Objekt-Sein Gottes ... in seiner Offenbarung bringt eben dieses eine zum Ausdruck: daß Gott der Herr über und in seiner Offenbarung ist [;] und sichert eben das eine: die Unaufhebbarkeit des Subjekt-Seins Gottes. Umfassend, als Subjekt, Prädikat und Objekt, ist und bleibt Gott Subjekt seiner selbst. Barth formuliert so in kaum überbietbarer Weise die radikale Autonomie des als absolute Selbstbestimmung zu denkenden Seins Gottes" (131).

Das *Axiom "der unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung"* (130; vgl. 171)² identifiziert Hempelmann als die Grundvoraussetzung des Barthschen Denkens, die alle Ausführungen und so auch die Lehre vom concursus divinus steuert und bis ins einzelne bestimmt, nach Hempelmann aber letztlich der eigenen Intention Barths widersprechen

2 Diese (den Titel der Arbeit Hempelmanns bildende) Formulierung findet sich in einem Brief Barths an Thurneysen aus dem Jahr 1924 (130, Anm. 442).

und eine Lehre vom göttlichen Begleiten unmöglich machen soll. Die Kritik Hempelmans an diesem Axiom, die Berührungspunkte mit der "Münchener Barth-Interpretation" (177) aufweist, aber die sich auch - v.a. durch das entschiedene Festhalten Hempelmans an dem Grundanliegen Barths (180) - signifikant von dieser unterscheidet (177-182), führt im Ergebnis - wie dann auch später bei der Behandlung von Barths Lehre vom concursus divinus - "zu zwei verschiedenen Komplexen kritischer Rückfragen, die sich freilich nicht voneinander trennen lassen: (1) Inhaltliche Rückfragen; (2) Rückfragen an die Sprachauffassung Barths und Kritik der aus ihr resultierenden inhaltlichen Konsequenzen" (377).

Die Formel von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes sei - so Hempelmann - zunächst für Barth ein "Kampfbegriff" (130) gewesen, ein "Emanzipationsmittel", das die Theologie instand setzen sollte, sich von allen "philosophisch-weltanschaulichen Umklammerungen" zu lösen. Doch "unter der Hand" sei dieser Begriff dann "zum *Inhalt* des ... theologischen Ansatzes" geworden: "die grammatischen Kategorien Subjekt, Prädikat und Objekt [werden] auch fundamentale Bestimmungen des trinitarischen Seins Gottes" (131). Hempelmann beschreibt diesen Vorgang als eine "Substantialisierung des Emanzipationsmittels" (131), die nicht nur als solche problematisch sei, sondern die auch dem neuzeitlichen Gottesbegriff (von dem Barth ja gerade loskommen wollte) antithetisch verhaftet bleibe (132f) und in ihren Konsequenzen zu einer theoretischen Inkonsistenz innerhalb der Gotteslehre führe (133f).

Darüber hinaus versucht Hempelmann mit Hilfe erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Überlegungen die "linguistische Relativität" der von Barth zur Explikation der Trinität herangezogenen grammatisch-logischen Terme nachzuweisen (134f). Obwohl Hempelmann einerseits die "Bedeutung des Ansatzes von Barth" u.a. darin sieht, "mit besonderer Schärfe auf die sprachtheologischen Probleme einer angemessenen Explikation des Wortes Gottes hingewiesen zu haben", konstatiert er andererseits, daß Barth durch die nicht genügend reflektierte Verwendung von Begriffen wie "Subjekt" und "Subjektivität" "offenbarungsfremde, die Wahrnehmung und das Hören des Wortes Gottes verstellende Größe[n]" in die Dogmatik einführt (55). Eine Formulierung Nietzsches aufnehmend fragt Hempelmann: "Muß Barths Theologie nicht unter die 'Kinder der Unschuld' gerechnet werden, welche an Subjekt, Prädikat und Objekt glauben, die Grammatik-Gläubigen, welche noch von unserem Apfel der Erkenntnis nicht gehört haben?" Und weiter: "Handelt es sich bei der ... als Subjekt, Prädikat und Objekt explizierten Trinität nicht ausgesprochen um einen Gott *unserer* Grammatik?" (134f). Ferner macht Hempelmann

darauf aufmerksam, daß die grammatischen Kategorien Subjekt-Prädikat-Objekt eine inhaltliche Bedeutung haben, insofern sie eine "spezifische, philosophisch gefüllte Einteilung von Wirklichkeit" implizieren (136). "Gerade dann, wenn man weiß, daß Barth die Trinitätslehre nicht durch die genannten grammatischen Kategorien *begründen*, sie vielmehr mit ihrer Hilfe 'nur' formulieren will, wird man darauf hinweisen müssen, daß sie nicht bloße Explikationsformen darstellen, sondern selbst *inhaltliche* Bedeutung haben, insofern die mit ihnen gegebene und für die Gotteslehre behauptete Struktur selbst etwas bedeutet" (136f). Auf dem Hintergrund dieser kritischen Hinweise folgert Hempelmann weiter: "Es ist ... zu fragen, ob Barth dem eigenen Anliegen: der Abwehr aller *anthropozentrischen* Kategorien in der Auslegung des Wortes Gottes, konsequent folgen kann: Wenn die Verwendung sprachlicher Aussagemittel inhaltlich nicht gleichgültig ist, wenn auf die trinitarische Offenbarung als Selbstauslegung reflektiert wird, um von ihr her eine angemessene theologische Bestimmung von Begriffen zu erreichen, dann muß konsequenterweise die in, mit und unter der Offenbarung Gottes selbst gegebene und gewordene Sprachgestalt als einzig angemessene Explikationskategorie ernstgenommen werden" (55).

III. Dem Leser macht Hempelmann schon in den ersten beiden Teilen seiner Studien deutlich, daß Barths These von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes erhebliche Auswirkungen auf die Gestaltung der Vorsehungslehre und damit auch der Lehre vom *concursum divinum* haben muß. Denn in diesem Lehrstück geht es ja um die Entfaltung des Satzes, daß Gott die Welt und so auch die in der Welt handelnden Subjekte (die Menschen) begleitet. Und somit stellt sich die Frage, wie sich die Subjektivität Gottes zur Eigenständigkeit der Welt und insbesondere zur Subjektivität des Menschen verhält. Diese Frage wird zu einem verwickelten Problem, wenn man das Übel in der Welt und das Böse in den menschlichen Handlungen ins Auge faßt. Um es mit Hempelmans eigenen Worten zu sagen: "Die Lehre vom CD wird ... identifizierbar als exemplarische Erörterung der Frage, wie Gott als Herr denkbar ist angesichts des zur Freiheit geschaffenen, seine Freiheit aber zum Aufstand gegen Gott pervertierenden Menschen" (184).

Die genannte Frage hat die christliche Theologie von ihren Anfängen an beschäftigt. Heinrich Schmid kann es in seiner Darstellung der "Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche" als die "schwierigste Aufgabe der Dogmatik" bezeichnen, "die Weise des göttlichen *concursum* bei den bösen Handlungen der Menschen nachzuweisen, ohne doch die Schuld des Bö-

sen irgendwie zugleich auch auf die c. [= causa] prima, also auf Gott, zurückzuführen".³ Im Zentrum der Bemühungen der altprotestantischen Orthodoxie, an die Barth sich ja anschließen will, stand dementsprechend eine genauere Untersuchung über das Verhältnis der *causa prima* (Gott) zu den *causae secundae* (den Geschöpfen, v.a. den Menschen).

Betrachtet man die Rezeption der alten Dogmatik bei Barth, so ist es nun nach Hempelmann bemerkenswert, wie unbefangen Barth sich nicht nur der alten Terminologie (derzufolge gliedert sich der *concursum divinum* noch weiter in ein *praecurrere, concurrere, succurrere* Gottes) anschließt, sondern auch der in der Philosophie verwurzelten Kategorie der Kausalität bedient und sich mit der Vorstellung von Gott als der *causa sui* bzw. *causa prima* anzufreunden vermag. Nach Hempelmann geschieht dies nicht zufällig: "Die *causa*-Begrifflichkeit ermöglicht ... in kaum zu steigernder Weise eine Darstellung der absoluten Souveränität und Unbedingtheit Gottes. Umgekehrt eignet sie sich auch dafür, das Nachgeordnetsein des Geschöpfes ... auszudrücken" (243). Freilich nimmt Barth die *causa*-Begrifflichkeit nicht auf, ohne sie einer umfassenden Neuinterpretation zu unterziehen. Hempelmann wertet die Passagen der "Kirchlichen Dogmatik" zur Frage, "unter welchen Bedingungen ... die Verwendung des *Kausalbegriffes* in dieser Lehre [vom göttlichen Begleiten] *legitim* zu heißen" ist (KD III/3, 114), als einen weiteren Beleg für die Aufmerksamkeit, mit der Barth den sprachtheologischen Problemen innerhalb der Dogmatik nachgegangen sei. Die "Uminterpretation des *causa*-Begriffs vollzieht sich ... in dem bekannten, für die Argumentationsweise Barths so bezeichnenden Dreischritt von Abwehr offenbarungsfremder Vorstellungen, Konzentration des Denkens auf Jesus Christus und Entfaltung der Konsequenzen als Generalisierung des dort Begriffenen (242).

Hempelmann wirft Barth nun aber vor, die sprachtheologische Besinnung nicht radikal genug vollzogen zu haben. Denn Barth gehe davon aus, daß "die *concursum*-Lehre mit ihrem begrifflichen Fundament als Ganzes formal [!] in Ordnung und formal [!] sogar bis auf diesen Tag brauchbar und vorbildlich ..." sei (235), bzw. daß die Aufgabe der Dogmatik nur darin bestehe, den vorhandenen Begriff der Kausalität inhaltlich neu zu füllen und theologisch eindeutig zu machen (236-241). Barths Versuch "einer Synthese von philosophischer Begrifflichkeit und biblisch-christlicher Inhalte" muß nach Hempelmann aber scheitern, weil er auf der - von Hempelmann bestrittenen - Vorstellung beruhe, "Begriffe seien leer, Begrifflichkeit sei etwas rein Formales und darum - mehr oder weniger beliebig -

3 Zitiert bei Hempelmann (377, Anm. 1).

inhaltlich Füllbares. Barth übersieht (1), daß Sprache - auch und gerade schon auf der Ebene der Semantik - kein bloßes Mitteilungsinstrument darstellt, daß die sprachlichen Einteilungen von Wirklichkeit vielmehr als solche etwas 'bedeuten' und insofern inhaltlich nicht indifferent sind. ... Barth übersieht (2), daß sprachliche Einteilungen von Wirklichkeit ganze theoretische Hintergründe mitbringen" (381). So habe etwa die *causa-Terminologie* "nicht nur eine philosophische Tradition", sondern transportiere und impliziere "selbst eine philosophische Weltanschauung, die aristotelische Vorstellung einer monarchischen Seinsverfassung" (381).

Hempelmanns Kritik richtet sich gegen die Sprachauffassung Barths auch dort, wo er bei ihm eine Besinnung "auf den Ort des Redenden wie des Adressaten" vermißt (387). Um eine derartige Besinnung kommt nach Hempelmann gerade die Vorsehungslehre nicht herum. "Wenn eine Theorie über den *concursum divinum* nicht selbstwidersprüchlich entwickelt werden soll, muß sie ... ihre Rückbezüglichkeit und die sich aus dieser Selbstreflexivität ergebenden Konsequenzen berücksichtigen: Daß Gott alles Wirken seiner Geschöpfe begleitet, schließt ein, daß auch die Lehre vom *concursum divinum* als geschöpfliche Aktion als mitkonstituiert durch göttliche Mitwirkung begriffen werden muß. Solche Reflexionen auf den damit gegebenen Status theologischer Theorie, der Lehre vom *concursum divinum* im besonderen, fehlen bei Barth" (388).

Zu den "Rückfragen an die Sprachauffassung Barths" gesellen sich inhaltliche Rückfragen, die sich nach Hempelmann alle "auf die Frage zu spitzen [lassen]: Präsentiert Barth, wie von ihm beansprucht, eine Lehre vom *concursum divinum*, oder verhält sich Gott in diesem *concursum* nicht letztlich nur zu sich selbst?" (377) Denn laut Hempelmann ist Jesus Christus "in der *concursum*-Lehre der Kirchlichen Dogmatik nicht nur expliziter Erkenntnisgrund, sondern auch exklusiver Ort des so beschriebenen *concursum* Gottes" (379). Indem Barth nämlich ausschließlich das Verhältnis Gottes zu dem Menschen Jesus als das göttliche Begleiten des Geschöpfes beschreibt, wird zwar die "Einheit von göttlicher und geschöpflicher Aktion ... erreicht, aber doch nur um den Preis des Verzichtes auf die Reflexion der für die *concursum*-Lehre spezifischen Probleme: das Gott-Sein Gottes *angesichts* des Todes, der Sünde und der Not seines Geschöpfes; das providentielle Wirken Gottes *inmitten* des alten Äons; die Frage, wie Gott zugleich als Herr der Welt angezeigt und nicht für ihre Sünde und damit für ihr Elend verantwortlich, also als gerecht ausgesagt werden kann" (379).

Hempelmann zieht das Fazit: "Indem Gott hier aber nur noch mit dem in Ewigkeit innertrinitarisch erwählten Menschen Jesus Christus im Ereig-

nis des Geistes mitwirkt, gerät die Geschichte des geschöpflichen Seins als solche zur exklusiven Explikation innertrinitarischer Wirklichkeit. Es entsprechen sich nicht nur immanente und ökonomische Trinität: vielmehr wird die Geschichte identisch mit der ökonomischen Selbstentsprechung des trinitarischen Gottes zu seinem Sein ad intra. Anders herum formuliert: Die gefallene geschöpfliche Welt wird theologisch nicht adäquat gewürdigt. Vom urzeitlichen Perfektum ... der Gnadenwahl als Praedestination her ist sie immer schon als versöhnte be- und umgriffen, kann sie nur noch als letztlich schon heile Welt in den Blick kommen" (379f).⁴

IV. Hempelmann will seinem Anspruch nach "barthianischer" sein als Barth. Daran ist zunächst nichts auszusetzen. Vielmehr ist zu begrüßen, daß sich hier ein Interpret dem sachlichen Anliegen des Autors verbunden weiß und den Autor an diesem Anliegen als dem eigenen Maßstab messen will. Ein solches Vorgehen in der Barth-Kritik verspricht fruchtbarer zu sein als so manche von außen herangetragene, die von vornherein einem anderen theologischen Ansatz verpflichtet ist.

Doch wie kann Hempelmann mit Barth gegen Barth argumentieren? Wie wir gesehen haben nur, indem er entscheidende Begründungsverhältnisse bei Barth gegen dessen eigenen Aussagewillen umkehrt. Dabei ist es für Hempelmanns Barth-Interpretation bezeichnend, daß er Barth nicht - wie viele andere Kritiker seiner Offenbarungstheologie - die "christologische Konzentration" bzw. den "Christomonismus" vorwirft, sondern im Gegenteil behauptet: "Barths Theologie ist nicht christozentrisch genug; ihr fehlt gerade hinsichtlich des grundlegenden *Gottesbegriffs* der Christomonismus. Das, was Gott ist, wird in den Prolegomena [der Kirchlichen Dogmatik] nicht mit einem synthetischen Urteil, im Aufsehen zu Jesus ..., sondern mit einem analytischen Urteil, als Explikation dessen, was Subjekt bedeutet, und unter der Voraussetzung, das biblische Herr decke sich semantisch mit diesem Grundanliegen seiner Theologie, bestimmt" (173f).

Aber wird diese Interpretation Barth gerecht, wenn man bedenkt, daß Barth nicht allgemein von der unaufhebbaren Subjektivität Gottes spricht, sondern konkret von "*der unaufhebbaren Subjektivität Gottes in seiner Offenbarung*", daß er diesen Begriff also gerade *im Blick auf die Offenbarung* bildet, und daß Barth daran von den ersten Bänden seiner Dogmatik

4 Seinen eigenen Ansatz, der das Ziel verfolgt, "vom Kreuz Jesu Christi her das Mitwirken Gottes mit seinen Geschöpfen so auszusagen, daß weder das Alles-in-Allem-Wirken Gottes eine Einschränkung erfährt, noch Gott zum *auctor et mali* wird" (391), hat Hempelmann in dem Aufsatz vorgelegt: "Gottes Ohnmacht in der Welt als spezifische Weise seines Herrschaftswirkens. Eine biblisch-trinitarische Bestimmung", *ThBeitr* 22 (1991), 293-319.

bis hin zu seinem Spätwerk⁵ festgehalten hat? Alle Beteuerungen Hempelmans, im Sinne Barths oder im Anschluß an das Anliegen Barths vorzugehen, können nicht verdecken, wie gering dann doch das gemeinsame Fundament ist. Es reduziert sich letztlich auf den "banal klingende[n] Ausgangssatz", "das von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgehen muß ..., wer eine angemessene *concursum*-Lehre entfalten" (390) oder überhaupt christliche Theologie treiben will. Wie Hempelmann selbst zugesteht, ist das ein Ausgangspunkt, der "nicht mehr nur für Barth oder Barthianer kennzeichnend ist, sondern jüngst z.B. von Pannenberg für die Begründung und Entfaltung der Trinitätslehre, also das Herzstück der Theologie, anerkannt worden ist" (390). Alles hängt demnach daran, wie man diesen Ausgangspunkt präzisiert und im einzelnen zur Geltung bringt (390f). Welchen Sinn soll dann aber das Motto "barthianischer als Barth" überhaupt noch haben?

Zum Schluß noch eine Bemerkung zu Hempelmans Kritik an der Sprachauffassung Barths. Auch an dieser Stelle nimmt Hempelmann ja ein zentrales Anliegen Barths auf - nämlich das sprachtheologische -, um es dann zu radikalieren und gegen ihn zu wenden. Hempelmans eigene Sprachtheorie liefert zugleich eine Erklärung dafür, warum Barth den Widerspruch zwischen seinem theologischen Anliegen und der materialen Ausführung selbst nicht bemerkt habe. Die Erklärung lautet, kurz gesagt, Barth habe sich von der Sprache überlisten lassen: "Man wird ... in diesem vorausgesetzten Gottesbegriff [der unaufhebbaren Subjektivität Gottes] ein 'trojanisches Pferd' sehen dürfen, in dem über die Identifikation mit dem biblischen Gotteszeugnis offenbarungsfremde Inhalte in die Dogmatik eindringen können" (140) - und daß dies bei Barth tatsächlich geschehen ist, daran läßt Hempelmann in seiner weiteren Darstellung keinen Zweifel. Ähnliches gilt nach Hempelmann für den von Barth in der *concursum*-Lehre theologisch legitimierten Begriff der Kausalität, obwohl Barth diesen Begriff doch nur aufnehmen will, wenn er inhaltlich neu gefüllt und im Blick auf Jesus Christus präzisiert wird. Dies erlaubt es Hempelmann wohl, Barth als Gewährsmann für die sprachtheologische Fragestellung zu zitieren. Ansonsten liegen Barths und Hempelmans

5 So z.B. in dem Aufsatz über "Die Menschlichkeit Gottes": "Und nun ist zweifellos Gottes *Göttlichkeit* das Erste und Grundlegende, was uns im Blick auf die uns in der Heiligen Schrift bezeugte Existenz Jesu Christi in die Augen springt. Und darin besteht Gottes *Göttlichkeit* in Jesus Christus, daß Gott selbst in ihm souverän redendes und handelndes *Subjekt* ist: Er ist der Freie ..." Wenig später heißt es dann: "Aber hier ist noch Konkreteres zu sehen. Gottes hohe Freiheit ist in Jesus Christus seine Freiheit zur Liebe" (Karl Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956, 12). - Es ist zu bedauern, daß Hempelmann dem Spätwerk Barths und insbesondere dem vierten Band der Kirchlichen Dogmatik von vornherein kaum eine das Thema seiner Arbeit erhellende Funktion zuerkennt und infolgedessen weitgehend ausklammert (62. 175. 181f).

Sprachauffassung so weit auseinander (vgl. 279-285. 380-390), daß eine Kollision unvermeidlich und darum leicht vorhersehbar ist. Damit dürfte deutlich sein, daß Hempelmans Unternehmen erst auf dem Hintergrund seiner - im Unterschied zu Barth radikaler ansetzenden - Sprachauffassung plausibel wird. Richten wir auf diese unser Augenmerk, dann verlassen wir den Boden der Barth-Interpretation und gelangen zu Hempelmans eigenen Intentionen und Voraussetzungen. Darauf kann nun im Rahmen dieser Rezension nicht näher eingegangen werden, zumal Hempelmann seine Sprachauffassung schon in früheren Veröffentlichungen ausführlicher begründet und ihre hermeneutische Bedeutung für die Theologie dargestellt hat.⁶

Das Buch "Unaufhebbare Subjektivität Gottes?" bringt nunmehr eine Bestätigung und Bewährung: Hempelmann versucht zum einen, Karl Barth als Zeugen für sein sprachtheologisches Anliegen in Anspruch zu nehmen (auch wenn er zugleich gegen Barth ins Feld zieht), zum anderen dieses Anliegen als Konsequenz aus der Vorsehungslehre einsichtig zu machen. Im Zuge seiner Darstellung der concursus-Lehre Barths arbeitet Hempelmann die sprachtheologische Fragestellung als eine Fundamentalfrage theologischer Theoriebildung heraus: "Was hier, am Phänomen der Selbstreflexivität einer widerspruchsfrei zu formulierenden *concursum*-Lehre wie in einem Brennspeigel deutlich wird, das gilt nicht nur für die *concursum*-Lehre, sondern im Prinzip für alle theologischen Aussagen. Das verleiht der Erörterung der Frage nach der angemessenen Sprachgestalt einer Lehre vom göttlichen Begleiten exemplarische Bedeutung für alle theologischen Theorien, ja für Theoriebildung überhaupt, sofern sie theologisch begriffen werden soll. Es lassen sich hier Hinweise für die Antwort auf die grundsätzliche Frage gewinnen, unter welchen Bedingungen theologische Sätze, die von der Voraussetzung der Gegenwart Gottes als des Herrn in der Welt ausgehen, überhaupt wahr sein können" (390).

V. Summa: Das neue Buch von Heinzpeter Hempelmann ist allein schon deshalb zu empfehlen, weil sein Gegenstand ein Thema der Dogmatik ist, das nicht gerade im Zentrum der systematischen Diskussion der Gegenwart steht, das aber weit mehr als bloß historisches Interesse verdient: die Lehre von der Vorsehung. Das Buch stellt zugleich eine Barth-Interpreta-

6 Heinzpeter Hempelmann, "Gott ein Schriftsteller!" J.G. Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen, Wuppertal 1988; ders., "Veritas hebraica als Grundlage christlicher Theologie: Zur systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt", in: K. Haacker/H. Hempelmann, *Hebraica veritas: Die hebräische Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, 39-78, Wuppertal/Zürich 1989. (Vgl. Rez. in JET 5/1991, S. 153-158).

tion dar, und als eine solche wird es in der Barth-Forschung sicherlich Beachtung finden. Darüber hinaus läßt es die Grundlinien eines eigenständigen Ansatzes in Gestalt einer sprachtheologischen Fundamentalbesinnung erkennen - und darin liegt vermutlich seine hauptsächliche Bedeutung. Ob Hempelmann damit tatsächlich barthianischer als Barth ist - die Entscheidung über diese Frage sei dem Leser überlassen. Vielleicht dürfen wir in diesem Ansinnen ein Zeugnis für die unaufhebbare Subjektivität des Interpreten sehen, der es unternimmt, den Autor besser zu verstehen als dieser sich selbst verstanden hat.

H. P. Willi

Heinz Schumacher. *Urknall und Schöpfergott. Weltentstehung und Weltzukunft in Naturwissenschaft und Bibel*. Wuppertal/Zürich: Brockhaus 1990, ²1991. 319 S., DM 29,80.

Wie können Forschungsergebnisse der Naturwissenschaften und die biblischen Aussagen zu Weltentstehung und Weltzukunft "zusammengedacht" werden? Dieser Fragestellung ist das informative und auch für Laien gut verständliche Werk von Heinz Schumacher verpflichtet. Dabei sieht sich der Autor von Anfang an in einer doppelten Frontstellung: Er argumentiert gegen die atheistische Vorstellung einer "Zufallswelt ohne Plan und Sinn" (S. 13), und setzt sich zugleich von verschiedenen, im Bereich des Kreationismus vertretenen Ansichten deutlich ab. - Der Leser darf sich dabei nicht vom Untertitel des Buches in die Irre führen lassen: Nur die letzten 35 Seiten sind dem zweiten Thema "Weltzukunft" gewidmet.

Wer in der Tradition von Karl Heim, Erich Sauer und Joachim Illies den Brückenschlag zwischen Naturwissenschaft und Bibel versucht, muß sich auch nach seinen hermeneutischen Voraussetzungen (S. 45-47) befragen lassen. Nach Schumacher ist die Bibel Gottes offenbartes, fehlerloses Wort. Trotzdem warnt er vor einer scheinbar wörtlichen, dabei aber den gesamtbiblischen und heilsgeschichtlichen Zusammenhang mißachtenden und deshalb letztlich die Aussageabsicht des Textes verfehlenden Auslegung der Bibel.

Gerade beim Thema "Weltentstehung" läßt sich aufzeigen, daß diese hermeneutische Position den notwendigen Freiraum für eine Harmonisierung von Naturwissenschaft und Bibel schafft, indem sie vier zwar nicht unproblematische, aber doch vertretbare exegetische Grundentscheidungen zu Genesis 1 ermöglicht: - Gen. 1,1 wird nicht als Überschrift des Schöpfungsberichtes, sondern als selbständige Aussage im Sinne einer

"Urschöpfung" (S. 52) verstanden. Schumacher kann somit, gemeinsam mit Kosmologen und Astrophysikern, für die Entstehung von Himmeln und Erde mit Jahrmilliardenzeiträumen rechnen. - Gen. 1,2 wird im Sinne der Restitutionshypothese ausgelegt, d.h. Gen. 1,2 beschreibt den Abfall Satans und der Geisterwelt. Das Resultat von Gottes Gericht ist das "Tohuwabohu" der Urschöpfung und die Unterwerfung der Schöpfung unter die Vergänglichkeit. Ab Gen. 1,3 wird dann die Wiederherstellung der Urschöpfung beschrieben (S. 98-100). Auf diese Weise lassen sich ein Ursündenfall Satans von dem Sündenfall der ersten Menschen (!) im Paradies ebenso unterscheiden, wie Urkatastrophen als Ursache der heutigen geologischen Verhältnisse, vom biblischen Sintflutbericht. - Die Tage des Schöpfungsberichtes werden nicht als 24-Stunden Tage, sondern mit Verweis auf Ps. 90,4 als "Zeitalertage" (S. 146) gedeutet. - Damit verbindet sich eine starke Hervorhebung, der mit dem hebräischen "bara" bezeichneten Schöpfungswerke: "materielles Sein - seelisches Leben - geistiges Leben" (S. 60). Hier schafft Gott jedesmal grundlegend Neues. Schumachers Synthese von Naturwissenschaft und Bibel führt ihn so letztlich zu einem theistischen Evolutionsmodell (S. 202-204). Dabei wird Makro-Evolution, also ein die Grundtypen überschreitender Evolutionsprozeß ausgeschlossen (S. 191), Mikro-Evolution und immense (endliche) Zeiträume werden aber als Bestandteile von Gottes Schöpfungshandeln postuliert.

Der Rezensent unterstützt den grundsätzlichen Versuch des Autors, im Themenbereich "Glauben und Denken" missionarisch und auch seelsorgerlich weiterzuhelfen. Dabei leistet die sachliche, auf Vermittlung bedachte und weithin unpolemische Darstellungsweise des Autors ein Übriges, um mit seinem Ansatz Gehör zu finden. Allerdings bleibt auch Schumacher nicht vor inkonsequenten Gedankengängen bewahrt, die die grundsätzliche Gefährdung und Fragwürdigkeit eines solchen Vermittlungsversuches verdeutlichen.

Was soll ein interessierter, aber atheistisch geprägter Zeitgenosse von Sätzen wie "wir wissen nicht alles, aber wir wissen, daß Gott ist" (S. 14) oder von auf Zirkelschlüssen beruhenden Argumentationsgängen (z.B. S. 91) halten? - Andererseits verblüfft den Leser, mit welcher Selbstverständlichkeit Ergebnisse der Evolutionsforschung, als quasi Beobachtungsergebnisse, unhinterfragt übernommen werden. Am deutlichsten und schwierigsten wird dies bei der Präadamitendiskussion. Aufgrund seiner hermeneutischen Position ist Schumacher verpflichtet, das Alter der Menschheit mit höchstens 10.000 bis 12.000 Jahren festzulegen. Die fossilen Funde des homo erectus werden aber auf bis zu zwei Millionen Jahre

datiert. Schumacher deutet als Lösung an, daß die Präadamiten nach Gottes Kriterien (!) dem Tierreich zuzuordnen seien (S. 246f). Die Harmonisierung von Naturwissenschaft und Bibel wird mit solch anthropologischen Konstruktionen (zu) teuer erkaufte.

Originell und gelungen ist dagegen der Versuch, anhand von drei simulierten Streitgesprächen zwischen "Gottlieb Kreatus", "Theodor Evoli" und, in einem Gespräch, "Simon Atheos", die gängige Gesprächs(un)kultur darzustellen und die wichtigsten Argumente nochmals leicht verständlich zusammenzufassen. Theodor Evolis gutes Abschneiden in diesen Gesprächen beweist, daß Schumacher dabei nicht ganz unparteiisch bleibt.

Leider ist das Anmerkungsverzeichnis gewöhnungsbedürftig, das Literaturverzeichnis somit nicht alphabetisch und das Bibelstellenregister nicht nach der biblischen Reihenfolge geordnet. Ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und ein Sachregister erlauben trotzdem ein rasches Auffinden einzelner Themenbereiche.

Insgesamt bilden die Ausführungen von Heinz Schumacher für alle am Dialog von Naturwissenschaft und Theologie Interessierten einen beachtenswerten Diskussionsbeitrag, auch wenn einzelne Fragen offen bleiben (müssen?).

Michael Diener

IV. Soteriologie

Hans-Peter Göll. *Versöhnung und Rechtfertigung: Die Rechtfertigungslehre Martin Kählers*. TVG: Monographien und Studienbücher. Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1991. 272 S., Kart. 39,-- DM.

Das zu besprechende Buch ist eine von G. Sauter betreute und in geringfügig veränderter Fassung gedruckte Inauguraldissertation, die 1989/90 von der Ev.-Theol. Fakultät in Bonn angenommen wurde.

Das im Untertitel genannte Thema hat übergreifende Bedeutung. "die Rechtfertigungslehre [ist] exemplarisch für die Argumentationsstruktur der Theologie Kählers" ... (200) anzusehen. Göll zeigt, daß 'Versöhnung' und 'Rechtfertigung' für Kähler "Wahrnehmungen des Handelns Gottes [bezeichnen]" (200), die sich wechselseitig bedingen. Darum kann *theologische* Erkenntnis nur Erkenntnis *Gottes* (Hervorh. v. Verf.) sein. Der hier verwendete Gottesbegriff durchbricht das von der Naturwissenschaft projizierte monistische Wirklichkeitsverständnis, das für das biblische Offenbarungszeugnis keinen Platz mehr hat. Weil sich die Gotteserkenntnis von der Wahrnehmung des *Handelns* Gottes herleitet, die darin Gottes Gegen-

wärtigkeit gewißmachend kundtut, kann dieses Handeln nicht auf ein Prinzip (Methode) zurückgeführt werden. Diesem Handeln entspricht ein "Erkenntnisweg", auf dem die einzelnen Wahrnehmungen in ihrer Konkrektion beschreibbar und damit aussagbar (Bekenntnis) werden. Auf der anderen Seite lassen sich für Kähler Glaube und Theologie nicht trennen. Da der Glaube *Erfahrungen* macht, bleibt er nicht im Bereich reiner Vorstellung. Er "entsteht durch die Predigt, deren Grund der *lebendige* Christus selbst ist" (168). Gottes rechtfertigendes Handeln aufgrund des Glaubens führt zu einer Kenntnis, die "der Mensch in seinem Bekenntnis zu Jesus Christus anerkennt" (a.a.O.). So konvergieren diese Aussagen im Rechtfertigungsgeschehen, das Göll als die Mitte in Käblers theologischem Denken bestätigt gefunden hat: "Es ist eine zentrale systematische These dieser Arbeit, daß Kähler in der Rechtfertigungslehre einen Aussagezusammenhang sieht, der es der Theologie ermöglicht, Erfahrungen des Glaubens theologisch nach ihrem Grund zu befragen und damit zu überprüfen, welche bisherigen Aussagen sie in Frage stellen und zu welcher neuen Erkenntnis des Handelns Gottes sie anleiten" (31).

Die Arbeit gliedert sich in vier Gedankenkreise, denen eine knappe "Biographische Einführung" zu Person und Werk Käblers vorangestellt ist. Im ersten mit der Überschrift "Das Begründungsproblem als Fragestellung in der Theologie Martin Käblers" (5-58) entfaltet der Vf. seine theologische Fragestellung, indem er die beiden Fronten aufzeigt, an denen sich Kähler herausgefordert sieht: (1) die (damals) moderne Wissenschaft mit ihrem auch methodologischen Anspruch, die gesamte Wirklichkeit (serfassung und -deutung) in die von ihr gesetzten Grenzen zu bannen, so daß der Theologie ein eigenständiges Wissensgebiet bestritten wird; (2) theologische Positionen, in denen mittels historischer und subjektivistischer Theorien sowohl Schriftautorität als auch Rechtfertigungslehre gegenüber der kirchlichen Überlieferung neuinterpretiert wurden, in einem Unterpunkt, überschrieben "Die Aufnahme der 'protestantischen Prinzipien' [Formal-, Material-, Realprinzip] bei Martin Kähler als Paradigma für seine theologische Methode", erarbeitet sich Göll den methodologischen Rahmen für seine Arbeit und stellt begründend fest: "Die Konzentration ... auf Versöhnungs-, Rechtfertigungs- und Schriftlehre zur Rekonstruktion des Aufbaus der Argumentation in Käblers Theologie ist dadurch gerechtfertigt, daß Kähler selbst ... diese drei Lehren als 'Prinzipien' bezeichnet" (21). Von hier aus wird gezeigt, daß "die Versöhnungslehre ... als argumentative Erfassung des Versöhnungsgeschehens die Autorität der Schrift als Offenbarung Gottes begründet und damit einen spezifischen Allgemeinheitsanspruch theologischer Aussagen entfaltet, dessen Besonderheit

darin besteht, daß er nicht auf der methodischen Konstruktion eines einheitlichen Wirklichkeitsverständnisses beruht" (31). Außerdem beschreibt die Versöhnungslehre die Grundlage der Rechtfertigung durch den Glauben. Das erste Kapitel wird abgeschlossen mit einer Herausarbeitung des "theologiegeschichtliche[n] Profil[s] der Theologie Käblers unter besonderer Berücksichtigung der theologischen Positionen von Fr.Chr. Baur und W. Herrmann.

Das zweite Kapitel ist überschrieben "Die Grundstruktur der Versöhnungslehre Martin Käblers" (59-152). Sie wird unter drei Aspekten dargestellt: Jesus Christus, der Gekreuzigte: (1) als der *Versöhner* mit dem Schwerpunkt der Darstellung des "biblischen Christus", wobei Käblers Position abgegrenzt wird von der W. Herrmanns und der in der historisch-kritischen Theologie, theologisch entfaltet unter den Themen "Das Bekenntnis als Aussageform der Bibel" und "Zur Methode der Schriftauslegung"; (2) als der *Offenbarer*: Verf. legt hier Käblers Offenbarungsverständnis dar und schließt eine knappe Erläuterung über "Käblers Auseinandersetzung mit der erkenntnislosen Rede von Gott" an auf dem Hintergrund des Gottesverständnisses von Goethe und der Religionsphilosophie des 19. Jh. Daran schließt sich an eine kurze Darstellung der "Rede von Gott bei Albrecht Ritschl"; (3) als der *Herr* unter dem eschatologischen Gesichtspunkt. In einer "Vorbemerkung" wird der Begriff des 'Übergeschichtlichen' zur Kennzeichnung der Allgemeinheit der Geschichte Jesu Christi erläutert: "Die Versöhnungslehre enthält als auf Erkenntnis ausgerichtete Interpretation der Geschichte Jesu Christi als Versöhnungsgeschehen den Inhalt des Begriffes des Übergeschichtlichen. Nur Jesus Christus, der Versöhner, kann als übergeschichtlich bezeichnet werden" (59). Göll hebt hervor: "Nach Kähler *bewirken* Kreuz und Auferweckung eine *reale Veränderung* des Verhältnisses der Menschen zu Gott. Diese Veränderung gilt für alle Menschen, da der Auferstandene der Herr der Menschen ist und sofern der Geist ihnen an diesem Geschehen Anteil gibt. ... Das Ziel des Versöhnungshandelns Gottes ist die Gemeinschaft der Menschen mit Gott. Diese Gemeinschaft ist dadurch bestimmt, daß die Menschen Gott kennen und ihn bei seinem Namen anrufen. Deshalb gehört zur Versöhnungslehre die Bestimmung des *Offenbarungsbegriffes*" (60-62), wobei zu beachten ist, daß der Offenbarung das Versöhnungsgeschehen vorgeordnet ist. Damit hängt auch zusammen, daß Kähler keine universalen Begriffe zur Wirklichkeitserfassung zuläßt, z.B. den der Versöhnung als Schlüsselbegriff. Vielmehr liegt ihm daran, anhand einzelner konkreter Begriffe für theologische Aussagen das Ganze in Gestalt eines Argumentationszusammenhangs zu entfalten (149f). Diese Feststel-

lung nimmt Verf. im dritten Kapitel, überschrieben "Versöhnung und Rechtfertigung" (153-201) auf. Es ist nicht möglich, diese kompakte Darstellung in wenigen Sätzen zu würdigen. Die Unterscheidung von Versöhnung und Rechtfertigung hebt hervor, daß im Heilshandeln Gottes Vergangenheit und Gegenwart, aber auch der universale Aspekt vom Geschehen am einzelnen differenziert betrachtet werden müssen. Sie können auch nicht aufeinander bezogen werden wie objektive und subjektive Seite desselben Geschehens. Vielmehr führt der *Erkenntnisweg* vom 'geschichtlichen Heilswerk' (Kreuz und Auferweckung) zur Entstehung des Glaubens: "Das Versöhnungshandeln Gottes erschließt sich dem einzelnen Menschen als Erkennendem und Bekennendem erst von dem Handeln Gottes an ihm selbst her; dieses gegenwärtige Handeln verweist ihn aber notwendig auf das Handeln Gottes in Jesus Christus als seinen Grund" (156). Das Zentrum dieses Kapitels, die Rechtfertigungslehre, wird dreifach gegliedert entfaltet: (1) der rechtfertigende Glaube; (2) Heilsgewißheit und Unheilsgewißheit; (3) die christliche Freiheit. Auf diesem Hintergrund führt Göll das Verständnis von Rechtfertigung und Versöhnung bei A. Ritschl vor und kann so die Verschiedenheit der Ansätze und Argumentationsstrukturen in beiden Positionen deutlich machen.

Im letzten Kapitel, "Die argumentative Struktur der Theologie Martin Kählers" (202-255) zeigt Vf., wie sich seine erarbeiteten Thesen an Kählers Hauptwerk *Die Wissenschaft der christlichen Lehre* bewähren. Jedem Lehrkreis, der Christlichen Apologetik, der Evangelischen Dogmatik und der Theologischen Ethik ist ein Unterabschnitt gewidmet. Als Zusammenfassung schließt die Arbeit mit einem Abschnitt "Die Aufgabe der Begründung in der Theologie in der Sicht Martin Kählers", in dem Linien bis in das gegenwärtige theologische Gespräch geführt werden. Mit einem Literaturverzeichnis schließt das Buch ab.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß Göll auch andere Meinungen zu Kählers Positionen aufnimmt und von seinem Ansatz her geschickt diskutiert.

Eine klare Gedankenführung macht das Buch gut lesbar. Dadurch könnte es einen propädeutischen Dienst leisten für alle, die sich gern mit Kählers *Die Wissenschaft von der christlichen Lehre* beschäftigen möchten. Darüber hinaus trägt die Arbeit zur weiteren Klärung der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte in der 2. Hälfte des 19. Jh. bei. Hier wäre es hilfreich gewesen, wenn die biographische Einleitung etwas ausführlicher gehalten, Hinweise auf Kählers Lehrer Rothe, Tholuck und Beck aufgenommen sowie der Einfluß Hamanns auf seine Theologie berücksichtigt wäre. In systematischer Sicht wird dies Buch all denen nützlich und hilfreich

sein, die sich mit der Soteriologie beschäftigen. Beim Lesen ist mir erneut bewußt geworden, daß etliche Themen der Barthschen Theologie bereits von Kähler erkannt und bearbeitet sind, ohne daß Barth darauf Bezug genommen hat. Dies gilt insbesondere von der Versöhnungslehre. Ist das nur Zufall? Hier wäre von Gölls Arbeit aus weiterzufragen ... Dem Verfasser gebührt für diese gelungene Arbeit Dank und Anerkennung.

Hermann Plötner

Siegfried Kettling. *Typisch evangelisch: Grundbegriffe des Glaubens*. Gießen, Basel: Brunnen/Wuppertal: Brockhaus, 1992. 192 S., DM 26,--.

Die evangelische Kirche scheint ihr eigentliches Thema verloren zu haben. Der Artikel von der Rechtfertigung des Gottlosen, mit dem sie steht und fällt, scheint in ihr weithin gefallen zu sein - oder er ist dermaßen umgedeutet worden, daß man seine biblisch reformatorischen Inhalte nicht mehr wiedererkennt. Deshalb ist es Siegfried Kettling sehr zu danken, daß er als theologischer Lehrer an der Missionsschule in Unterweissach diesen Grundartikel für die Kirche und den Pietismus neu aufleuchten lassen will. Es sei vorweg gesagt: Dieser Versuch ist gelungen. Mit kraftvoller, allgemeinverständlicher Sprache, mit packenden Bildern und anschaulichen Geschichten wird systematisch dargestellt und neu übersetzt, was Paulus und besonders Luther der Kirche in den ach so bekannten Formeln zu sagen hatte - und noch zu sagen hat. Das Buch faßt verschiedene Veröffentlichungen aus den Jahren 1983 und 1990 zu einem sinnvollen Ganzen zusammen.

Das erste Kapitel legt den Grund zum Verständnis der "Rechtfertigung des Gottlosen". Kettling verdeutlicht, wie sich in den Erfahrungen der Lebensgier, der Machtgier oder der Selbstsucht das Sünder-Sein des Menschen zeigt, und was das für eine Erneuerung bedeutet, sich selbst in Christus aufgehoben zu wissen, mit ihm "eine Person" geworden zu sein. Doch schon hier wehrt er der lähmenden allversöhnerischen und der libertinistischen Deutung der Rechtfertigungslehre, wenn er betont, was Luther den Antinomern sagte. Der Glaube gilt nur ohne Werke, aber ein Glaube ohne Werke hat nichts zu tun mit der Liebesverbindung mit Jesus, die das Evangelium in uns schafft.

Diesem letzten Aspekt von "Rechtfertigung und Heiligung" gilt das zweite Kapitel. Der Ton liegt hierbei auf der Verbindung von beidem. Sowohl der Glaube als auch das neue Tun sind "*ein* Gotteswerk ohne Naht und Sprung". Nach Eph. 2 sind wir nicht aus Werken, sondern zu guten

Werken befreit, deren erstes Subjekt immer Gott ist. Heiligung ist also nicht das, was der Mensch nach der Erlösung zu bringen hätte, sondern das Weiterwirken des erlösenden Gottes. Das Christenleben ist somit ein Bleiben in Christus und in bezug auf Rechtfertigung und Heiligung "eine beständige Bewegung von dem einen Pol zum anderen".

Besonders ist es Kettling zu danken, daß er diese soteriologischen Themen nicht in bloße Selbstverständnisse des Menschen überführt, sondern in den Horizont der Tat Gottes am Kreuz Jesu und des Jüngsten Gerichtes einzeichnet (z.B. S. 54).

Das dritte und vierte Kapitel behandeln das Problem der menschlichen Willensfreiheit, der Luther im Streit mit Erasmus betont den Abschied gegeben hatte. Auch für Kettling gehört das Ja zum unfreien Willen zum typisch Evangelischen unverzichtbar dazu: "Wer hier nein sagt, der sagt nein zur Reformation und - was mehr ist - nein zum Evangelium, der sagt nein zur Gnade, nein zum Glauben, nein zur Schrift und in dem allem letztlich nein zu Jesus Christus" (S. 85f). Dabei geht es Kettling ebenso wenig wie Luther um einen philosophischen Determinismus, sondern um die Ehre und Alleinwirksamkeit Gottes im Zentrum der persönlichen Heilswende, also bei der Bekehrung. Kettling fügt an eine mitreißende Darstellung der Entscheidung Luthers gegen Erasmus einen konstruierten Dialog mit unseren Fragen an. Kann man denn noch missionieren, wenn Gott allein die Verantwortung für die Willenswende trägt? Kettling bejaht. Man muß es sogar, eben weil es allein das schöpferische Wort, der Ruf zu Jesus, sein kann, der beim Menschen die Wende bewirkt. Auch in den dunklen Fragen, die sich menschlicher Logik bei einer so strengen Prädestinationslehre stellen, bleibt Kettling in den Gedankengängen Luthers und versucht, sie biblisch und theologisch für heutige Ohren zu übersetzen. Der Mensch hat die Verborgenheit Gottes anzuerkennen; die Vernunft muß der Anbetung Platz machen, bis wir einst die Dinge im Lichte Gottes sehen.

Wie kann aber nun dieses dem Zeitgenossen so fremde Evangelium recht gesagt werden, so daß es Glaubenslose aufweckt? Dieser Frage gilt das letzte Kapitel, das freilich keine fertigen Reden, sondern überdenkenswert Aspekte zur Predigtpraxis liefert. Kettling versucht einen Weg anzudeuten, der über die gängige Alternative zwischen bedürfnisorientierter Verflachung und steiler Friß-oder-Stirb-Verkündigung hinausweist. Zunächst zeigt er, was den rechten Zeugen ausmacht, wie emotionale und sachliche Aspekte zum Zeugnis gehören. Dann macht er deutlich, daß die Predigt analog zur Christologie weder nur "von unten" noch rein "von oben" reden kann, sondern "das Oben im Unten" zeigen muß. Sprache,

Welt und Bedürfnisse des Hörers müssen aufgenommen, aber ständig verändert und neu eingefaßt werden. Wer jemals das Evangelium zu sagen versucht hat, wird viele seiner Fragen auf den Punkt gebracht finden und manche Anregung erhalten. Auch wenn man Kettling nicht in jedem Satz zustimmen könnte, so wäre das Buch dennoch schon deshalb zu empfehlen, weil hier die Mitte des Evangeliums wieder zum Thema für eine ihm weithin entfremdete Welt und Kirche gemacht wird.

Johannes M. Rau

V. Ekklesiologie

Klaus Peter Voß. *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums: Seine gemeinde-theologische Aktualisierung in der Reformationszeit*. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1990. 303 S., DM 35,--.

Die Arbeit, die von Hans-Joachim Kraus betreut und im Wintersemester 1987/88 von der Theologischen Fakultät in Göttingen als Dissertation angenommen wurde, beschäftigt sich mit einem immer wieder kontrovers behandelten Thema (S. 9), das aber auch unter dem Einfluß der modernen Debatte um eine "angemessene Theologie und Praxis des 'Gemeindeaufbaus'" (S. 206) an Aktualität gewonnen hat. K.P. Voß möchte den Lehrtopos des "Allgemeinen Priestertums" auf seine biblische Anbindung (an die *topoi classici* 1. Pt. 2,5,9; Offb. 1,6; 5,10 und an den Gedankenzusammenhang mit den Charimentexten 1. Kor. 12 und 14) sowie auf seine Einbettung in der reformatorischen Lehrfassung hin befragen. Dabei soll über die bisherige Forschung hinaus die altkirchliche und mittelalterliche Entwicklung des Lehrbegriffs, die der reformatorischen Fassung zugrundeliegt, dargestellt werden (K. I; S. 13-30) und die Zuspitzung der Fragestellung in der Reformationszeit auf Luther dadurch aufgelockert werden, daß neben der Lehrbildung bei Luther (K. II.1; S. 31-91) auch Melanchthon (K. II.2; S. 92-113), Calvin (K. II.3; 114-141), Zwingli (K. II.4; S. 142-156), als repräsentante Vertreter des linken Flügels der Reformtion Karlstadt (K. III.1; S. 157-174) und das Schweizer Täuferum (K. III.2; S. 174-188) und schließlich die Ausführungen des Trienter Konzils (K. IV; S. 189-198) dargestellt werden. Auf Anregung des Verlags hin (S. 3) wurde die Arbeit durch einen Nachtrag ergänzt, der eine aktualisierende Zuspitzung der Thematik auf heutige Fragen der Gemeindestruktur vornimmt (K. VI; S. 205-210).

Der eher vorbereitende Rückblick in die altkirchlich-mittelalterliche

Lehrbildung erweist, daß der Gedanke des "Allgemeinen Priestertums" immer wieder thematisiert wurde. Das Neue, das die Reformatoren an dieser Stelle brachten, lag in der andersartigen Deutung des Lehrbegriffs, die vor allem durch die radikale Abkehr von der traditionellen Amtstheologie geprägt war (S. 13). Neben die Idee der apostolischen Sukzession war zur vereinheitlichenden Sicherung der Kirche eine Priestervorstellung getreten, nach der in der Eucharistie der Priester in der Stellvertretung Christi das Opfer nachvollziehend darbringt und er somit eine heilsmediatorische Funktion erhält. In Folge dessen erhielt der Ordinationsakt den Charakter einer wesensmäßigen Veränderung (*character indelebilis*), der eine grundsätzliche Abstufung zwischen Priester und Laien hervorrief. Wenn dann doch vom "Allgemeinen Priestertum" gesprochen wurde, geschah das im Rahmen der Tauflehre. Der durch die Taufe mit dem Geist Gesalbte hat Anteil am dreifachen Amt Christi, wobei sich das "königliche Priestertum" der Gläubigen in der Lebenshingabe nach Röm. 12,1 vollzieht. Mit diesem soteriologisch und moralisch gefärbten Ansatz bedeutet der Gedanke des "Allgemeinen Priestertums" keine Vollmacht (wie es bei dem Priestergedanken im Zusammenhang mit der Ordination der Fall ist), sondern eine Verpflichtung. In der Auseinandersetzung mit dem Kaiser um die Vormachtsstellung verstärkte sich im Mittelalter die Betonung der Vollmacht der Kleriker (S. 23-25), so daß etwa gegenläufige Bewegungen gegen die exklusive Deutung des Lehrbegriffs zugunsten des Weihepriestertums (Waldenser, Konziliarismus, Lollarden, Hussiten usw.; S. 26f) nicht zum Zuge kamen. Eine für die Reformation vorbereitende Funktion hatten Ideen in Kreisen der *devotio moderna*, nach denen die Bedeutung der frommen Laien gestärkt wurde. Als bedeutsames Beispiel kann die Hervorhebung der Prophetenwürde dienen, die Erasmus veranlaßte, die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache zu fordern.

Der längste Abschnitt des Buches gilt der Darstellung des Lehrmotivs bei Luther, mit deren Ergebnissen Voß die Aussagen der anderen Reformatoren dann jeweils vergleicht. Nach einer historischen Verortung (S. 31-33) stellt Voß die Verankerung des Lehrbegriffs bei Luther in der Soteriologie dar (S. 33-35). Weil es *coram Deo* keinen Unterschied gibt, haben alle Christen das gleiche Priestertum. Dabei bleibt Luther nicht bei dem soteriologischen Aspekt der Gleichheit der Christen stehen, sondern lehrt auch unter Einbeziehung der einschlägigen Charismentexte eine funktionsrelevante Gleichheit (S. 199). Wenn dann Voß die Ausformung des Lehrbegriffs an der Praxis des Berufungsrechts der Gemeinde, deren möglichem Lehrurteil und deren Einbezug in das konkrete Gemeindeleben verifizieren will, muß er zugleich darstellen, daß Luther zweifellos eine

"monarchische Form des Amtes" (S. 84f) vor Augen hat, die Prophetie als ein auf das öffentliche Amt bezogene Gabe ansieht (S. 85-88) und die Amtsvollmacht des Nichtordinierten auf Ausnahmesituationen beschränkt wissen will (S. 88-90). Danach ergibt sich eine merkbliche Reduktion in der Praxis, die Voß zwar auch als Reaktion auf die schwärmerischen Auswüchse, aber auch in der Struktur der Worttheologie Luthers begründet wissen will (S. 201).

Bei der Darstellung der anderen Reformatoren macht Voß im Grunde die gleiche Beobachtung. Die Ausweitung des Priesterbegriffs, die bei Luther durch die Hinzunahme der Charismentexte geschehen war, wird weitgehend zurückgenommen, so daß zwar sowohl bei *Melanchthon* und *Calvin* als auch bei *Zwingli* der Protest gegen meritorisches Verständnis der Weihepriesterschaft in der katholischen Kirche vorhanden ist, andererseits das Allgemeine Priestertum aber im wesentlichen auf das Glaubenspriestertum beschränkt wird, das die christliche Existenz nach Röm. 12,1 als Lob- und Dankopfer darbringt. Das zeigt sich darin, daß der Gemeinde zwar theoretisch das Recht der Vokation und der Lehrbeurteilung zugesprochen wird, faktisch dies aber durch die ausgebildeten Schriftausleger und durch die Obrigkeit geschieht. Auch dort, wo die Vielfalt der neutestamentlichen Charismen entfaltet werden (*Calvin*), geschieht ihre Praktizierung nur im Bereich des geregelten Amtes.

Die auf die ganze Gemeinde bezogene Ausweitung des Priestertums, die die dogmatische Ausformung des Lehrbegriffs bei Luther bietet, wird dagegen um so stärker im Bereich des linken Flügels der Reformation aufgenommen. Bei *Karlstadt* findet sich neben der Vollmachtsgleichheit der Gemeinde sogar die Tendenz zu einer Bevorzugung der Laien gegenüber der gelehrten Theologenzunft. Jeder Geistbegabte kann alle priesterlichen Funktionen ausüben und dort, wo es zu Amtsträgern (in Form von Gemeindevorstehern) kommt, hat die Gemeinde das volle Berufsrecht. Die Urgemeinde, in der die Vielfalt der Charismen von den verschiedenen Gläubigen gelebt wird, gilt als Idealtypus einer christlichen Gemeinde.

Auf der anderen Seite zeigt Voß, daß es verständlicherweise in der Lehrbildung des *Trienter Konzils* zu einer dogmatischen Verfestigung des sakramentalen Heilspriestertums in einer festen Kirchenhierarchie gekommen ist.

Die Arbeit entfaltet den dogmatischen und theologiegeschichtlichen Hintergrund, der für die wieder modern gewordene Frage nach der Gestaltung von Gemeinde und ihrer - missionarischen - Aufgabe überaus bedeutsam ist. Das gilt gleichermaßen für freikirchliche Gemeindeformen (Voß ist Pastor eine Freien Gemeinde) wie für die Ausgestaltung des ge-

meindlichen Lebens in den Volkskirchen. Dabei ist es entscheidend, daß sich die Darstellung nicht nur mit der Aufreihung von Einzelmotiven begnügt, sondern gerade bei der Darstellung Luthers das Lehrmotiv des Allgemeinen Priestertums fest in die Rechtfertigungslehre verankert wird. Damit wird ermöglicht, eine stärkere Einbeziehung der ganzen Gemeinde nicht nur pragmatisch vorzunehmen, sondern ihr auch die nötige systematisch-theologische Grundlage zu verleihen, die für alle konkrete Gemeindegemeinschaft notwendig ist.

Klaus vom Orde

VI. Eschatologie

Karl-Heinz Michel. *"Wenn ihr dies alles seht ..."* Von der Aktualität der biblischen Apokalypik. TVG 59. Gießen/Basel: Brunnen, 1992. 46 S., DM 9,80.

Der Zeitraum zwischen Jesu Himmelfahrt und den dramatischen Endzeit-Ereignissen vor Jesu Wiederkommen beträgt zumindest mehr als 1900 Jahre. Diese Erfahrung steht in einer gewissen Diskrepanz zu manchen ntl. Aussagen, die einen eher kurzen Zwischenzeitraum erwarten lassen. Diesem Problem möchte Michel durch ein "Spiraldenken" (S. 15) beikommen, durch die "Lehre von der gesteigerten Wiederkehr der Dinge". Bestimmte Ereignisse, wie sie um 168 v.Chr. unter Antiochus IV. Epiphanes geschehen sind, werden auch in Zukunft immer wieder geschehen. Diese Ereignisse sind also *typisch*: Das Auftreten eines "Antichristen", der große Abfall, die Aufrichtung eines "Greuels der Verwüstung", die Verführung zu antichristlicher Anbetung. Solche Ereignisse wiederholen sich, allerdings werden sie bei jeder Wiederholung schärfer und gefährlicher. Zwischen diesen "Wiederholungen" normalisiert sich der Geschichtsverlauf, es gibt eine Atempause zwischen zwei "Wehen", doch die nächste Wehe kommt bestimmt, und sie wird noch dramatischer sein.

Die apokalyptischen Bildern weisen nicht jeweils nur auf ein bestimmtes, einmaliges Ereignis hin, sondern sind offen für immer neue geschichtliche Ausformungen; dabei nennen sie das Typische jeder solchen Ausformung.

Michel zählt verschiedene Wiederholungen auf; betrachten wir zur Veranschaulichung seine Beispiele für den "Greuel der Verwüstung": Er nennt den heidnischen Kult im Jerusalemer Tempel unter Antiochus IV., das Betreten des Allerheiligsten durch Pompejus (63 v.Chr.), die Absicht Caligulas, das eigene Standbild im Tempel aufzustellen (der Auftrag dazu

erfolgte bereits 39, nicht erst 41 n.Chr., wie Michel irrtümlich angibt), die Zerstörung des Tempels (70 n.Chr.), die Errichtung eines Jupitertempels auf dem Tempelberg (135 n.Chr.) und ebendort schließlich die Errichtung des noch heute existierenden islamischen Felsendoms (S. 11-14).

Wenn manche ntl. Aussagen auf die Nähe der Endzeitereignisse hinweisen, so haben sich diese Aussagen erfüllt, denn tatsächlich gab es geschichtliche Ausformungen des im NT Angekündigten bereits im 1. und 2. Jahrhundert n.Chr. Diese Ausformungen hatten bereits endzeitlichen Charakter - endzeitlich vom Typus her, nicht vom zeitlichen Abstand zum Wiederkommen Jesu her.

Die apokalyptischen Aussagen des NTs wurden oft dazu verwendet, ein chronologisches Schema, einen "Fahrplan der Endereignisse" zu entwerfen. Diese Versuche haben zu wiederholten Fehlschlägen geführt. Nach Michel will die Apokalyptik das Typische darstellen, das sich mehrmals, in verschärfter Form, wiederholen wird. Wenn in der Vergangenheit Christen meinten, in ihrer eigenen Gegenwart Endzeitliches zu beobachten, so hatten sie damit durchaus recht: Die Zeit Domitians oder Hitlers erlebte tatsächlich Antichristliches! Unrecht hatten sie allerdings, wenn sie aus ihrer Beobachtung schlossen, daß es nun bis zum Wiederkommen Jesu nur noch wenige Jahre dauern könnte. Und das gilt auch für uns heute: Es ist durchaus erlaubt, bei der Betrachtung des Zeitgeschehens Antichristliches wahrzunehmen; es ist uns jedoch untersagt, sich darauf festzulegen, daß Jesu Kommen in den nächsten Jahren erfolgen müßte.

Nach meinem Eindruck bietet Karl-Heinz Michel in diesem Buch eine echte Lösung für Probleme, die sich bei der Zusammenschau apokalyptischer ntl. Aussagen einerseits und der konkreten geschichtlichen Menschheitserfahrung andererseits ergeben.

Franz Stuhlhofer

Hans Schwarz. *Jenseits von Utopie und Resignation: Einführung in die christliche Eschatologie*. TVG Monographien und Studienbücher, 364. Wuppertal/Zürich: Brockhaus, 1991. 309 S., DM 68,--.

Wie der Untertitel sagt, möchte Schwarz einen Überblick über den Gesamtbereich der Eschatologie geben. Das geschieht in 8 Kapiteln: AT, NT, heutige Theologie, Theologie + Naturwissenschaft, säkulare Stimmen, Sackgassen, Jenseits, neue Welt. Um einen Eindruck zu geben, greife ich jeweils einzelne Aspekte heraus.

Im Hinblick auf das AT (Kap. 1) meint Schwarz, daß es in Israel ur-

sprünglich keine Erwartung einer Auferstehung gab; als Beleg für eine solche Erwartung oft zitierte Bibelstellen wie Ps 73,24 oder Hiob 19,25f seien anders zu verstehen (S. 38f). Daß es später doch zu dieser Erwartung kam, sei auf den Einfluß des Parsismus zurückzuführen (S. 30-33.39f).

Eine Untersuchung des NT (Kap. 2) zeigt nach Schwarz, daß Jesus selbst nicht ein unmittelbar bevorstehendes Ende der Welt vorhergesagt habe (S. 56f). - Bei manchen Auslegungen stimme ich Schwarz nicht zu: Jesus erlaubte zwar die *Proskynese* (z.B. Joh 9,35ff); ob der sich vor Jesus Niederwerfende ihn damit *angebetet* hat, bleibt jedoch m.E. offen (S. 59). - Wie andere sieht auch Schwarz in 1.Thess 4,15 die Erwartung des Paulus, die Wiederkunft Jesu noch zu erleben. Hier würde ich mich nicht festlegen, denn erstens mußte Paulus als gefährlich lebender Missionar jederzeit mit seinem persönlichen Ende rechnen (in 2.Kor 11,23-25 zählt er die verschiedenen Lebensgefahren auf, in denen er sich bereits befunden hatte); zweitens scheint Paulus nur wenige Jahre nach der Abfassung des 1.Thess mit seinem Tod gerechnet zu haben (Apg 20,23-25), drittens finden wir in 1.Kor 6,14 ("Gott aber hat den Herrn auferweckt und wird auch uns auferwecken durch seine Macht") eine Aussage, die bei streng wörtlichem Verständnis genau das Gegenteil von 1.Thess 4,15 besagen würde (da die *Auferweckung* bereits Gestorbene betrifft; zum Zeitpunkt von Jesu Kommen noch Lebende werden ja *verwandelt*), und viertens waren zwischen Jesu Himmelfahrt und der Abfassung des 1.Thess bereits 20 Jahre vergangen - aus welchem Grund sollte Paulus ausschließen, daß es noch weitere 20 oder noch 40 Jahre dauern könnte? Die Formulierung in 1.Thess 4,15 ("wir, die Lebenden, die übrigbleiben ...") muß also nicht in dem Sinn gemeint sein, daß er selbst sowie alle jetzt noch lebenden Thessalonicher, mit denen er sich im "wir" zusammenschließt, in jedem Augenblick zu den Lebenden gehören werden. Die Zielrichtung der Aussage geht ja auch nicht dahin, die Personen festzulegen, die dann am Leben sein werden, sondern prinzipiell zu klären, was mit den beiden Gruppen - der dann Lebenden und der dann bereits Gestorbenen - geschehen werde.

In der gegenwärtigen theologischen Diskussion (Kap. 3) geht es stark um die Frage, welche Zukunftserwartung Jesus selbst vertrat. - "Eschatologie im Horizont der Naturwissenschaft" (Kap. 4) befaßt sich mit Teilhard de Chardin, Karl Heim und Ökologie. Bei der Betrachtung der säkularen Hoffnungen (Kap. 5) geht es um Existentialismus, Marxismus und Humanismus.

Als "Sackgassen des eschatologischen Denkens" (Kap. 6) betrachtet Schwarz die Datierung der Wiederkunft, das Fegfeuer, die Allversöhnung

und die Erwartung eines irdischen 1000jährigen Reiches. Damit wird er sicherlich nicht überall Zustimmung finden, aber anzuerkennen ist auch hier, wie gründlich er die verschiedenen Positionen behandelt.

In der Wiedergabe von Ansichten finden sich mitunter Ungenauigkeiten: Nach Schwarz läßt sich Hal Lindsey auf keine genaue Datierung der Wiederkunft Christi ein, aber fordert ständige Bereitschaft (S. 182). Eine solche Haltung wäre mir durchaus sympathisch, allerdings meine ich, daß damit ein verkürztes Bild von Lindsey entsteht. Denn erstens hat dieser sehr wohl eine Datierung von Jesu Wiederkommen versucht (1948 + 40 Jahre), und zweitens hat er konkrete Vorhersagen für die auf sein Buch (1970) unmittelbar folgenden Jahre und Jahrzehnte gemacht (auf den Nachweis verzichte ich hier, da ich eine ausführliche Untersuchung seiner Vorhersagen bereits in meinem Buch "Das Ende naht!" in Kap. E.2 vorgenommen habe). - Das Rundschreiben von Papst Pius XII. zur Evolutionstheorie behauptet die Evolution des menschlichen Körpers nicht, wie Schwarz S. 234 meint, sondern *erlaubt lediglich die Diskussion* darüber.

Beim Sterben (Kap. 7) bezieht Schwarz auch die damit zusammenhängenden ethischen Probleme mit ein. Die Lehre von der "Unsterblichkeit der Seele" lehnt er ab (S. 233-238). Aus dem Abschnitt über die *Auferstehung* möchte ich zwei Sätze zitieren als Beispiel für das Bemühen um Differenzierung, mit dem Schwarz seine Themen behandelt: "Im Gegensatz zum historischen Faktum der Kreuzigung kann die Auferstehung Christi nicht streng empirisch bewiesen werden. Die Auferstehung ist eine Folgerung aus Fakten, die immer so arrangiert werden können, daß sie auch andere Interpretationsmöglichkeiten als die der Auferstehung Christi erlauben." (S. 239)

Im abschließenden Kap. 8 schließlich erfährt der Leser am deutlichsten, welche Zukunftshoffnung Schwarz selbst hat. Bei den - sehr zahlreich - erwähnten Autoren werden auch jeweils deren Lebensdaten angegeben. Eine solche Fülle von Daten ist wertvoll, aber natürlich fehleranfällig (Darwin starb 1882 - gegen S. 219), was auch für das Register gilt. Die am häufigsten erwähnten Autoren sind übrigens Martin Luther und Rudolf Bultmann. Auf den von mir sehr geschätzten Neutestamentler Theodor Zahn wird leider nie Bezug genommen; Zahn hat übrigens "Stauffers These vom Johannes-Evangelium als Korrektiv der Synoptiker" (S. 96) schon vor diesem vertreten.

Da Schwarz jahrelang in den USA (in Columbus, Ohio) lehrte, ist er auch mit der amerikanischen Literatur bestens vertraut. (Das vorliegende Buch stellt die - überarbeitete - deutsche Ausgabe eines bereits 1979 erschienenen englischen Originals dar).

Es ist Hans Schwarz gelungen, ein umfassendes Lehrbuch zur Eschatologie vorzulegen; zu einem Thema, wo es zwar zu Einzelaspekten eine Fülle von Literatur gibt, jedoch kaum Gesamtdarstellungen. Das ist bei einem so vielschichtigen Thema m.E. eine hoch einzuschätzende Leistung.

Franz Stuhlhofer

Franz Stuhlhofer. *"Das Ende naht!" Die Irrtümer der Endzeitspezialisten.* Gießen: Brunnen, 1992. 211 S., DM 24,80.

Mancher, der dieses Buch zur Hand nimmt, wird sich fragen, warum es nicht schon lange geschrieben worden ist. Der Verfasser, ein Wiener Historiker, unternimmt es darin, wichtige "Endzeitautoren" der Gegenwart beim Wort zu nehmen, z.B. Hal Lindsey, David Wilkerson, Marius Baar, Wim Malgo, Klaus Gerth u.a. Sie haben im Lauf der letzten Jahre und Jahrzehnte teilweise konkrete Vorhersagen gemacht, biblische Aussagen mit konkreten Zeitereignissen verbunden und kommende Entwicklungen prophetisch angekündigt. Was davon ist wirklich eingetroffen? Das Ergebnis ist ebenso eindrucklich wie deprimierend: fast ausnahmslos sind die vorausgesagten Ereignisse nicht eingetroffen, weltpolitische Vorgänge wurden falsch gedeutet und eingeschätzt. Ebenso 'erstaunlich' ist, daß die wichtigsten Ereignisse der jüngsten Geschichte, z.B. der geistige und politische Zusammenbruch in Osteuropa, von keinem der Endzeitautoren vorausgesehen wurde.

Daß das nicht geschah, wäre noch nicht schlimm. Aber keiner dieser Autoren hat je Fehler eingestanden. In Neuauflagen der einzelnen Bücher wurden Falschaussagen gestrichen, umgeschrieben oder einfach weitere propagiert, so daß der Eindruck entsteht, der Autor habe den wahren Verlauf der Ereignisse eigentlich immer so gesehen. Grenzen der Wahrhaftigkeit wurden damit erreicht, ja teilweise überschritten.

Auf vier Fehler weist der Verfasser hin und kennzeichnet damit die Grundtendenz der Endzeitautoren: (1) eine Überbewertung schwacher Anhaltspunkte; (2) die fixe Annahme "Wir sind die letzte Generation"; (3) eine tendenziöse Zitatauswahl; und (4) die dogmatische Verkündigung der eigenen Vermutungen. Das Buch untersucht zunächst diese Fehler im Umgang mit biblischen Endzeiterwartungen, beschreibt die Folgen, die sich daraus ergeben, und fragt nach der berechtigten Art, mit biblischen Aussagen umzugehen. Es schließt mit einem längeren Teil, in dem die verbreitetsten Endzeitautoren mit ihren konkreten Vorhersagen untersucht werden.

Das Buch liest sich leicht, ja teilweise spannend. Dem Autor ist zu bescheinigen, daß er sich in wohlthuender Weise der persönlichen Polemik enthält. Er hat ein Thema aufgegriffen, über das wir alle längst hätten sprechen müssen. Ich habe es doch mit einiger Trauer aus der Hand gelegt. Wird dieses Buch das Gespräch über die Grenzen hinweg ermöglichen, oder wird es erst recht zu einer Endzeit-Resignation führen und die Gesprächslosigkeit verstärken? Darauf käme es ja nun an, daß wir miteinander lernen, auf sachgemäße Weise mit den biblischen Endzeitaussagen umzugehen. Das Buch ruft nach Gespräch über die bestehenden Gruppen und Grenzen hinweg, auch zum Gespräch zwischen Theologie und jenen Gruppen, denen die Endzeitaussagen ein solch dringendes Anliegen ist.

Es ruft aber auch nach jener Literatur, in der die Aussagen der Bibel über die Nähe des Kommens Gottes aufgenommen und entfaltet sind. Dafür sei auf zwei neue Bücher verwiesen, die sich wohlthuend von der üblichen Endzeitliteratur unterscheiden: Karl Heinz Michel, *"Wenn ihr dies alles seht ..."* (vgl. die Besprechung oben S. 267f); und Eduard Buess, *Maranatha - "Unser Herr kommt!": Sinn und Aktualität der urchristlichen Naherwartung*, Aussaat Verlag Neukirchen-Vluyn 1992, 120 Seiten.

Wolfgang J. Bittner

VII. Diakritische Theologie

Reinhold Gestrich. *Eugen Drewermann - Glauben aus Leidenschaft: Eine Einführung in seine Theologie*. Stuttgart: Quell Verlag, 1992.

Der Autor - selbst protestantischer Krankenhauspfarrer und Drewermann nahestehend - bietet einen wohlthuend kurzen und übersichtlichen Leitfaden zu der in zumeist wort- und seitenreichen Büchern vorliegenden Gedankenwelt Drewermanns. Nach einer kurzen biographischen und die Grundanliegen der Theologie Drewermanns aufreißenden Einführung werden die wesentlichen Elemente der Position des Paderborner Theologen unter der Perspektive ihrer geistigen Herkunft in aller Kompaktheit und doch verständlich entfaltet.

Zunächst werden - berechtigterweise an erster Stelle - einige Grundsätze der Psychologie C.G. Jungs, die Drewermann übernommen hat, herausgehoben. Die Welt des Unter- bzw. Unbewußten mit ihren Bildern als Quellgrund der Religiosität und der Heilwerdung des Menschen wird beschrieben. In einem weiteren Kapitel zeigt Gestrich die Verwandtschaft Drewermanns mit S. Kierkegaard. Dabei wird zugleich deutlich, daß Dre-

wermann in der Nähe der existentialen Theologie steht, wenn er sich gegen ein distanzierendes, dozierendes Reden über Gott wendet und die subjektive persönliche Glut und Ergriffenheit als das Wesenselement allen echten Glaubens (im Sinne Drewermanns) sieht. Ein drittes Kapitel betrachtet die Übernahme der Psychologie S. Freuds und zeigt, wie Drewermann zur Kritik am römisch-katholischen Ideal des Klerikers kommt. Es entspreche einer repressiven und zu Neurosen führenden Erziehung in der ideal-typischen katholischen Familie, in der Gott als der allgegenwärtige, strenge und strafende Vater erscheine und das Lebensideal des künftigen Klerikers präge.

In zwei abschließenden Kapiteln wird Drewermanns Sicht von Sünde und Heil skizziert. Sünde ist für Drewermann bekanntlich durch die in verschiedene Richtungen weisende Angst motiviert, aufgrund deren der Mensch nicht die Geborgenheit bei Gott sucht, sondern in seinen eigenen Versuchen, wie Gott sein zu wollen, was seinerseits wieder zur Neurose im Sinne Freuds führt. Jesus aber sei gekommen, um den Menschen die Angst zu nehmen und ihnen wieder Vertrauen zu Gott lehren. Erlösung wird dadurch zu einem therapeutischen Erlebnis, bei dem der Mensch mit dem, was in seinem Unbewußten angelegt ist, in Harmonie tritt, mithin also sich selbst findet. Gestrich verweist auf einige Beispiele der Schriftauslegung Drewermanns, die diesen Prozeß zum Gegenstand haben.

Das Buch ist ein Dokument des verbreiteten protestantischen Unvermögens, falsche Lehre zu erkennen und zu beurteilen. Gestrich übersieht die biblische Dimension der Sünde, wie sie von den Reformatoren in großer Deutlichkeit herausgestellt wurde, und erspart sich die Kritik an dem illusorischen Menschenbild C.G. Jungs. Ferner übersieht er das zutiefst evangelische und aller Schwärmerei entgegenstehende Element, daß Gott eben doch durch äußere Mittel, durch Wort und Sakrament, zum Menschen kommt. Es geht der Schrift nicht um das unmittelbare Gleichzeitigwerden mit Christus, sondern um die Mitteilung des in Christus vollbrachten Heils und die Teilhabe an demselben durch den Glauben, der aus dem Wort kommt und sich auf das gegebene Wort verläßt. Das biblische Gottesbild, das in Gott Liebe und Zorn zugleich aufweist, wird einlinig auf die Liebe und Gnade reduziert; die biblische Christologie, die unzweideutig und im Raster des alttestamentlichen Gesetzes vom Sühnopfer Christi spricht, wird tiefenpsychologisch überfremdet.

Man kann daher das Buch als eine gelungene Einführung in Drewermanns "Theologie" lesen, nicht aber als heilsame Lehre.

Bernhard Kaiser

R. Hauth ist Religionswissenschaftler und seit über 20 Jahren Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der westfälischen Landeskirche. Durch den besonderen Aufbau seines "Kleinen Sektenkatechismus" will der Autor "eine weitere Hilfe für die Begegnung mit Anhängern der wichtigsten 'klassischen' Sekten bieten" - neben den bereits bestehenden Angeboten an Gesamtdarstellungen und Einzelabhandlungen zur Thematik.

Wer nicht umfassende und tiefere religionswissenschaftliche Abhandlungen sucht, sondern eine praxisbezogene kompakte, leicht und fließend lesbare Informationsschrift, verbunden mit kurzen, konzentrierten Argumentationshilfen, wird im "Kleinen Sektenkatechismus" fündig - zumal F. Ridenours kleine Sektenkunde "An der Wahrheit vorbei" (Aussaat, 1875) vergriffen ist. Beide Schriften sind von inhaltlicher Intention und Umfang her vergleichbar. Während J. Tibuseks "Auf der Suche nach dem Heil" (Gießen: Brunnen, 1989) auch Raum hat für religiöse Sondergruppen und Bewegungen mit wenig geläufigen Namen (z.B. "The Way International" oder "Die Radhasoami-Satsang-Bewegung"), beschränkt R. Hauth sich wirklich auf die wichtigsten landläufigen und namhaften traditionellen Sekten: (anthroposophische) "Christengemeinschaft", "Mormonen", "Neuapostolische Kirche", "Zeugen Jehovas" sowie in Grundzügen die Weltanschauung der "Anthroposophie" (ohne jedoch auf "Waldorf-Pädagogik" und sonstige anthroposophische Tochterbewegungen einzugehen).

Am umfangreichsten (auf fast 40 Seiten) fällt die Abhandlung über die Sekte aus, mit der wir hierzulande am häufigsten - quasi an der Haustür - konfrontiert werden: die "Zeugen Jehovas". Lediglich eineinhalb Seiten genügen dem Autor zur Bestimmung des derzeitigen Standortes der "Siebenten-Tags-Adventisten" zwischen "Sekte" und "protestantischer Freikirche" (wie sie sich selbst inzwischen offiziell nennen). Über Wurzeln und wichtige Vertreter des Adventismus (z.B. E.G. White) erfährt der Leser nichts - lediglich den Hinweis auf Literatur, die ausführlich zum Thema STA informiert.

Auf ein Personen- und Sachregister am Ende der Schrift wurde verzichtet.

Hilfreich finde ich Konzeption und Struktur des Taschenbüchleins: In einer kurzen allgemeinen Einführung weist R. Hauth auf den Nährboden hin, den Orientierungslosigkeit, Unsicherheit und Vereinsamung als Symptome unserer Zeit dem religiösen Pluralismus bieten. Zum Phänomen des

Sektenwesens führt er äußerst knapp charakteristische Merkmale an, welche die Abgrenzung zur christlichen Gemeinde bilden bzw. von unserer Seite her notwendig machen.

Im anschließenden Hauptteil werden die einzelnen ausgewählten religiösen Sondergruppen dargestellt. Zunächst gibt es jeweils auf 6-8 Seiten eine geschichtliche Übersicht, biographische Angaben zum Gründer und den wichtigen Führerpersönlichkeiten sowie Informationen zu Entstehungsgeschichte und Verbreitung. Dann kommt der Teil der Darstellung von Lehre und Kultus sowie der kritischen Auseinandersetzung. Das jeweils spezielle "Sondergut" wird exponiert, d.h. je in eine Frage gefaßt (z.B. "Lautet der Name Gottes 'Jehova'?"), um dann unter der Rubrik "Die Behauptung" in markanten Zitaten aus der Quellen-Literatur entfaltet zu werden. Darauf folgt "Die Antwort", die neben Anmerkungen zum religionswissenschaftlichen und theologischen Hintergrund den sektiererischen Ansichten und Behauptungen solche aus der Sicht des christlichen Glaubens entgegensetzt.

R. Hauth beschränkt sich zu jeder Sekte und Bewegung auf das Wesentliche, lädt allerdings aufgeschlossene Leser (indirekt) zu intensiveren und weiterführenden Forschungen ein, indem er zum Abschluß jeder Einzeldarstellung Angaben zu den Quellen sowie zu ausführlicher kritischer Literatur liefert, wobei die letztere Auflistung längst keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben kann.

Ein weiterer, 12seitiger Hauptteil geht auf Entstehung, Weltanschauung und "Erkenntnisse" der "Anthroposophie" ein - zur Erhellung der "Theologie" der "Christengemeinschaft", die zuvor bereits dargestellt ist, aber auch, um die Steinersche "Umdeutung biblischer Begriffe bzw. christlicher Vorstellungen" aufzuzeigen.

In abschließenden Bemerkungen werden in aller Kürze einige Tips für den Umgang und das Gespräch mit Sektenanhängern gegeben.

Meines Erachtens wäre der Rahmen des "Kleinen Sektenkatechismus" nicht gesprengt worden, wenn die Vereinigung der "Christlichen Wissenschaft" mit aufgenommen worden wäre - u.a. als Gegenstück zu den doch stark eschatologisch ausgerichteten Sekten, exemplarisch für diesseits- und gegenwartsorientierte Heils- und Erlösungssichtweisen bzw. -programme. Viel von sich reden macht hierzulande auch die "Scientology-Kirche", die zwar keine längere Tradition vorweisen kann, wie dies bei den "klassischen" Sekten der Fall ist, die sich auch kaum unter die Rubrik "Sekten" einordnen läßt und die außerdem schwerlich in Katechismus-Form dargestellt werden kann. Vielleicht aber hätte "Scientology" als exotisches pseudo-religiöses Unternehmen gerade wegen ihres Bekanntheits-

grades und ihrer Aktualität eingereiht werden können - gegen Schluß der Schrift, evtl. in einem Exkurs.

In einer weiteren Auflage wäre die Information zu korrigieren, daß in der "Neue-Welt-Übersetzung" der "Wachturm-Gesellschaft" an *allen* Stellen des NT durchweg der Gottesname "Jehova" eingesetzt sei, an denen im Grundtext "kyrios" steht (2. Aufl., S. 87). Es ist eine Reihe von Stellen, an denen auch die "Zeugen Jehovas" mit "Herr" übersetzen (z.B. Mt 7,21f; Lk 24,34; Jh 6,68; Apg 11,20f; 1Kor 1,9 u. 7,32; 2Thess 3,3-5; Off 1,10). Auf S. 105 (2. Auflage) muß es in Zeile 8 heißen: 2Kor 13,13.

Insgesamt ist der "Kleine Sektenkatechismus" ein packend geschriebenes Taschenbuch, das sich durch eine anschauliche Darstellungsweise auszeichnet - nicht zuletzt wegen der Einspeisung zahlreicher Zitate und Original-"Töne" (z.B. die Bezeichnung der Predigten von "Aposteln" durch die "Neuapostolischen" als "vitaminreiches Obst" im Gegensatz zum biblischen Wort als "Konserven mit farbigem Aufdruck").

Dieser Schrift von R. Hauth ist eine weite Verbreitung zu wünschen. Es werden hilfreiche Argumentationsansätze und -hilfen gegeben für das Gespräch mit Sektenanhängern oder -sympathisanten. Auch als Gesprächsgrundlage für einen Sektenkunde-Kurs in Gemeinde, Jugendkreis, Konfirmanden- oder Religionsunterricht halte ich den "Kleinen Sektenkatechismus" für geeignet.

Gottfried Burger

Ulrich Eibach. *Abtreibung - Lebensschutz contra Selbstbestimmung?*
Wuppertal/Zürich: Brockhaus, 1991. 79 S., DM 7,95.

Um es gleich vorweg zu sagen: Trotz außerordentlich trefflicher Analysen über die gesellschaftlichen und geistesgeschichtlichen Hintergründe des "Schwangerschaftsabbruches" (S. 11ff) und sehr hilfreicher kritischer Bemerkungen zu Peter Singers *Praktischer Ethik* (zum Beispiel S. 35), ist das Buch in seiner Grundaussage enttäuschend. Die von ihm vorgeschlagene "Lösung" zur Abtreibung ist nichts anderes als eine Fristenregelung mit Beratungspflicht. Damit entspricht sie weitgehend dem, was im Augenblick (Februar 1993) vor dem Bundesverfassungsgericht verhandelt wird. Eibachs Eintreten für eine Fristenlösung läßt sich auch dadurch nicht kaschieren, daß er die Art der Beratung als "wertgebundene" akzentuiert (siehe dazu S. 46ff). Seine Begründung für die Fristenlösung, die gegenwärtige Indikationslösung sei von "zweifelhaftem Erfolg" (S. 42) ist zwar unbestritten, aber das gleiche Verdikt wird man illusionslos auch für die

gegenwärtige "Beratungspflicht" (sogenannten Persilscheinausstellung) aussprechen müssen, und zwar keineswegs nur dann, wenn die Beratung durch *Pro Familia* erfolgt.

So wichtig es ist, daß die Kirche den seelsorgerlichen Auftrag hat, beratend für das ungeborene Leben einzutreten - wenn das Buch wegweisende "ethische Überlegungen zur aktuellen Diskussion" (so der Untertitel) bieten will, fehlen folgende für die gegenwärtige Auseinandersetzung entscheidende Dimensionen: Zum einen hat eine an der Heiligen Schrift orientierte Kirche abgesehen von der seelsorgerlichen Beratung auch die Pflicht, gegenüber Mitgliedern, die eine Abtreibung vornehmen zu lassen, Gemeindegerechtigkeit auszuüben. Zum anderen gehört es zu den essentiellen Verpflichtungen des Staates, will er nicht (wieder) zu einem Unrechtsstaat werden, das aggressionslose menschliche Leben - und welches Leben ist aggressionsloser als das ungeborene? - zu schützen und zu verteidigen (siehe zum Beispiel *Genesis* 9,6; man vergleiche auch noch (!) die ersten beiden Kapitel unseres Grundgesetzes).

Würde man diese beiden für die augenblickliche Diskussion entscheidenden Aspekte nur ansatzweise berücksichtigen, könnte man niemals die im Augenblick im Westen Deutschlands gültige "Indikationslösung" und schon gar nicht die von dem Verfasser vertretene "Fristenlösung" (und sei es mit Beratungspflicht) akzeptieren. Die Schrift Eibachs scheint somit wenig zur Klärung der gegenwärtig so furchtbar aktuellen Frage der Abtreibung beizutragen.

Jürgen-Burkhard Klautke

Hermann Hartfeld. *Homosexualität im Kontext von Bibel, Theologie und Seelsorge*. Wuppertal/Zürich: Brockhaus, 1991. 318 S., Pb. DM 49,80.

Wie der Autor in der Einleitung schreibt, ist das Buch aus Herausforderungen in der eigenen Seelsorgepraxis entstanden. Um Seelsorgern und Betroffenen Rechenschaft über das Problem der Homosexualität zu geben, untersucht es die Gründe der gleichgeschlechtlichen Liebe aus psychoanalytischer und theologischer Sicht. Daneben geht es der Frage nach einer Umstellung homosexuell geprägter Menschen auf eine heterosexuelle Lebensweise nach. "Die wissenschaftlichen Erkenntnisse auf diesem Gebiet sind für hilfeschuchende Homosexuelle vielversprechend. Auch die Ergebnisse psychotherapeutischer Behandlungen sind zum Teil ermutigend" (S. 10). Dabei wird auch die Frage der Aids-Krankheit im pastoraltheologi-

schen Teil der vorliegenden Untersuchung nicht ausgeklammert. Der Autor skizziert ihre Entstehung und Ausbreitung sowie die entsprechende theologische Auseinandersetzung.

Im ersten Kapitel "Zu den Ursachen der Homosexualität" arbeitet Hartfeld heraus, daß bislang wissenschaftlich noch nicht geklärt ist, welche Faktoren die sexuelle Orientierung bestimmen. Es ist wissenschaftlich keineswegs erwiesen, daß Homosexualität angeboren ist. Im Gegenteil deuten viele Erkenntnisse darauf hin, daß das psychosoziale Umfeld für die Entstehung der sexuellen Orientierung eines Menschen entscheidend ist. Der Autor geht umfassend und verständlich den Ansätzen der verschiedenen psychotherapeutischen Methoden im Hinblick auf die Homosexualität nach.

Im zweiten Kapitel stellt er die "Homosexualität im Kontext der Bibel" dar. Besonders seine Untersuchungen zur Verbreitung und Wertung homosexueller Praktiken in den Nachbarländern Israels wie auch in Griechenland und Rom sind sehr erhellend. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß sowohl die alttestamentliche wie auch die neutestamentliche Bewertung der Homosexualität sich grundsätzlich von der Meinung der übrigen Völker unterschieden hat. "Die biblischen Autoren des Alten und Neuen Testaments sind im Befund einig: Homosexualität ist - wie Zoophilie - ein offenkundiger Verstoß gegen die göttliche Institution der Ehe eines Mannes und einer Frau. Somit war Homosexualität für die Hebräer ein theologisches, nicht ein psychologisches Problem" (S. 109). Die theologischen Ausführungen von Paulus stimmen mit den alttestamentlichen Autoren überein: "Die homosexuelle Präferenz ist ein Laster der 'Heiden', die den lebendigen Gott nicht anerkennen, sondern in perversen Gottesvorstellungen gefangen sind ... Die christliche Ekklesia stellt eine neue Schöpfung dar, und Homosexuelle, die bekehrt worden sind, erfahren mehr als Sublimation" (S. 110). Es kann nach dem allen also keine Rede davon sein, daß die biblischen Autoren das Phänomen der Homosexualität in seiner ganzen Breite nicht gekannt hätten.

Im dritten Kapitel geht es um "Homosexualität im Kontext der Theologie". Hervorzuheben ist dabei die Erkenntnis von Hartfeld, daß Paulus wie auch die alttestamentlichen Autoren Position gegen das Praktizieren der Homosexualität bezogen haben, gleichgültig ob es mit Erbfaktoren oder mit Umweltbedingungen entschuldigt werden kann (S. 133). Homosexualität wird verstanden als Ergebnis der Gottferne bzw. der Flucht vor Gott. Der Autor zeigt, daß die biblischen Autoren weder einfach ihre subjektive Meinung über Homosexualität wiedergeben, noch Jesus Christus solche Beziehungen gebilligt hat, weil er sich nicht direkt gegen die Homosexua-

lität geäußert hat. Entscheidend ist die Erkenntnis Hartfels, daß die biblische Sexualethik offensichtlich gerade der Persönlichkeitsentfaltung dienen will (S. 135). Die Aufhebung der christlichen Moral bedeutet nicht Freiheit, sondern führt im Gegenteil zu maximaler Unfreiheit in Form einer Abhängigkeit von den Dingen (Theodor Bovet).

In diesem Kapitel versucht der Autor auch, die Aids-Krankheit neu zu bewerten. Seine Erkenntnis, daß mannigfaltige Ursachen zur Infizierung mit Aids-Viren führen können und darum keineswegs allgemein von Aids als einer Geißel Gottes gesprochen werden kann, wirkt befreiend. Jeder von der Seuche Betroffene habe für sich selbst zu entscheiden, wieso gerade ihn ein solches Schicksal getroffen hat (S. 161). Keiner dürfe voreilig den Stab über die HIV-Infizierten brechen.

Das vierte und längste Kapitel behandelt das Thema "Homosexualität im Kontext der Seelsorge". Hartfeld diskutiert hier zunächst den Umgang mit homosexuell praktizierenden Menschen in der Gemeinde von Korinth und stellt dann medizinische und sozialmedizinische Therapien als Hilfen bei Perversionen vor. Er kann nachweisen, daß zahlreiche Therapieergebnisse die Möglichkeit einer Veränderung der sexuellen Neigung Homosexueller bestätigen. Das gilt sowohl von der Aversionstherapie, wie auch der Verhaltenstherapie, wie auch der sog. "Anti-Selbstmitleids-Therapie" von van den Aardweg. Immer jedoch hängt der Erfolg der angebotenen Behandlungsmethoden vom Willen zur Veränderung der hilfeschuchenden Person ab. (Leider spricht der Autor hier von "Umpolung" - z.B. S. 220. Es geht aber gerade nicht um einen vom Willen des Hilfesuchenden unabhängigen Vorgang. Das sollte auch in der Begrifflichkeit zum Ausdruck kommen.) Im letzten Teil dieses Kapitels diskutiert Hartfeld verschiedene seelsorgerliche Ansätze. Hier wird auch sein eigenes Konzept deutlich: Er geht davon aus, daß Betroffene über die biblische Sicht der Entstehung ihrer homosexuellen Neigung aufgeklärt werden. Es genügt also nicht, homosexuell geprägte Menschen zu ermahnen, sich nach Gottes Gebot zu verhalten. Vor allem ist betroffenen Christen in einer "ermutigenden Gemeinde" zu vermitteln, daß sie wegen ihrer abweichenden Sexualneigung weder abgelehnt noch verurteilt werden. Sie sind durch Christus angenommen. Daher ist es nicht mehr nötig, das innerpsychische Gleichgewicht in homosexueller Betätigung zu finden. "Die Sexualität spielt im Leben dieses Christen nicht mehr eine erstrangige Rolle, sondern Priorität hat für ihn, 'daß Christus an meinem Leibe verherrlicht werden wird, sei es durch Leben, sei es durch Tod' (Phil 1,20)" (S. 261). Das gesamte Leben eines homosexuellen Menschen erhält eine neue Perspektive, wenn er beginnt, im Horizont des Reiches Gottes zu leben.

In einem fünften Kapitel wird thesenartig eine Schlußauswertung gegeben.

Das Buch stellt eine lohnenswerte Anschaffung dar, gerade weil es ohne Zorn und Eifer die verschiedenen Positionen von Psychologie und Theologie darstellt und dabei trotzdem nicht auf ein eigenständiges, biblisch begründetes Urteil verzichtet. Man spürt dem Autor ab, daß er den Weg für eine biblische Lehre freikämpfen möchte, die eine lebensschaffende Hoffnung vermittelt und damit auch den Umgang mit homosexuell empfindenden und praktizierenden Christen erneuert. Das vorliegende Buch setzt Seelsorger instand, den Weg zwischen Ablehnung und Gleichschaltung homosexuell orientierter Menschen hindurch zu finden. Es wäre schön, wenn es zuallererst dazu beiträgt, daß das Problem der Homosexualität nicht länger verschwiegen wird, sondern der christlichen Gemeinde hilft, von ihrer Hoffnung Rechenschaft zu geben.

Schließlich soll auch das ausführliche Literaturverzeichnis nicht unerwähnt bleiben, eine wahre Fundgrube für jeden, der sich näher mit den im Zusammenhang der Homosexualität auftretenden Fragen beschäftigen will.

Peter Zimmerling

Paul Kleiner. *Bestechung. Eine theologisch-ethische Untersuchung*. Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Theologie, Bd. 459. Bern: Peter Lang, 1992. 272 S., SFr. 45.--.

'Bestechung' ist bis anhin noch kaum Gegenstand einer theologisch-ethischen Untersuchung geworden (abgesehen von Rennstich, Karl: *Korruption*. Quell Verlag, Stuttgart 1990). Um so wertvoller erscheint mir die hier vorliegende Dissertation Kleiners. Das Buch umfaßt drei Teile und ist in 15 Kapitel gegliedert. Im Teil I (1-82) führt der Verfasser den Leser hinein in ein vertieftes Verständnis von Bestechung. Im Teil II (83-182) legt er *einerseits* die spärlichen Ergebnisse bisheriger Arbeiten in Theologie und Philosophie dar, *andererseits* erarbeitet er mittels exegetisch-theologischer Untersuchungen Kriterien zur ethischen Beurteilung von Bestechung. Im Teil III (183-250) verbindet Kleiner schließlich die Ergebnisse der vorangegangenen Teile und führt die ethische Diskussion.

Teil I: Zur Näherbestimmung dessen, was Bestechung ist, zieht er eine ganze Reihe nicht-theologischer Wissenschaften zu Rat. Exemplarisch sei auf die Sprachwissenschaft näher eingegangen. Demnach wurde Beste-

chen ursprünglich im Umfeld des mittelalterlichen Turniers verwendet, und zwar mit der Bedeutung 'aus dem Sattel stechen'. Weiter erscheint Bestechen als Fachwort im Bergbau im Sinne von 'durch Stechen prüfen, untersuchen' - und im übertragenen Sinn dann als 'mit Gaben vorfühlen, sondieren' (18f). Schon hier erweist sich Bestechen also als *offensive* Handlung, als *Mittel* zum Zweck. Ebenfalls wichtig zu erwähnen scheint mir, wie auch die Rechtswissenschaften und die Politologie von Bestechung als *Ordnungs- und Vertrauensbruch* reden (29-42). Zur genaueren Begriffsklärung grenzt Kleiner die Bestechung ab von Trinkgeld und Werbegeschenk (50-56), von Schmierern und Erpressen (60-62) und ordnet sie zusammen mit 'Vetternwirtschaft' und Amtsmißbrauch dem Oberbegriff Korruption zu (67).

Teil II: Wie schon im ersten Teil versucht Kleiner auch hier, seine Gedankengänge *auf eine möglichst breite Grundlage* zu stellen. So mag es (positiv) überraschen, daß der Verfasser nicht direkt auf den at-lichen (101-137) und nt-lichen (138-149) exegetischen Befund zusteuert, sondern vorerst sowohl die Grundlagen für den exegetischen Zugang zur *Bestechung* wie auch die fundamentaltheologischen und hermeneutischen Fragen im allgemeinen darlegt: Verständnis und Stellung der Ethik innerhalb der Theologie werden so auf weniger als 13 Seiten behandelt (88-100).

Als die wichtigsten at-lichen Stellen, bei denen von Bestechung die Rede ist, zählt Kleiner Dtn. 23,5; Mi. 7,3; Esr. 4,5; Neh. 6,12f; 13,2 auf. Als at-lichen Hauptbegriff für Bestechung nennt er *šochad*. Daneben erwähnt er noch *baetza*; *kopaer*; *mattanah*; *šalmonijm*, die aber nur noch vereinzelt den Sachverhalt der Bestechung wiedergeben. Den historischen Ansatzpunkt für das Bestechungsgesetz ortet der Verfasser im Gerichtskontext, namentlich beim Sippen- bzw. Ältestengericht und später beim Torgericht. Sowohl Kläger, Zeugen und Richter dürfen nicht bestochen werden, damit das Recht der Schwachen nicht gebeugt werde. Gleichzeitig zum Aufkommen eines eigentlichen Staatswesens in Israel sieht Kleiner dann die Ausweitung des Bestechungsgebots auf die Beamten und Fürsten (Dtn. 16,18; Jes. 1,23; 5,8-22). Die negative Gesamtbewertung von Bestechung im AT versucht Kleiner dann noch genauer zu erfassen und gliedert den Befund nach *Gattungen* (122-137). Fraglich bleibt jedoch, ob Kleiner dadurch seinem Anliegen näher kommt. Zu grob und farblos ausgefallen ist dazu seine Aufteilung in *Gesetzestexte*, *prophetische Texte*, *erzählende Texte* und *poetische Texte*. Kurz und dem spärlichen Befund angemessen stellt Kleiner dann noch das Phänomen Bestechung im NT vor, ehe er auf die Forschungslage der philosophischen

Ethik (157-182) zu sprechen kommt. Hier setzt sich der Verfasser auseinander mit der Spannung zwischen der kulturellen Relativität und der Allgemeingültigkeit von Kriterien (160ff) und plädiert dabei für einen transkulturellen und transhistorischen *okkasionellen Relativismus*, d.h. für einen allgemeingültigen Wertstandard, der sich aber in unterschiedlichen Rahmenbedingungen *verschieden* ausprägt (im Gegensatz zum axiologischen Relativismus mit variablen Wertstandards). Weiter setzt er sich auseinander mit der notwendigen *Universalisierbarkeit von Handlungsmaximen* (163f), mit dem *Kriterium der Gerechtigkeit* (164ff), verstanden vorwiegend als Gleichheit aller Menschen vor Gott dem Schöpfer, mit dem *Kriterium des Vertrauens* (174f), als notwendige Basis zum Funktionieren von Institutionen und der Gesellschaft insgesamt und mit dem *Kriterium der Wahrheit* (178ff), wobei er mit Luther einem abstrakten Wahrheitsprinzip absagt und für eine 'innere Wahrhaftigkeit trotz äußerer Unwahrhaftigkeit' eintritt.

Teil III: Die ethische Diskussion führt Kleiner auf drei zwar ineinandergreifenden aber auch zu unterscheidenden Ebenen: auf der *Makro- bzw. Systemebene* (Politisches System, Wirtschaftssystem) (186ff), auf der *Meso- bzw. Unternehmensebene* (213ff) und der *Mikro- bzw. Individual-ebene* (232ff). Im Wissen um den *fundamentalen* Charakter eines vertrauenswürdigen Systems lehnt Kleiner Bestechung auf der Makroebene kategorisch ab ... damit sich eine *korrupte* politische Kultur nicht zu einem *ungerechten* Politischen System auswachsen kann und Ungerechtigkeit damit staatlich zementiert wird, und zwar aus einer falsch verstandenen Akzeptanz von Bestechung heraus (190). Ebenso kategorisch lehnt er die Bestechung im marktwirtschaftlichen System ab (194-202). Werde die auf *Freiheit, Wettbewerb und Leistung* basierende Wirtschaftsordnung durch Bestechung unterlaufen, so drohe der Zerfall des ganzen Systems. Kleiner verzichtet bei diesem Urteil bewußt auf die ethische Bewertung der Marktwirtschaftsordnung insgesamt ("ob dies die bestmögliche Ordnung sei" - S. 200, vgl. auch S. 194). Im Blick auf die Meso- und Mikroebene (S. 213ff bzw. S. 232ff) rückt Kleiner dann interessanterweise von der vorhin geübten strikten Praxis ab. So redet er - zwar mit vielen 'wenn und aber' - von Güterabwägung, von ethisch gerechtfertigter unternehmerischer Bestechung, falls sie kurzfristig angewendet das kleinere Übel für das Allgemeinwohl bedeute (227) oder er wertet die Bestechung als Kompromiß innerhalb eines vorgegebenen Loyalitätskonflikts (S. 238f). Dieser Bruch zwischen Makro- und Meso- bzw. Mikroebene überrascht und erscheint fast wie der Bruch zwischen Theorie und Praxis. Praxis- und Wirklichkeitsnähe sind zwar zu begrüßen und laufen im Zuge des

Ernstnehmens von Komplexität und Vielschichtigkeit des Lebens fast gezwungenermaßen auf Kompromißlösungen heraus. Hier jedoch bleibt dem Leser fast der Eindruck zurück, als habe der Verfasser angesichts der Übermacht der Wirklichkeit resigniert. Ja, es fragt sich, ob sich diese Kapitulation nicht schon weiter oben angebahnt habe, nämlich dort, wo Kleiner es unterläßt, unser *marktwirtschaftlich* orientiertes System insgesamt einer ethischen Kritik zu unterziehen und so zumindest indirekt *Freiheit, Wettbewerb und Leistung* als nicht mehr zu hinterfragende christlich-ethische Grundwerte darstellt! Den Weg zu Bestechungslosigkeit (als Anti-Kultur!), den Kleiner am Schluß des Buches dann doch noch skizziert und in Analogie zum bewußten aktiven Gewaltverzichts sieht (S. 242-47), kann den bereits gewonnenen Gesamteindruck nicht mehr korrigieren; zu lose erscheint der Zusammenhang zum Vorangegangenen. Leider!

Pius Helfenstein

Werner Lachmann/Reinhard Haupt (Hrg.). *Entwicklungsförderung - Ost-West Anpassung und Nord-Süd Ausgleich*. Moers: Brendow, 1992. 144 S.

Entwicklungsförderung, Anpassungsprobleme, Ungleichgewichte zwischen Nord und Süd, Ost und West, Transformations- und Anpassungsprobleme, unterschiedliche Lehrmeinungen, fehlende Erfahrungshorizonte - mit diesen Themenbereichen befaßte sich eine Tagung im November 91 von Wirtschaftspraktikern, Ökonomen, Theologen und Studenten. Eingeladen dazu hatte die Fachgruppe Wirtschaft der Studiengemeinschaft Wort und Wissen, und die Gesellschaft zur Förderung von Wirtschaftswissenschaft und Ethik/GWE.

Der vorliegende Sammelband umfaßt die (überarbeiteten) 7 Beiträge, die auf jener Tagung eingebracht worden sind. Nach einer kurzen Einführung in das Tagungsthema finden sich zwei Fachreferate zur Nord-Süd Entwicklungssituation, (Kohl, "Grundlagen erfolgreicher Hilfe"; Grellert, "Entwicklungshilfe: Herausforderungen aus lateinamerikanischer Sicht"). Zwei weitere Beiträge befassen sich mit der Systemumstellung in den neuen deutschen Bundesländern (Neumann, "Von der sozialistischen Planwirtschaft zur Sozialen Marktwirtschaft"; Haupt, "Aufbau in den neuen Bundesländern").

Im Zentrum der theoretischen und praktischen kritischen Auseinandersetzung mit den Herausforderungen der Entwicklungsförderung stehen dann im besonderen die folgenden beiden Referate: Paraskewopoulos,

"Richtung und Ausmaß des Reformbedarfs aus ordnungstheoretischer Sicht"; Lachmann, "Verantwortung und Markt im Nord/Süd - Ost/West Spannungsfeld". Den Abschluß bildet die biblisch-theologische Studie von Burkhardt, "Armut und Reichtum in biblischer Sicht". Da es hier nicht möglich ist, je gesondert auf die Fachbeiträge einzugehen, dafür einige Anmerkungen und Hinweise zu charakteristischen Elementen und Akzenten dieses Sammelbandes.

1. Es gilt zu berücksichtigen, daß schriftlich einzig die Grundlagenreferate zum Austausch auf jener Tagung vorlagen - nicht aber die Diskussionsergebnisse, Thesen oder Ansätze zur weiteren fachbezogenen Analyse und Erarbeitung von möglichen Lösungsschritten.

2. Ihrer Form nach überwiegt bei den Beiträgen der Berichtsstil - über größere Strecken wird so etwas wie eine momentane Bestandsaufnahme (November 91) geliefert, mit einer Fülle quantitativer Angaben, kombiniert mit qualitativen Faktoren.

3. Stil und Sprache folgen weitgehend dem klassischen ökonomischen und wirtschaftspolitischen Fachvokabular. Einerseits ist damit der Anschluß an die Fachdiskussion möglich, andererseits aber wird es einem vorwiegend evangelikalen Leserkreis relativ schwer fallen, sich anhand der ökonomisch-wirtschaftspolitischen Beiträge in die Materie vertiefen zu können.

4. Der Versuch, das Wachstums- (welches?) Paradigma als gescheitert zu erklären mit Rekurs auf ein am Menschen und an der Gerechtigkeit (welcher?) orientiertes Paradigma von Korten (?) mit letzterem als Alternative, überzeugt nicht. Dafür verantwortlich ist eine gewisse Pauschalierung, verbunden mit zahlreichen a priori-Annahmen, die implizit den formulierten Eckwerten und Randbedingungen der beiden Paradigmen unterlegt sind.

Trotzdem, insgesamt liegt mit diesem Sammelband eine Fülle von Ansatzpunkten und Anregungen vor. Christen mit ökonomischer und theologischer Fachkompetenz sind damit aufgerufen, sich zusammenzusetzen und anzupacken. Im interdisziplinären Austausch geht es nun darum, konkrete sozial- und wirtschaftsethische Beiträge auszuarbeiten auf der Ebene der wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen der Entwicklungsförderung.

Walter Gut

Die Frage nach der Ethik in Wirtschaft und Forschung ist brennend. Die vorliegende Aufsatzsammlung greift einige Aspekte aus dem Viereck Wirtschaft - Ethik - gesellschaftliche Institutionen - Christsein auf. Die Unterschiedlichkeit der Beiträge deutet auf das weite Spektrum der Fragen, mit denen Wirtschaftsethik sich auseinanderzusetzen hat.

In einem philosophie- und gesellschaftsgeschichtlichen Abriss (S. 11-28) geht Frau Ch. Suthaus dem Gebrauch und der Bedeutung des Begriffes 'Ethik' nach und beschreibt das Feld der Wirtschaftsethik. In der säkularisierten Gesellschaft fällt es schwer, 'den Weg zu Normen und Werten zu zeigen', da die Bindung an einen 'persönlichen und normgebenden Gott gelöst' (S. 24) ist. Auch eine christliche Ethik, der es 'um die neue Existenz aus Gott' (S. 26) geht, bietet keine Patentrezepte; Spannungsfelder bleiben bestehen, Werte müssen gegeneinander abgewogen werden, doch die Möglichkeit der Orientierung ist gegeben.

In einem persönlichen, mit Alltagsbegebenheiten gespickten Beitrag (S. 29-38) gibt der Unternehmer F. Schock Einblick in die Spannung zwischen Sachzwängen und Gewissen. Bei vielen Entscheidungen in einem Betrieb werden ethische Aspekte einbezogen: Der Unternehmer mit einem christlich geprägten Gewissen ist bei Sachzwängen (wie Markt, Einkauf, Produktegestaltung, Personal, Umwelt) gefordert. Mit Wahrhaftigkeit und Liebe wird er im zwischenmenschlichen Umgang viele Klippen umschiffen können. Schock fordert eine Neudefinition von Fortschritt und Wachstum aus einem gesamtverantwortlichen Denken und im Blick auf eine gesamtenergetische Rechnung.

Im längsten abgedruckten Vortrag (S. 39-81) beleuchtet W. Lachmann den staatlichen Einfluß auf die Wirtschaft in einer Sozialen Marktwirtschaft und bedenkt die damit verknüpften ethischen Aspekte. Staatliche Eingriffe beeinflussen die Moralvorstellungen einer Gesellschaft, deshalb lassen sich 'nur durch eine Besinnung auf die gesellschaftlichen Ziele' die 'Maßstäbe für realistisches wirtschaftspolitisches Handeln entwickeln' (S. 40). Jede Wirtschaftsordnung hat ihrerseits ihr zugehörige Wert- bzw. Moralvorstellungen. Es mag mehrere Gründe geben, die den Staat zur Einflußnahme auf die Marktwirtschaft veranlassen, doch müssen die Eingriffe klaren Prinzipien unterliegen (wie z.B. Systemkonformität und Subsidiarität). Die staatlichen Eingriffe (z.B. Einfluß auf das Preissystem) zeigen Folgen, die am Beispiel der Landwirtschaft kritisch beleuchtet werden. Wo der Staat seine fürsorgliche Tätigkeit ausbaut, expandiert der

Fiskus, die Steuerquote steigt und die Gefahr verschwenderischen Umgangs mit öffentlichen Mitteln ebenso. Der Staat, der seine Tätigkeit im Blick auf die Regulierung der Wirtschaft ausbaut, verändert dabei seinen Charakter und transformiert die Wirtschaftsordnung, nämlich 'in Richtung einer bürokratischen Wirtschaftsordnung' (S. 60). Wohlgemeinte staatliche Eingriffe schaffen oft neue sozialpolitische Probleme, die durch neue staatliche Regeln überwunden werden sollen. W. Lachmann verweist am Schluß seines Vortrags sehr deutlich auf die ethischen Folgen der staatlichen Eingriffe. Er greift die abnehmende Leistungsbereitschaft auf, die Korruption des Hilfeempfängers, den Verlust des Bürgersinns, den Mißbrauch der Solidarität (die als Recht eingefordert wird), die Schwächung des Mittelstandes, die Aushöhlung der Rechtssicherheit sowie der Verlust an Nächstenliebe im privaten Bereich (S. 64-74). Diese eher düsteren wirtschaftsethischen Aussichten rundet W. Lachmann mit einigen Gedanken ab, die besonders an Christen gerichtet sind, da sie in einer andern Welt verankert sind und nicht eine Nutzenmaximierung auf dieser Welt anzustreben brauchen. Aus der Verwurzelung im Evangelium werden sie fähig, verantwortliche Entscheidungen zu treffen.

H. Kreikebaum widmet sich der Ökologie im Spannungsfeld von Ökonomie und Ethik (S. 83-92). Es ist offensichtlich, daß die Menschheit mit der Schöpfung am Abgrund steht, und mit technischer Vernunft allein sind die angestauten ökologischen Probleme nicht mehr zu lösen. So fragt Kreikebaum nach dem von Gott dem Menschen gegebenen Auftrag im Umgang mit der Schöpfung. Die Welt ist als Leihgabe zu sehen und der Mensch ist zur 'Haltung der Mitkreatürlichkeit' (S. 89) verpflichtet. Als Leitlinien einer Umweltethik, die auf dem Prinzip der Haushalterschaft beruht, nennt der Autor die Erhaltung des natürlichen Artenreichtums, die Vermeidung einer Übernutzung der natürlichen Reserven und die kreatürliche Bescheidenheit.

Den Fragen um die Sonntagsarbeit zwischen Schöpfungsordnung und Arbeitszeitmanagement wendet sich R. Haupt in seinem aktuellen Beitrag zu (S. 93-111). Angesichts jener Unternehmen, die vom Staat die Genehmigung für Sonntagsproduktion verlangen, wird die Sonntagsarbeit neu diskutiert. Haupt erläutert die rechtliche Seite (Bundesdeutsches Arbeitsschutzgesetz), nämlich den Grundsatz der sonntäglichen Betriebsruhe sowie die Ausnahmen und deren Bestimmungen. Bei der Beurteilung der Sonntagsarbeit greift er die unternehmensorientierte Sicht (Sonntagsarbeit bringt Kosteneinsparungen) auf und verweist auf die Mitarbeiter (Lohnzuschläge locken). Sehr weise ist es von R. Haupt, zwei weitere Gedankenreihen anzufügen. Er greift eine umfassende anthropologische Sicht auf,

bei der er auf den fundamentalen Unterschied von Sonntagsruhe und Werktagshektik verweist; und er gibt zu bedenken, daß mitmenschliche Beziehungen eine Gleichzeitigkeit des freien Tages voraussetzen, eine 'Sozialsynchronisation' (S. 103). Sodann betont er, daß der Sabbat dem Menschen 'als Geschenk zum eigenen Besten und zur Vertiefung der Gottesbeziehung anvertraut' (S. 105) ist. Er verweist sodann auf das Problem des Sonntagskonsums (z.B. aktives Freizeitverhalten) und der Sonntagsverwahrlosung (der Mensch erfährt weder seine Würde noch seine Bestimmung).

Im letzten Beitrag (S. 113-124) geht H. Burkhardt der Frage nach: 'Wie kann ich tun, was ich tun soll?' Der Bruch zwischen Willen und Verwirklichung fordert eine Kraftanstrengung, einen Reifeprozess, der klärt, welches Verhalten erstrebenswert ist. An die naturrechtliche Ethik (Orientierung am individuellen, sozialen und transzendierenden Charakter des Menschen) knüpft auch der Apostel Paulus an. Doch er verweist scharf auf die Sünde als Handlungshemmnis, die in der geistlichen Erneuerung überwunden werden kann. Diese Erneuerung hat gesellschaftliche Bedeutung (z.B. in der Befähigung zur Liebe). Auch eine Soziale Marktwirtschaft, die 'dem real existierenden Menschen am besten entsprechende Ordnung des wirtschaftlichen Lebens' braucht das christliche Zeugnis, um nicht 'letztlich zum Scheitern verurteilt (zu) sein' (S. 122).

Die Beiträge sind klar strukturiert, enthalten ausführliche Anmerkungen und jeweils ein Literaturverzeichnis. Den an wirtschaftsethischen Fragen Interessierten ist dieser Band zu empfehlen.

Philipp Nanz

Carl Heinz Ratschow. *Wenn Sterbehilfe töten darf*. Wuppertal/Zürich: Brockhaus, 1991. 94 S., DM 9,95.

Dieses Büchlein enthält drei an der Marburger Universität gehaltene Vorlesungen, in denen sich der Autor mit dem Themenkomplex "Euthanasie/Sterbehilfe" beschäftigt. Unter Euthanasie versteht Ratschow die "gezielte Lebensverkürzung" sowie die "Nichtvornahme lebensverlängernder Maßnahmen". Unter Sterbehilfe will er die "Verabreichung schmerzstillender Mittel" sowie "pflegemäßige Maßnahmen" gefaßt wissen (S. 10-11). Andere, wie zum Beispiel U. Eibach verstehen unter "Sterbehilfe" etwas anderes (siehe seinen Titel "Sterbehilfe - Tötung auf Verlangen?").

In der ersten Vorlesung zeigt der Verfasser sechs seines Erachtens entscheidende moralische Problemfelder der Euthanasie auf. Unter anderem

macht Ratschow hier sehr hilfreiche Überlegungen zur Frage des Tötens aus Mitleid und zu dem Gerede eines "Rechts auf einen natürlichen Tod". Die zweite Vorlesung, für mich das mit Abstand beste Kapitel, ist eine Konfrontation mit der "konsequentialistischen" Ethik des Australiers Peter Singer. In der letzten Vorlesung behandelt er im Dialog mit verschiedenen Ethikern des 19. und 20. Jahrhunderts, unter anderem mit A. Schweitzer und Løgstrup, Fragen des Wertes und der Gewichtigkeit des Lebens.

Es ist dem Verfasser gelungen, auf eine zum Teil originelle Weise zu diesem sehr aktuellen Thema Stellung zu nehmen. Allerdings wünscht man sich, daß er auf seine - keineswegs überzeugende - Distinktion zwischen "dogmatischer Position" und "ethischer Position" (S. 65ff) verzichtet: Man kann einfach nicht die neuzeitliche Tötung des Schwachen und Kranken von der (sozial)darwinistischen Evolutionsidee ablösen! Ein solcher Verzicht würde natürlich voraussetzen, daß sich Ratschow, wie überhaupt die protestantische Theologie, von der neukantianischen Unterscheidung zwischen Seins- und Wertaussagen endgültig verabschiedet.

Zu Ratschows Aussage, "eine gesetzliche Freigabe der Euthanasie steht heute nicht ernsthaft zur Debatte" (S. 92), kann man nur sagen: Wollen wir alle beten und hoffen, daß er recht hat. Jedoch läßt ein Blick in ein anderes EG-Land, die Niederlande, in der die Tötung auf Verlangen inzwischen faktisch gesetzlich freigegeben worden ist, befürchten, daß, nachdem bei uns der 218 faktisch fällt, die Euthanasie das nächste Tabu sein wird, das erst in der Öffentlichkeit "dialogfähig" gemacht und dann von den Volksvertretern "liberalisiert" wird.

Jürgen-Burkhard Klautke

Gerechtigkeit, Geist, Schöpfung: Die Oxford-Erklärung zur Frage von Glaube und Wirtschaft. Hg. Hermann Sautter und Miroslav Volf. Wuppertal/Zürich: Brockhaus, 1992. 96 S., DM 19,80.

Das Buch enthält in einer überarbeiteten Übersetzung den Text der im Januar 1990 verabschiedeten "Oxford Declaration on Christian Faith and Economics". Sie wurde verfaßt anlässlich einer internationalen Konferenz in Oxford mit über einhundert Teilnehmern aus der ganzen Welt. Eingeladen hatte die "International Fellowship of Evangelical Missions Theologians" (INFEMIT), eine weltweite Vereinigung von Theologen und Praktikern, vor allem aus der Dritten Welt, deren Wurzeln auf eine lateinamerikanische Bruderschaft von Theologen unter der Führung von René Padilla zurückgeht.

Neben Theologen haben Ökonomen, Mitarbeiter von Kirchen und Hilfswerken sowie Führungskräfte aus der Wirtschaft mitgewirkt. Angehängt an die "Erklärung von Oxford zu christlichem Glauben und Wirtschaft" sind zwei Kommentare der beiden Herausgeber des vorliegenden Bandes, die auch an der Konferenz maßgeblich beteiligt waren: Der Theologe Miroslav Volf, der als Professor für Systematische Theologie am Fuller Theological Seminary in Pasadena/Kalifornien und an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Osijek/Kroatien lehrt, hat die beiden ersten Teile der Erklärung mit den Themen "Schöpfung und Haushalterchaft" und "Arbeit und Freizeit" kommentiert. Der Wirtschaftswissenschaftler Hermann Sautter, der Professor für Volkswirtschaftslehre an der Universität Göttingen ist, hat die beiden anderen Teile "Armut und Gerechtigkeit" sowie "Freiheit, Staat und Wirtschaft" erläutert.

Bemerkenswert ist, wie sich in der Oxford-Erklärung erstmalig in einer solchen ökumenischen Weite, dazu mit theologischer, ökologischer und wirtschaftswissenschaftlicher Kompetenz Christen, die sich ausdrücklich auf die Bibel als "höchste Autorität" berufen, zu diesen Themen äußern. Es ist sehr zu begrüßen, daß mit der Erklärung im Bereich der evangelikal geprägten Weltchristenheit ein weiterer Schritt in Richtung auf eine Verbindung von persönlichem Glauben und sozialem Engagement versucht wird. Dabei bleibt man nicht bei christlichen Allgemeinplätzen stehen! Es werden auch nicht ideologische Klischees der gegenwärtigen Diskussion wiederholt, sondern theologische und ökonomische Argumente vorgebracht und konkrete Vorschläge für politisches und wirtschaftliches Handeln in der Zukunft unterbreitet.

Vielleicht hätte die Aufgabe der Kirchen für den erstrebten Prozeß der Umorientierung mehr und differenzierter bedacht werden müssen.

Im dritten Teil über "Armut und Gerechtigkeit" ist auch die besondere Rolle von Christen aus der Zwei-Drittel-Welt nicht zu übersehen, die an der Ausformulierung der Erklärung wesentlichen Anteil hatten.

Die beiden Kommentarteile vertiefen den Inhalt der Erklärung, geben Hintergrundinformationen und verweisen gelegentlich auf Schwächen und Lücken.

Die Erklärung von Oxford in der vorliegenden Zusammenstellung von Text und Kommentar vertieft das Verständnis für das eigene Eingebundensein sowohl in die Schöpfung wie auch in die moderne technologisch geprägte Arbeits- und Produktionswelt. Sie erweitert außerdem den Horizont für die weltweiten Probleme von Armut und Umweltzerstörung und bemüht sich darum, die Verantwortung aufzuzeigen, die Christen angesichts dieser Herausforderungen haben. Jeder Leser sollte sich fragen, was

sein Anteil sowohl an der gegenwärtigen Situation wie auch an einer Überwindung der weltweiten Probleme sein könnte. Es geht darum, einen Lebensstil zu gewinnen, bei dem biblische Werte in die Praxis des Alltags umgesetzt werden. Das Buch ist darum eine empfehlenswerte Anschaffung!

Peter Zimmerling

Adolf Schlatter. *Der Dienst des Christen: Beiträge zu einer Theologie der Liebe*. Hg. W. Neuer. Gießen: TVG Brunnen, 1991. 126 S., DM 19,80.

Durch die jetzt in der TVG erschienene Neuauflage von Schlatters "Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik" ist einer der wichtigsten theologischen Texte der neueren Theologiegeschichte endlich wieder jedermann zugänglich. 1897 hatte Schlatter mit dieser Schrift die Reihe "Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" eröffnet. Wie kaum eine andere wird sie diesem Reihen-Titel gerecht.

Schlatter fragt in ihr nach den Ursachen der offenkundigen Schwäche der protestantischen Kirchen mit ihrer großaufgebauchten, aber für Gemeinde und Gesellschaft weithin so wirkungslosen Theorie. Überraschenderweise findet er die Ursachen nicht, wie man sonst bei konservativen Apologeten (zu denen er offenkundig nicht zu rechnen ist) erwarten könnte, in der bösen Aufklärung, sondern, hinter ihr, bei den "Alten", den Vertretern der protestantischen Orthodoxie, teilweise sogar, *horribile dictu*, bereits bei den Reformatoren selbst.

Dabei ist Schlatter weit davon entfernt, die grundlegenden Erkenntnisse der Reformation aufgeben zu wollen. Ganz im Gegenteil, er verteidigt sie nachdrücklich. Zugleich aber zeigt er auch auf, daß die reformatorische Erkenntnis z.T. einseitig gewichtet wurde, was wiederum zu manchen verhängnisvollen Kurzschlüssen führte. So hat die reformatorische Lehre vom unfreien Willen ihr volles, unaufgebbares Recht als den Menschen ganz und rückhaltlos treffender Bußruf. Aber die Theologie "der Alten" neigte dann dazu, ihren Blick einseitig auf die Bosheit des Menschen fixieren zu lassen und darüber das befreiende Handeln der göttlichen Gnade zu übersehen. Diese Neigung führte zu Krankheitserscheinungen wie der "passiven Gemeinde" (die Ausführungen dazu nehmen grundlegende Erkenntnisse der modernen Gemeindebaubewegung vorweg!), der "passiven Bekehrung" (in den positiven Aussagen Schlatters eine sonst bei Universitätstheologen kaum je zu findende dogmatische Begründung der zur Be-

kehrung rufenden Evangelisationspredigt!), der "passiven Heiligung" etc. Man bleibt dabei auf das Empfangen beschränkt und wird nicht zum Geben geführt, kommt nicht zum Dienst. Dienst aber, das ist der zentrale Gedanke der Schrift Schlatters, ist nicht (notfalls entbehrliche) Ergänzung zum Heil, sondern gehört selbst wesentlich zum Heil dazu. Denn "Dienst (ist) das Ziel der Gnade" (21), ja: "Dienst ist Gnade, und das Geben ein seliger Stand" (22).

Dieser Gedanke wird dann weiter durchgeführt an Themen wie der "Heiligung des Gedankenlaufs" (64: "an der Schrift göttlich denken lernen"), des Verlusts der Liebe zu Gott im Protestantismus, der passiven Inspirationslehre. Die gewaltsame Uminterpretation gewisser Bibelstellen in herkömmlicher Theologie (85-88) offenbart ihren "Konflikt mit der Schrift". Einen Ausweg aus dem Dilemma des modernen Protestantismus sieht Schlatter nur in einer "erneute(n), vertiefte(n) Schriftlesung" (93).

Wie schon in der längst vergriffenen, verdienstvollen Ausgabe von Schriften Schlatters "Zur Theologie des NT und zur Dogmatik", die 1969 U. Luck besorgte, ist auch hier eine ergänzende Studie Schlatters beigegeben in der er 1905 in Auseinandersetzung mit dem Lutheraner K.F. Nösgen die These vom "Dienst des Christen" in "Noch ein Wort über den christlichen Dienst" erläuterte und weiterführte. Das Buch wird abgeschlossen durch einen Vortrag Schlatters von 1929 "Die Dienstpflicht des Christen in der apostolischen Gemeinde", worin er in großer Klarheit und Praxishöhe die Grundgedanken der früheren Schriften erneut zur Sprache bringt.

W. Neuer, der gegenwärtig sicher beste Kenner Schlatters, hat die Ausgabe mit einer kundigen, instruktiven Einführung versehen.

Insgesamt: In den fast 100 Jahren seit dem ersten Erscheinen der Schrift vom "Dienst des Christen" hat sie nichts von ihrer Aktualität verloren. Ihr aufmerksames Studium und das Beherrzigen ihrer Botschaft könnte gerade heute in Theologie und Kirche eine heilsame Neubesinnung auslösen.

Helmut Burkhardt

I. Allgemeine Themen

Jens Motschmann. *So nicht, Herr Pfarrer! Was wird aus der evangelischen Kirche?* Berlin/Frankfurt: Ullstein, 1991. 333 S., DM 39,80.

"Die Kirche leidet seit Jahren an der 'Schwindsucht'. Die Krise ist nicht herbeigeredet. Aber es ist an der Zeit, daß über sie geredet wird." Jens Motschmann tut das und nimmt dabei kein Blatt vor den Mund. Seine Kritik geht immer von konkreten Fallbeispielen aus. Motschmann ergreift von Anfang an Partei und bettet die reichhaltigen Sachinformationen in eine eindeutige Wertung ein. Schon im Inhaltsverzeichnis wird an Überschriften wie "Die Irrlehre der 'feministischen Theologie'" der Standpunkt des Autors klar. Daß solche Vorweg-Urteile im Text dann ausführlich belegt werden, legitimiert sein Vorgehen. Als Hauptursache für die Kirchenkrise sieht Motschmann einen kirchlichen Pluralismus, der sich nicht mehr an Bibel und Bekenntnis orientiert, sondern alles akzeptiert, was sich zur Kirche zählen möchte. Dieses Grundthema variiert er in den acht großen Kapiteln seines Buches und zieht es zu verschiedenen Konkretionen hin aus.

Ein Grundzug des Buches zeigt sich bereits im ersten Kapitel: Der Autor bemüht sich um eine Sprache, die über den Binnenraum kirchlicher Verständigung hinaus verstehbar ist. Dementsprechend erklärt er zunächst genau, was unter "Volkskirche" zu verstehen ist, bevor er dazu inhaltlich Stellung bezieht. Mit Zahlenbeispielen und Statistiken belegt er deren Krisenzustand. Grundlegend zum Verständnis des weiteren Vorgehens ist das Kriterium, mit dem Motschmann das Dargestellte bewertet: "Ist das Evangelium von Jesus Christus die eindeutige Mitte innerhalb der Verkündigung?" (S. 24) Im weiteren, insbesondere aber in den beiden folgenden Kapiteln, nennt Motschmann vieles, was diesem Kriterium nicht standhält. Beispiele findet er in der wissenschaftlichen Theologie und der Kirchenleitung ebenso wie an der Gemeindebasis. Wenn in einem 16seitigen Gemeindebrief - Motschmann gibt ihn auf eineinhalb Seiten wieder - Karpfenessen und Fotogruppe auftauchen, aber ein Bibelkreis fehlt, dann ist die Kirchengemeinde in Motschmanns Augen zum "Hobby-Center" geworden (S. 71ff).

Ein eigenes Kapitel füllt das Thema "Evangelische Kirche und Wiedervereinigung" (S. 179). Motschmann schiebt aus der Haltung uneingeschränkter Zustimmung zur Wiedervereinigung heraus, die er auch beim

Leser voraussetzt. Er kritisiert, daß die Kirche sich plötzlich sehr distanzieret äußert, bremst und warnt, anstatt "Gott für die wunderbare Fügung der Ereignisse zu danken" (179ff).

Für den Autor spielt der Dialog unter Christen und mit anderen Religionen - Thema eines weiteren Kapitels - eine wichtige Rolle (203f). Aus christlicher Sicht kann der Dialog aber nicht der letzten Wahrheitsfindung dienen. Er muß mit dem Ziel geführt werden, die biblische Wahrheit bezeugend zur Sprache zu bringen. Verstöße gegen diese Funktionsbestimmung dekliniert Motschmann an den schon bekannten Fällen durch: Dialog mit Feministinnen, politisch Andersdenkenden, anderen Religionen, Dialog auf dem Kirchentag.

In dieses Kapitel fällt auch ein Abschnitt über "das heikle Thema 'Kirchensteuer'". Auf breitem Raum werden Rechtsgrundlage, Funktionsweise, Zahlenbeispiele und Für und Wider der Kirchensteuer erörtert, bevor Motschmann eine Mitbestimmungsmöglichkeit bibeltreuer Basisgemeinden bei der Verwendung von Kirchensteuermitteln fordert.

Die Überschrift des letzten Kapitels "Vom Leiden an der Kirche zur Hoffnung für die Gemeinde" verspricht Lösungen für die auf breitem Raum dargelegten Mißstände. Sein erster Abschnitt fällt stilistisch aus dem Rahmen des Sachbuches. Im Ton einer geistlichen Besinnung wird über Notwendigkeit und Sinn der Anfechtung für die Gemeinde meditiert. Als konkreten Reaktionsvorschlag auf die Kirchenkrise nennt Motschmann in einem zweiten Abschnitt den "Auf- und Ausbau von Parallelstrukturen". Evangelikale sollen so den Spielraum ihrer pluralistischen Kirche nutzen. Wiederum wird diese knappe Forderung ergänzt durch eine Fülle von Belegen, wie dieser Aufbau in der Praxis behindert wurde. Ein letzter Abschnitt weist auf die Evangelisation als Gebot der Stunde für die kranke Volkskirche hin. Impulse zur Evangelisation als "Ruf zur Entscheidung für Jesus Christus" könnten von evangelikalen Parallelstrukturen ausgehen. In der (Rück-)Besinnung auf diesen ihren eigentlichen Auftrag sieht er den Grund, auch in Zukunft für die Volkskirche hoffen zu können.

Dieses Sachbuch beeindruckt durch die Fülle der gut dokumentierten und präzise dargebotenen Fakten über Verfallserscheinungen und Fehlentwicklungen in der evangelischen Kirche. Somit wird der Inhalt der Negation im Titel gerecht. Verdienst des Buches ist es, daß der Leser nachvollziehbar aufgezeigt bekommt, wie es nicht geht. Bei Alternativen kommt es jedoch selten über vage Vorschläge hinaus, so daß die Frage des Untertitels zwar verdeutlicht und begründet, nicht aber beantwortet wird.

Hans-Jörg Gabler

II. Homiletik

Jay E. Adams. *Predigen: Zielbewußt, anschaulich, überzeugend*. Aus dem Amerikanischen von Christina Wuttke. ABC-Team Bd. 2886. Gießen/Basel: Brunnen, 1991. 190 S.

Auf dem Cover wird das Buch auch als "Handbuch für Biblische Verkündigung" betitelt - eine begründete Bezeichnung. Adams' Darlegungen zur Predigtpraxis unterscheiden sich wohltuend von den üblichen Predigtlehren. Er bietet weniger Theorie als praktische Anleitungen, ausgehend von der Erfahrung, daß es gerade auch im evangelikalen Raum viel zu viele mittelmäßige Predigten gibt, die teilweise uninteressant, abstrakt und unpersönlich wirken. Adams geht davon aus, daß viele Prediger sich zur Vorbereitung ihres Verkündigungsdienstes zu wenig Mühe machen, und ist davon überzeugt, daß durch seine praktische Anleitung manches besser wird.

In 21 Abschnitten werden zunächst grundsätzliche Fragen aufgegriffen: Das Ziel der Predigt - Was heißt eigentlich predigen? - Wozu predigen? - Die Bibel als Grundlage - Die Wahl des Predigttextes. Dann folgen praktische und gezielte Einzelaspekte: Wie bestimme ich das Ziel der Predigt? - Was brauchen die Zuhörer? - Die Einstellung des Predigers - Das Predigtkonzept: ausformuliert oder stichwortartig? - Die Einleitung - Der richtige Schluß - Evangelistischer Aufruf? - Predigtplanung und -vorbereitung - Den ganzen Menschen ansprechen - Material für Beispiele und Illustrationen - Der Predigtstil - Die Vortragsweise. Am Ende geht es noch einmal um grundsätzliche Zusammenhänge mit zugleich ganz praktischen Auswirkungen: Predigt und Seelsorge - Die Frage der "Anwendung" eines biblischen Wortes - Das Ziel der praktischen Umsetzung und - Christus predigen.

Die pragmatische Ausrichtung des ganzen Buches mag etwas amerikanisch wirken (sie wirkt sich auch in einem etwas unlogischen Aufbau der Gliederung aus), stellt aber angesichts einer weitverbreiteten Predigtnot eine handhabbare Hilfe dar. Von jeder Predigt wird erwartet, daß sie etwas erreichen soll. Die Wirkungslosigkeit vieler Predigten hängt entsprechend schon mit der mangelnden oder auch diffusen Erwartung bzw. Ziellosigkeit des Predigers selbst zusammen. Deshalb steht die Fragestellung nach der Zielsetzung einer Predigt in Verbindung mit dem Verkündigungsinhalt gleich am Anfang und wird immer wieder aufgegriffen. Predigt zielt entsprechend auf Veränderung. Die Hörer sollen reagieren. Diesem Ziel müssen dann Form und inhaltliche Gestaltung der Predigt dienen. Auch der Predigteinstieg, einzelne Beispiele, Bilder, Illustrationen

usw. gilt es unter dieser Perspektive zu sehen und einzusetzen. Die Zielklärung ist deshalb für jede einzelne Predigt ein entscheidender Schritt der Vorbereitung. Dem Ziel der Veränderung unterliegt auch der Stil. Adams unterscheidet im wesentlichen zwischen einem Vortrags- und dem Predigtstil. Der mehr unpersönlich, abstrakt und auf Vergangenes bezogene Vortrag hänge oft an einem falschen Predigtkonzept, das in einer Analyse und entsprechendem sachbezogenen Aufbau mit kunstvoller Gliederung steckenbleibe. Eine Predigt dagegen sei durch die direkte Anrede des Hörers, die Betonung der Gegenwart und eine überzeugende, motivierende Darstellung gekennzeichnet, in der sich der Prediger persönlich einbringt. Adams plädiert deshalb auch für eine Überprüfung der Predigtziele im Gespräch zwischen Prediger und Hörer im Anschluß an die Predigt oder später: Ist der Anstoß zur Veränderung angekommen? Gerade eine evangelistische Predigt könne ohne solches Festmachen einer Entscheidung ihr Ziel nicht erreichen.

Die ausgeprägte Zielorientierung der Predigtarbeit weist viele Parallelen zur Operationalisierungsdebatte in der Pädagogik auf. Offensichtlich steht der amerikanisch geprägte Effizienzgedanke im Vordergrund. Dieses Anliegen ist sicher berechtigt und darf nicht vorschnell mit theologischen Argumenten wie dem Wirken des Heiligen Geistes zu entkräften versucht werden. Zurecht weist Adams darauf hin, daß das Wirken des Geistes das intensive Bemühen des Predigers in der Vorbereitung nicht ausschließt. Die homiletische Methodik kann und will das entscheidende Wirken des Geistes nicht ersetzen, sondern trägt dazu bei, daß Hindernisse zum rechten Hören der Predigt möglichst ausgeräumt werden. Ob letztlich jedoch die so plausible Methodik zu einer nachhaltigen Verbesserung der Predigtpraxis führen wird, muß bezweifelt werden. Der didaktische Optimismus übersieht die Persönlichkeit des Predigers selbst (die in den Ausführungen auch kaum bedacht wird). Das "Gewußt wie" auch im theologischen Bereich kann nie mehr als zeichenhafte Ansätze der Änderung (Besserung) erreichen.

Claus-Dieter Stoll

Erhard Peschke. *Die frühen Katechismuspredigten August Hermann Franckes 1693-1695*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 235 S., DM 80,-.

Dem auf die ganze Gemeinde zielenden katechetischen Interesse August Hermann Franckes (AHF) entspricht es, daß er wiederholt Predigtreihen

über den Kleinen Katechismus Luthers gehalten hat. Als letzte Predigtsammlung hat er 1726 einen Band Katechismuspredigten herausgegeben, die er zwischen 1715 und 1723 gehalten hat. Doch schon gleich zu Beginn seiner Wirksamkeit in Halle und Glaucha hat er in den Jahren 1693-1695 in mehreren Zyklen über die einzelnen Stücke des Katechismus gepredigt und diese - gewöhnlich frei gehaltenen - Predigten von Studenten mitschreiben lassen. Als ungedruckte Manuskripte finden sie sich in Halle in dem dortigen Schatz unveröffentlichter Francke-Predigten. (AHF predigte in der Regel mehrmals wöchentlich: Sonntag vormittags über Evangelien- und Episteltexte; Sonntag nachmittags über den Katechismus; und Freitag nachmittags bestimmte Predigtzyklen z.B. über die Kindererziehung oder über J. Arnds Wahres Christentum - und dies neben seiner umfangreichen Tätigkeit als Universitätsprofessor).

Erhard Peschke, emeritierter Pietismusforscher aus Halle, hat bereits innerhalb der kritischen Werksausgabe Francke'scher Schriften zwei Bände mit Predigten Franckes herausgegeben (Texte zur Gesch. d. Pietismus, II/9+10, 1987 u. 1989). Im Unterschied zu diesen Bänden ist das vorliegende Buch allerdings keine Edition der Predigten, sondern eine ausführliche Nachzeichnung ihres jeweiligen Inhalts.

Zunächst bietet Peschke eine historische Einführung in die Situation und in das Anliegen der frühen Katechismuspredigten (S. 15-24). Den Abschluß des Bandes bildet eine Zusammenfassung ihrer theologischen Hauptakzente (S. 211-216). Hilfreich ist das detaillierte Inhaltsverzeichnis (jeweils mit Themaangabe, Datum, und Fundort der Predigt) am Anfang sowie die Bibelstellen-, Namen- und Sachregister am Schluß.

Im Hauptteil finden sich zusammenfassende Inhaltsangaben aller 39 Predigten. Präzise werden Anlaß, Gliederung und Gedankenfolge jeweils wiedergegeben. Genaue Quellenangaben einschließlich der jeweiligen Seitenzahlen sowie eingestreute Zitate der wesentlichsten Predigtaussagen erschließen die Texte. Die Mehrzahl der Predigten wird recht knapp referiert; andere dagegen (z.B. zur 5. Bitte des Vater-Unsers, S. 127-135) verhältnismäßig ausführlich. Peschke arbeitet nicht die Homiletik AHF's heraus. Seine Aufgabe ist die historische Quellenerschließung. Trotzdem vermittelt auch diese Darstellung bereits einen Einblick in die konkrete Lebensnähe der Franckeschen Predigt, die auf die Entwicklung des geistlichen Lebens zielt. AHF ruft in seiner Auslegung z.B. des Dekalogs seine Glauchaer Hörer nicht nur zur Umkehr aus groben und feinen Sünden, sondern zeigt auch wie das neue Leben aussehen und sich entfalten kann. Aus seinen seelsorgerlichen Weisungen spricht gute Schriftkenntnis, Vertrautheit mit der reformatorischen Theologie und den Gedanken der My-

stik, die allerdings modifiziert werden, sowie eine gute Portion Lebensweisheit. Deutlich wird, daß AHF in seinen Predigten nicht versuchte, seine professorale Kompetenz hervorzukehren oder die theologische Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen zu führen, sondern praktisch, aufrüttelnd und geistlich erbauend zu sprechen. Konkrete Sünden werden dabei genauso angesprochen wie die irrige Meinung, mit einer bloß äußerlichen Religionsausübung bzw. mit dem Ausruhen auf dem äußerlichen Empfang der Sakramente vor Gott gesichert zu sein. AHF zielt auf bewußten Glauben, auf die Umkehr von der Sünde (wobei mir aber - contra Peschke S. 211 - eine besondere Betonung der Bekehrung als 'zeitlich fixierbares ... Geschehen' nicht auffiel), und letztlich auf die Heiligung des gerechtfertigten Sünder.

Ersichtlich wird durch das Nachzeichnen der Predigten, daß AHF in der Regel seinen Predigten einen bestimmten Bibeltext zugrunde legte, sich jedoch nicht darauf beschränkte, diesen nach seiner Textaussage auszulegen, sondern von ihm aus unter Heranziehung vieler biblischer Aussagen, theologischer Ausführungen und praktischer Anwendungen das Thema des jeweiligen Topos zu entfalten. Zu dem Thema des zu behandelnden Katechismusstücks wählt AHF einen Text und formuliert und nennt Predigtthema und -gliederung. Für den Homiletiker unbefriedigend bleibt, daß er durch Peschkes referierendes und stark kondensierendes Verfahren nicht deutlich erkennen kann, inwieweit bei Francke der Text wirklich ausgelegt wird, oder nur als 'Aufhänger' für das Thema dient. Er scheint in groben Zügen dem Text zu folgen, aber jeweils ausgehend von einem Anhaltspunkt im Text bei jedem Gliederungspunkt weitere theologische und erbauliche Gedanken themenbezogen einzubringen. So finden wir bei diesen Katechismuspredigten eher eine dogmatisch als eine exegetisch bestimmte Predigtweise, allerdings nicht von einem dogmatischen, sondern von einem erwecklich-seelsorgerlichen Anliegen geleitet.

Für den Praktischen Theologen, der sich mit der Predigt Franckes beschäftigen will, kann die historische Vorarbeit Peschkes hilfreich sein. Die Predigtbeschreibungen helfen zu einer schnellen Orientierung und die inhaltlich-theologische Zusammenfassung am Schluß regt zur Überprüfung an. Die vom Vf. gewählte eigentümliche Form des Predigtberichts kann so dem Homiletiker den Zugang erleichtern zum Studium der Predigten in ihrem Wortlaut. Ob die Manuskripte selbst einmal im Druck zugänglich sein werden, muß angesichts des nur zähen Fortschreitens der geplanten Pietismus-Texteditionen sehr skeptisch beurteilt werden. Peschkes Werk macht dies um so verdienstvoller.

Helge Stadelmann

Weitere Literatur:

Roland Eichenberger. *Klartext reden: Wie Sie wirkungsvoll kommunizieren*. Asslar: Schulte & Gerth, 1992. 157 S.

Eberhard Wagner. *Rhetorik in der christlichen Gemeinde*. Stuttgart: Christl. Verlagshaus, 1992. 367 S. DM 39,00.

III. Seelsorge

Jay E. Adams. *Marmor, Stein und Eisen bricht: Ehe, Scheidung und Wiederverheiratung*. Übersetzt von Silvia Gass. Edition C, M 178. Moers: Brendow, 1992. 135 S., DM 14,80.

Adams will mit dieser Schrift die Lösung "schwieriger Sachverhalte" für bibeltreue Seelsorger und von Scheidungsfragen betroffene Gläubige bieten, die mit den Bibelaussagen zu Ehescheidung und Wiederheirat nur schwer zurecht kommen. Das bisherige Problem sieht er darin, daß diese Thematik in der Vergangenheit zu sehr vernachlässigt und "unkritisch die traditionelle Meinung unserer Gemeinde oder Denomination übernommen" wurde. Die Notwendigkeit zur Beschäftigung mit dem Thema findet sich in der Tatsache, "daß Scheidungen allgemein üblich geworden sind", aber auch umgekehrt in der Herausforderung, "wenn Geschiedene zum Glauben an Jesus Christus kommen und sich in unseren Gemeinden einfinden", weil sie dann wissen möchten, "welchen Status sie jetzt in der Gemeinde Christi haben". So stehen seine Ausführungen auf dem Hintergrund einer "Flut von Büchern und Traktaten", deren "Verfasser hinsichtlich der Interpretation der wichtigsten Bibelstellen keineswegs einer Meinung" sind. Das aber ist genau die Schwachstelle dieses Buches, daß es zu eben dieser Bücherflut weiter beiträgt, ohne daß die Grundfragen endgültig und eindeutig geklärt werden können- auch wenn Adams von seinen Ergebnissen voll überzeugt ist.

Der Buchtitel ist etwas irreführend (der Untertitel stellt die wörtliche Übersetzung des amerikanischen Originals dar): Es handelt sich nicht um ein Ehebuch, auch wenn der erste der drei Hauptteile über 25 Seiten sich mit Bedeutung, Sinn und Stellung der Ehe beschäftigt. Vielmehr handelt es sich schwerpunktmäßig um eine Auseinandersetzung mit den Fragen um Ehescheidung und Wiederheirat Geschiedener unter Christen, die die Bibel für ihre Lebensführung ernst nehmen möchten. Dabei hat Adams

das unbestreitbare Verdienst, mit diesem Werk ausführlich und praktisch den biblischen Aussagen zu Ehe, Ehescheidung und Wiederheirat entlangzugehen und tatsächlich überkommene Mißverständnisse und Fehlhaltungen in Kirche und Gemeinde konstruktiv anzusprechen. Die auch in deutschen Gemeinden weitverbreitete Verfehlung von Geschiedenen und Wiederverheirateten ist demnach biblisch nicht zu rechtfertigen. Christen leben von der Vergebung und nicht von der Moral. Darin hat Adams recht. Allerdings befremdet etwas der Weg, auf dem er zu seinen Ansichten kommt, und die Konsequenzen, zu denen dieser Weg schließlich führt.

Adams' Auslegung ist ein Beispiel für einen reformiert-fundamentalistischen Biblizismus, der die Bedeutung von (Heils-)Geschichte im Zug der biblischen Offenbarung nicht zu würdigen versteht und statt dessen atl. und ntl. Aussagen gleichwertig nebeneinander stellt. Adams' Grundthese ist aus einer solchen Konstruktion erschlossen: Er unterscheidet zwischen sündiger und sündloser Scheidung. Sündlose Scheidung müsse es deshalb geben, weil Gott selbst in seinem Verhältnis zu Israel diesem einen Scheidebrief ausgestellt habe. Mit genau der gleichen Begründung wäre aber auch die Bigamie zu begründen, da Gott sich nach Hes. 23 mit den beiden Schwestern Ohola und Oholiba verheiratet hat! Aber diese lehnt er vom NT her ab. Im NT findet sich aber auch die Ablehnung von Wiederheirat Geschiedener im Munde Jesu! Diese mangelnde Differenzierung zwischen Bild und Sache bzw. Schöpferwille und menschlicher Verfremdung nach dem Sündenfall hat noch weitere Konsequenzen. Nicht nur die Exegese ist fragwürdig, sondern auch die Dogmatik. Die Bibel wird hier gewissermaßen als ein kasuistisches Gesetzbuch behandelt, ohne den theologischen Gedankengang und Gesamtzusammenhang zu beachten. Scheidung und Wiederheirat werden dahingehend geprüft, unter welchen Umständen sie "rechtmäßig" sind. So geht es bei Adams' Klärung der Scheidungs- und Wiederheiratsfrage letztlich um die Möglichkeit einer Gewissensentlastung. Wer im Schlamassel sitzt, soll sich nicht länger dauernde Vorwürfe machen und von anderen Christen unter Druck setzen lassen. Dies ist ein gutes und wichtiges Anliegen, aber es geht von der falschen Voraussetzung aus, daß wir uns aufgrund der Einhaltung biblischer Regelungen sündlos verhalten könnten.

Letztlich geht es damit zentral um die Rechtfertigungslehre, die hier auf dem Spiel steht. So richtig Adams die Vergebung betont, so falsch setzt sie bei ihm ein gesetzliches Mißverständnis voraus. Eine sorgfältige Untersuchung der relevanten Texte unter Berücksichtigung ihres heils- und zeitgeschichtlichen sowie soziologischen Hintergrunds und theologischen Gesamtzusammenhangs wäre sicher zu etwas anderen Ergebnissen ge-

kommen. Schon die notwendige Unterscheidung zwischen autoritativer Lehraussage, in der Jesus den ursprünglichen Schöpferwillen herausstellt, und dem, was im (seelsorgerlichen!) nachgehenden Bemühen Gottes um den abgefallenen Menschen dadurch vorläufig verändert bzw. angepaßt wird, hätte hier geholfen.

Schließlich wäre darauf hinzuweisen, daß das Buch ganz vom amerikanischen Kontext ausgeht und nur die Probleme unter Christen bzw. in christlichen Gemeinden berücksichtigt. Die im deutschen Raum mehr durch die volksskirchlichen Verhältnisse bedingten Probleme (z.B. die mit solchen Fragen verbundene Gewissensnot biblisch orientierter Pfarrer) finden bei Adams verständlicherweise keine Antwort.

Claus-Dieter Stoll

Lawrence J. Crabb. *Als Mann und als Frau*. Übersetzt von Anja Findeisen. ABC-Team C 497. Basel: Brunnen-Verlag, 1992. 197 S., DM 19,80.

Crabbs neues Werk gehört zu jener Kategorie von Seelsorgeliteratur, die die Beziehung zwischen Mann und Frau zum Inhalt hat. Der Untertitel auf dem Cover heißt deshalb bezeichnend "Kampf der Geschlechter oder Freude am Unterschied". Tatsächlich ist das Gelingen von Beziehungen auch im Bereich christlicher Ehen und Familien immer weniger selbstverständlich.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert: "Warum Beziehungen scheitern" und "Wie Beziehungen gelingen". Beide Teile haben ungefähr den selben Umfang. Der Autor bietet also nicht nur eine Problemanalyse, wie sie in manchen Publikationen den Hauptanteil ausmacht, sondern konkrete Anleitung und Lösungshilfen. Diese setzen allerdings - wie bei allen Anleitungen - den guten Willen und die Beständigkeit in der Umsetzung voraus. Da es sich dabei nicht um einfache "Rezepte" handelt, sondern auch grundsätzlich die Frage der geistlichen Einstellung und Haltung unter Christen in einer motivierenden Weise angesprochen ist, ist das Buch für Ehepaare, die miteinander Schwierigkeiten haben, eine echte Hilfe.

Im ersten Teil werden Beziehungsprobleme vor allem auf die "tief in der menschlichen Seele verwurzelte Selbstzentriertheit" (Eigensucht) zurückgeführt. Diese anzugehen erfordere in erster Linie Ehrlichkeit vor sich selbst und vor dem anderen. Viele Beziehungsstörungen haben ja mit unausgesprochenen, vielfach auch vor sich selbst nicht klargelegten Erwartungen und Sehnsüchten zu tun, die enttäuscht werden. Bevor aber der an-

dere dafür verantwortlich gemacht wird, soll man sich eingestehen lernen, daß die eigene eigensüchtige Erwartung und Verhaltensweise selbst der Vergebung bedarf. So geht es im ersten Teil vorwiegend um die Motive, die hinter ehelichen Beziehungsstörungen stehen. Wer sich dem nicht stellt und das eigene Handeln zu entschuldigen sucht, macht das Problem in der Regel eher noch schlimmer. Theologisch geht es dabei um die Frage der Rechtfertigung aus Gnade allein, die Crabb detailliert und nachvollziehbar in die seelsorgerliche Praxis umsetzt.

Unter der Voraussetzung solcher Selbsterkenntnis, auf Vergebung angewiesen zu sein, wendet sich der zweite Teil nun dem Miteinander von Mann und Frau im konstruktiven Sinn zu, indem die nachweislichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern beleuchtet und nicht spirituell relativiert, sondern hervorgehoben und bejaht werden. Die damit verbundene Spannung kann nur deshalb ausgehalten und sogar als erfreulich erlebt werden, weil die Kenntnis um die eigene Selbstzentriertheit vorausgeht. Crabb leistet in diesem Zusammenhang auch einen wichtigen Beitrag zur klassischen Frage nach der Rolle von Mann und Frau in einer christlichen Ehe und Familie. Bewußt gewollte und gepflegte Männlichkeit und Weiblichkeit tragen so zum Gelingen einer Ehe bei. "Männlichkeit und Weiblichkeit ist das, was in einem Mann und einer Frau entsteht, wenn sie ihre Selbstzentriertheit nicht entschuldigen, sondern Buße tun, sobald sie sie erkennen, und wenn sie lernen mit anderen so umzugehen, wie es Christus tut, nämlich sich mit ganzer Kraft für das Wohl des anderen einzusetzen" (S. 142f).

Aus seelsorgerlicher Erfahrung weiß der Autor, daß solche Art Anleitung leicht mißverstanden werden kann als Vorgabe von Vorschriften, die aus christlicher Einstellung heraus eben einzuüben und zu halten sind. Daß es um mehr als nur Rollenverhalten geht, sondern um echte, tiefe, dynamische Beziehung, die nach Gottes Absicht glücklich sein soll, das wird immer wieder betont. Gerade der Umfang der Ausführungen, deren Hauptaussage in wenigen Sätzen formuliert werden könnte, macht deutlich, daß Crabb dem einzelnen in der Vielfalt seiner Situation, Erfahrung und Prägung konkret nachgehen und ihn für sein Anliegen aufschließen möchte. Wer sich die Zeit nimmt, sich in diesem Buch zu vertiefen, wird daraus sicher nicht nur für Beziehungsfragen in der Ehe daraus profitieren.

Claus-Dieter Stoll

Ernst Rudin, Ruedi Schüpbach (Hrg.). *Arbeitshilfen für Seelsorger: Texte und Materialien zur Seelsorge*. Reihe: Edition C, C 354. Überarbeitete Ausgabe. Moers: Brendow, 1992. 174 S., DM 19,80.

Das Buch ist aus einer praktischen Seelsorgearbeit im Schweizer Raum hervorgegangen, basiert auf der Tätigkeit E. Rudins als Seelsorger und Seelsorgelehrer und versteht sich als "Kursbuch für Seelsorger". Zu verschiedenen seelsorgerlichen Fragestellungen werden wegweisende Ausführungen gegeben, die aus der Feder unterschiedlicher Autoren zusammengestellt sind (F. Grünzweig, F. Keller, R. Kuhn, E. Kuster, M. Jakob, G. Naujokat, E. Rudin, R. Rüegg, R. Schüpbach, Th. Stoeckle, P. Wyss). Nach einer Einführung "Was ist Seelsorge?" und "Der Heilige Geist" (S. 11ff) geht es um die Themengruppen "Jesus schenkt neues Leben" (S. 23ff), "Jesus vergibt" (S. 39ff), "Jesus befreit" (S. 51ff), "Jesus heilt" (S. 81ff), "Jesus hilft wachsen" (S. 105ff) und "Ergänzende Hilfen" (S. 119ff). Mit wenigen Ausnahmen finden sich die Beiträge der anderen Autoren alle unter der letzten Themengruppe. Der überwiegende Teil der Zusammenstellung geht also auf den Herausgeber E. Rudin selbst zurück. Dieser nimmt dabei nicht in Anspruch, ein komplettes Kompendium der Seelsorge zur Verfügung zu stellen, zeigt aber wesentliche biblisch-theologische und geistliche Grundlinien auf und gibt durch vertiefende Literaturhinweise Anregungen zur Weiterarbeit.

Wie schon die Gruppenthemen erkennen lassen, ist Seelsorge hier ganz klassisch im Sinne eines Glaubensgespräches verstanden. Seelsorge hat die Aufgabe, dem Ratsuchenden zu helfen, seinen Glauben zu leben. Deshalb geht es u.a. um "Bekehrung und Wiedergeburt", "Beichte und Vergebung", "Befreiung von okkulten Belastungen" ("Befreiungsdienst"), "Innere Heilung", "Beten mit Kranken" und "Wie erkennen wir den Willen Gottes?" Die ergänzenden Hilfen beinhalten die Themen "Seelsorge und Psychiatrie" (Stöckle), "Seelsorge an Depressiven" (ders.), "Die Sünde wider den Heiligen Geist" (Grünzweig), "Wie Süchtige frei werden" (Kuhn), "Hilfe bei Masturbation" (Schüpbach), "Die gleichgeschlechtliche Neigung" (Naujokat), "Geschlechtsverkehr vor der Ehe" (Rüegg), "Ledig bleiben - ledig geblieben" (Schüpbach) und "Hilfe für Angefochtene" (Rudin).

Auch wenn das Buch sich in erster Linie als "aus der Praxis für die Praxis geschrieben" versteht (S. 7), so ist es tatsächlich doch keine Praxisanleitung, sondern eine Zusammenstellung biblischer Aussagen, die für seelsorgerliche Probleme relevant sind. Anders gesagt: Es handelt sich um eine seelsorgerlich ausgerichtete biblische Lehre. Dies gilt auch für die unter "Ergänzende Hilfen" aufgereihten Beiträge.

Damit ist aber auch deutlich, daß viele Grenzfragen der Seelsorge heute mit der wachsenden Zahl psychischer Störungen nicht ausreichend berücksichtigt sind. Die Grundlinien seelsorgerlichen Handelns im Beten und in der Liebe stößt bei allem guten Willen in solchen Situationen doch immer wieder auf eine Grenze. Die Konzentration auf die Macht Jesu, wie sie schon in den Gruppenüberschriften erscheint, ist entscheidend wichtig. Aber nicht alle Seelsorgefälle lassen sich auf konkrete Sünde zurückführen (S. 12). Auch kann das ständige Fragen nach dem Willen Gottes zwanghafte Menschen in ihrer Haltung eher verstärken (S. 13). Theologisch muß darauf hinaus gefragt werden, ob in den Ausführungen nicht die Glaubensleistung des Christen im Gegenüber zur Barmherzigkeit Gottes zu stark hervorgehoben wird. So verständlich das Anliegen der Heiligung ist, so darf die Grundlage der Rechtfertigung dahinter nicht zu kurz kommen - erst recht nicht in der Seelsorge, wo es ja um das Befreiungshandeln Jesu gehen soll. Bedenklich in diesem Zusammenhang ist auch, daß der überwiegende Teil der Literaturhinweise sich auf charismatisch-pfingstlerische Titel bezieht, in denen dieser Grundzug verstärkt wird.

Die Aufmachung des Buches ist pädagogisch geschickt angelegt mit stichwortartigen Zusammenfassungen der Absätze am Rand und immer wieder weiterführenden Hinweisen auf begründende Bibelstellen. Ob der Insider-Wortschatz (Sprache Kanaans) dazu beiträgt, daß das Buch über einen von einer engeren Frömmigkeit geprägten Kreis von Seelsorgern hinaus akzeptiert wird, muß offen bleiben. Für eine Arbeitshilfe, die ständig zur Hand genommen werden will, ist die Paperback-Bindung allerdings ungeeignet, weil die Blätter leicht zerfleddern.

Claus-Dieter Stoll

Weitere Literatur:

- H.J. Bräumer, J. Cochlovius. *Eine zweite Ehe? Überlegungen zur Wiederheirat Geschiedener*. Wuppertal: Brockhaus, 1992. DM 8,95.
- M. Dieterich. *Heil und Heilung*. Neuhausen: Hänssler, 1992. DM 17,80.
- U. Gieseke. *Wenn Helfen nicht mehr hilft*. Wuppertal: Brockhaus, 1992. DM 2,95.
- P. Hübner. *Prolegomena zu einer christlichen Psychologie*. Lüdenscheid o.J. (1992?). 132 S.
- F. Minieth, E. Meier, u.a. *Liebhunger: Heilung von Eßsucht*. Asslar: Schulte & Gerth, 1992. DM 29,80.
- S. Pfeifer (Hrg.). *Seelsorge und Psychotherapie: Chancen und Grenzen der Integration*. Moers: Brendow, 1991. 278 S.

IV. Gemeindeaufbau

Robert E. Logan. *Mehr als Gemeindegrowth: Prinzipien und Aktionspläne zur Gemeindeentwicklung*. Frankfurt: Aquila, 1991. 283 S.

Der Bereich 'Gemeindeaufbau' etabliert sich in der Praktischen Theologie immer mehr als eine eigene Disziplin neben den klassischen Bereichen Homiletik, Poimenik, Liturgik, Katechetik/Religionspädagogik und Pastoraltheologie. Besonders seit Beginn der 80er Jahre wächst angesichts schrumpfender Gemeinden bei immer mehr Pastoren das Interesse an Fragen des (qualitativen und quantitativen) Gemeindegrowths. Und proportional dazu wächst die Zahl der Bücher zum Thema. Viele davon kommen - wie der hier anzuzeigende Titel - aus den USA oder sind von dort inspiriert.

Logan hat im freikirchlichen Rahmen der eher traditionellen "Conservative Baptists" in Kalifornien eine Gemeinde gegründet, die in wenigen Jahren auf über 1000 Gottesdienstbesucher anwuchs und sechs Tochtergemeinden gründete. Nachdem er bereits 1990 einen Leitfaden für Gemeindegrowth veröffentlicht hat (R. Logan/J. Rast, *Gemeindegrowth praktisch*, Wiesbaden 1990), legt Logan nun in dem hier zu besprechenden Werk zehn Prinzipien und Aktionsschritte zur Weiterentwicklung bestehender Gemeinden vor, die zu mehr als nur quantitativem Gemeindegrowth führen sollen.

Zunächst geht es ihm um den Pastor: Ihn wünscht er sich als eine zielorientierte, vom Gebet bestimmte, integere Person, die die Eigenschaften eines guten Trainers mitbringt. - Dann geht es ihm darum, daß sich die Gemeinde Rechenschaft über ihre eigene Prägung und ihren Auftrag angesichts der in ihrem Kontext zu erreichenden Menschen gibt und dies präzise schriftlich niederlegt. - Weiter geht es ihm um eine auf die zu erreichenden Menschen abgestimmte Gottesdienstgestaltung. (Er spricht in diesem Zusammenhang, in dem deutlich wird, daß er manche Elemente der charismatischen Bewegung aufgenommen hat, von "Verherrlichendem und besinnlichem Lobpreis", faßt darunter im weiteren Sinn aber alles, was zur Liturgie gehört). - Inspiration durch den Gottesdienst ist das eine. Vorsorge für qualitatives geistliches Wachstum aller Gemeindeglieder das andere. In mehreren Kapiteln behandelt er daraufhin entsprechend Prinzipien der Jüngerschaftsschulung und Kleingruppenarbeit in der Gemeinde. Gabenorientiert sollen Leiter für ein wachsendes Netz von Zellgruppen in der Gemeinde ausgebildet werden. In diesem Bereich liegt offenbar ein Schwerpunkt in seiner eigenen Gemeinde. Neue Gottesdienst-

besucher werden kontinuierlich in Kleingruppen integriert, und im Grunde die ganze Gemeinde in Zellen aufgeteilt, die jeweils bis zur Größe von zehn Teilnehmern wachsen und sich dann teilen - wobei für die neu entstehenden Zellen durch Jüngerschaftstraining beständig neue Leiter herangebildet werden.

Daß dieses Programm organisatorisch eine effektive Planung verlangt, ist klar. Dazu wird pragmatisch auf die Managementprinzipien zurückgegriffen, die Tom Peters in seinem Buch 'Kreatives Chaos' (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1987) entwickelt hat. Wie häufig in der amerikanischen Gemeindegrowthbewegung werden biblische Grundeinsichten und empirische Methoden zur Synthese gebracht. Deutlich ist allerdings, daß es Logan über quantitatives Gemeindegrowth hinaus um ein betont qualitatives Wachstum der Gemeinde und ihrer Glieder geht. - Schließlich geht es ihm darum, daß sich solche Gemeinden nicht nur um den eigenen Gemeindeaufbau kümmern, sondern gezielt Schritte zur Gründung von Tochtergemeinden unternehmen, die sich ihrerseits vervielfachen sollen. - In mehreren Anhängen werden dem Leser am Schluß des Buches Materialien an die Hand gegeben für die Umsetzung der dargestellten Prinzipien und Aktionsschritte.

Die Übertragung in die deutsche Situation muß der Leser selbst vornehmen. Jeder, der in pastoraler Verantwortung steht, wird aus dem Buch eine Vielzahl von Anregungen im Blick auf Verbesserungen der eigenen vorfindlichen Gemeindepraxis mitnehmen könne. Wer - in Landes- oder Freikirche - in gewachsenen Strukturen arbeitet, wird allerdings kaum das vorgelegte Gesamtmuster übernehmen können. Ich sage dies nicht kritisch. Die weltweite Gemeinde Jesu Christi wird voneinander lernen können, wenn sie im Austausch zwischen den Gemeinden verschiedener Länder und Kirchen bleibt. Zu diesem Austausch ist Logans Buch ein willkommener Beitrag.

Helge Stadelmann

Heino Masemann. *Hauskreise - Baustein der Gemeindearbeit*. Gießen: TVG Brunnen, 1992. 60 S.

Wenn ein Praktiker die Theorie der Hauskreisarbeit untersucht, kann man davon ausgehen, daß es sich bei dem Ergebnis um praxisrelevante Theorie handelt. Ebendies ist in der vorliegenden Arbeit der Fall, was sie für "Anfänger" wie auch für "Praxiserfahrene" gleichermaßen interessant macht.

Ausgehend von der These, daß Hauskreise gegenwärtig einen weithin unterschätzten, aber wichtigen Baustein der Gemeindearbeit darstellen, geht ein Gemeindepfarrer der Hannoverschen Landeskirche der Frage nach, welche Bedeutung Hauskreise für die Arbeit in unseren Kirchen, Gemeinschaften und freien Werken haben.

In übersichtlich gegliederter und flüssig zu lesender Weise behandelt der Autor zunächst die biblisch-historischen Aspekte der Hauskreisarbeit, erarbeitet dann den besonderen Stellenwert von Hauskreisen in verschiedenen Gemeindeaufbaukonzepten und stellt schließlich die Chancen und Gefährdungen der Hauskreisarbeit dar. Die aufschlußreiche Auswertung einer Fragebogenaktion zum Thema sowie die sich ergebenden Konsequenzen für die Praxis runden die gerade 60 Seiten umfassende Darstellung ab.

Ausgehend von den Hausgemeinden in urchristlicher Zeit über die "dritte Weise" des Gottesdienstes bei Martin Luther bis hin zu den "collegia pietatis" Philipp Jakob Speners zeigt der Autor in knapper, aber präziser Sprache die Wurzeln der Hauskreisarbeit auf. Dabei wird unter anderem deutlich, daß diese Art von Versammlungen von Anfang an nie ohne Gefährdungen war.

Im Blick auf den Stellenwert der Hauskreisarbeit beschränkt sich der Autor auf die Auswertung von zwei Gemeindeaufbaukonzepten - dem Konzept der "Kirche für andere" (entstanden aus der Studienarbeit der Vollversammlung des ÖRK, ausgearbeitet i.W. durch Werner Krusche) und dem Konzept der "Überschaubaren Gemeinde" (ausgearbeitet von Fritz und Christian Schwarz). Während bei ersterem der Hauskreis die Bedeutung einer "Kleinen Gemeinde" hat, die flexibel und differenziert auf die Bedürfnisse der einzelnen Glieder eingehen kann, ist der Hauskreis in der "Überschaubaren Gemeinde" mehr die lebendige geistliche Zelle, in der sich die Teilnehmer intensiv mit der Bibel und mit Glaubens- und Lebensfragen auseinandersetzen. Dieser Konzeption steht der Autor deutlich näher, wobei er allerdings auch hier gewisse Schwierigkeiten (so z.B. die strikte Trennung von "Kirche" und "Ecclesia") nicht übersieht.

Die Auswertung der im Anhang dokumentierten Fragebogenaktion ist aufschlußreich und erspart dem Leser mühsame Zahlen- und Vergleichsarbeit. Dabei können die erst 1992 erhobenen Daten und Erfahrungen durchaus als repräsentativ gelten, zumal Gemeindeglieder und Gemeindeleiter getrennt befragt wurden. Die abschließend vorgelegten Perspektiven für die Gemeindearbeit erscheinen mir sowohl für Gemeindeglieder als auch für Pfarrer wesentlich und hilfreich. Die deutlich überwiegenden Chancen der Hauskreisarbeit bieten genügend Moti-

vation, (spätestens jetzt) einen Hauskreis zu starten oder bereits bestehenden Hauskreisen neue Grundlage und Ausrichtung zu geben. Im Blick auf die ebenfalls dargestellten Gefährdungen der Hauskreisarbeit hätte man sich eventuell noch stärker das Aufzeigen konkreter "Gegenmaßnahmen" gewünscht. Doch gilt auch hier, was wohl auf das ganze Büchlein zutrifft: Kein Rezeptbuch - aber solide Grundlage.

Johannes Stahl

Weitere Literatur:

- J. Blohm. *Die Dritte Weise: Zur Zellenbildung in der Gemeinde. Betrachtungen und Überlegungen zur Hauskreisarbeit unter Zugrundelegung einer empirischen Erhebung*. Stuttgart: Calwer, 1992. DM 58,--.
- K. Eickhoff. *Gemeinde entwickeln für die Volkskirche der Zukunft: Anregungen zur Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992. 364 S., DM 39,80.
- W. Kopfermann. *Die Stunde der Freikirchen: Plädoyer für neue Gemeinden*. Wiesbaden: C & P, 1992.
- Chr. Möller. *'Wenn der Herr nicht das Haus baut...': Briefe an Kirchenälteste zum Gemeindeaufbau*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 127 S., DM 16,80.
- C. Peter Wagner. *9 Strategien für den Gemeindeaufbau: Schlüsselerkenntnisse der wirksamen Gemeinde- und Missionsarbeit*. Frankfurt: Aquila, 1992. 211 S., DM 22,80.
- C. Peter Wagner. *Gemeindegründung: Die Zukunft der Kirche*. Wiesbaden: C&P, 1991. DM 28,--.

Belletristik

Chaim Noll. *Nachtgedanken über Deutschland*. Essay. Reinbeck: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992. 158 S., DM 14,--.

Die Nacht als Zeit hellster Erkenntnis ist ein uraltes Wissen derer, die sich um Wahrheit mühen. Wie aber, wenn die nächtlichen Gedanken einem Land gelten, das, kaum dem Dunkel entstiegen, einer erneuten Verdüstierung anheimzufallen droht? Traurige Sätze entstehen dann und wütende, in ihrer Dringlichkeit manchmal vereinseitigende, die ja aber auch an keinem sanften Ruhekissen aus Bildung und Geschichtsverklärung weben, sondern mit Fäusten an Türen und Fenster trommeln, um Schläfer zu wecken. Unerschrockenheit hat der Verfasser dieser literarischen Essays gelernt. Nachdem er als Bürger der ehemaligen DDR den Wehrdienst verweigerte, antwortete das Regime mit der psychiatrischen Zwangseinweisung, die nur Entschlossene überstanden. 1954 in Berlin geboren, lebt Chaim Noll seit dem Erstarken von Fremdenhaß und Antisemitismus die meiste Zeit des Jahres in Rom, sein literarisches und publizistisches Schaffen bleibt aber auf das Land ausgerichtet, dem seine Nachtgedanken gelten.

Chaim Noll ist ein deutscher Jude der Nachkriegsgeneration. Seine Schilderungen erstrebter und mißlingender Sozialisation in Deutschland lassen das Buch zu einer fesselnden, bestürzenden und für dialogbereite Christen unerläßlichen Lektüre werden: "Was für ein seltsames Gefühl, in dem Bewußtsein aufzuwachsen: offenbar ist deine Existenz allgemein nicht erwünscht, etwas Atmosphärisches, Übermächtiges steht dagegen. Die Mehrzahl der Menschen, die mich umgeben und die du dir angewohnt hast, deine 'Landsleute' zu nennen, hat alles getan, damit jemand wie du in ihren Breitengraden nicht mehr vorkommt."

Oliver Kohler

Albrecht Goes. *Vierfalt. Wagnis und Erfahrung*. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1993. 198 S., DM 16,90.

Als ein Deuter wird Albrecht Goes auch gerühmt, der einer einzelnen Gedichtzeile, der zwei Takten einer Mozart-Oper Sinn und Gehalt entlocken und dem Zeitgenossen zugänglich machen kann. Wer sein neuestes, rechtzeitig zum fünfundachtzigsten Geburtstag im März 1993 erschienen

Buch aufschlägt, begegnet einer ganzen Fülle solcher verdichteten Worte und Sätze, die ein ganzes Bedeutungsspektrum in sich tragen.

Die Eindringlichkeit dessen, der sich nicht zu wiederholen braucht, die Prägnanz lebenslanger Erfahrung mit der Sprache und die Heiterkeit eines Menschen zeichnen diese Texte aus, der darum weiß, daß der ganz Andere alles irdische Sprechen mit dem Siegel seines Segens zu versehen hat. Eine Fülle von Themen und Motiven breitet der Autor aus: Die Erinnerung an den Karfreitag 1945 gehört dazu und ein Abschiedsgedicht an Rudolf Serkin, den Freund, Texte über Mozart, Goethe, Hölderlin, Buber und Heuss ..., aber auch Reflexionen über die Wirklichkeit alltäglicher Existenz: "Der Fremde und sein Recht", "Was haben Sie gegen 'Hallo'?" Die Bibel bildet einen eigenen Schwerpunkt innerhalb des Buchs: Goes portraitiert den Evangelisten Lukas als Dichter und entfaltet die "Schönheit der Schrift". Ob Gedicht, Prosaminiatur oder Essay: Immer entsteht ein Mikrokosmos feinsten Beobachtungen, nuancenreicher Abwägungen, überraschender Sprachspiele und existentieller Ergriffenheit, wenn Albrecht Goes ein neues Blatt beschreibt. Die allermeisten Texte des Bandes stammen aus dem jüngsten Schaffensjahrzehnt und führen damit den Leser ganz nahe an die wesentlichen Leitmotive seines Denkens und Dichtens. "Vierfalt" hat Albrecht Goes dieses Buch überschrieben und meint damit "die Freude, in vier Himmelsrichtungen schauen zu dürfen". So ankern seine Texte vor den Hafenumauern: "Musik", "Der Satz", "Den Wegbegleitern" und "fecisti nos ad Te", im abschließenden Augustinus-Zitat die Ausrichtung des Menschen auf seinen Schöpfer andeutend. Das Buch will sich nicht einreihen in den Kreis literarischer Gesellschaftsentwürfe. Und doch wohnt eine visionäre Kraft in der Vierfalt: Dort, wo Kunst, verantwortungsvolles Sprechen, Gerechtigkeit des Miteinanders vor dem Du des Einen Gestalt gewinnen, kann Leben gelingen.

Oliver Kohler

Wolfgang Koeppen. *Jakob Littners Aufzeichnungen aus einem Erdloch*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1992, 152 S., DM 28,-.

"Die Taten, die geschehen sind, entziehen sich, meiner Meinung nach, jeder menschlichen Beurteilung. Nur Gott kann das Entmenschte richten, und er mag gnädig richten, wo alle menschliche Barmherzigkeit vermesen wäre." Diese Sätze stehen am Ende eines Buches, und sie markieren den Beschluß eines Weges, der als Erinnerungsbündel niemals abgeschlossen werden kann. An seinem Beginn weiß sich der autobiographi-

sche Erzähler in Sicherheit. Er lebt in München, betreibt ein Briefmarkengeschäft und überblickt einen Bekanntenkreis. Seine jüdische Herkunft ist in Randbereichen des Bewußtseins angesiedelt, die bürgerliche Existenz in Deutschland scheint gesichert. Zu den unüberschätzbaren Erkenntnisgewinnen aus der Lektüre dieses Buches zählen Einblicke in das Leben assimilierter Juden, die in sich aufgipfelnden Wogen aus allen Verankerungen gerissen und in die Zerstörungsmanie des nationalsozialistischen Rassenwahns getrieben werden. Das Eis bricht, Sicherheiten bersten, das erzählende Subjekt nimmt die in Phasen eskalierende Entrechtung und Bedrohung wahr. Dem alles aus den Händen geschlagen wird, erwacht der Glaube der Väter zu einer neuen Lebensmitte. Flucht, unausgesetzte Gefährdung und Gefahr, das Getto und ein dunkles Erdloch als Überlebensraum bilden die letzten Stationen eines Weges, der mit der Kapitulation Deutschlands endet. Millionen hatten ihn zu gehen, aber um nur eine schwache Ahnung davon zu bekommen, was er bedeutete, braucht es solche Berichte einzelner. Der Text, in viele kleinere Abschnitte unterteilt, kommt ohne Pathos aus. Wolfgang Koeppen hat die mündlichen Erzählungen des jüdischen Überlebenden meisterlich verhalten nachgezeichnet. 1948 erschien der Band erstmals, nun hat ihn der im Hause Suhrkamp wieder belebte "Jüdische Verlag" neu herausgegeben. Seit dem Sommer 1990 wird dieser 1902 in Berlin gegründete Verlag fortgeführt und ist schon heute aus der deutschen Verlagslandschaft nicht mehr wegzudenken. Wer sich für die Literatur, das Denken und den Glauben des Judentums interessiert, wird für diesen Verlag dankbar sein.

Oliver Kohler

Heinrich Böll. *Der Engel schwieg*. Roman. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1992. 216 S., DM 29,80.

Trümmer, eingestürzte Fassaden, Kraterstraßen, Schatten und Rauch: Heinrich Böll führt den Leser durch das zerbombte Köln der ersten Wochen nach dem Zusammenbruch der Gewaltherrschaft Hitlers. Schwarzweißbilder einer bis ins Mark zerstörten Stadt und dann urplötzlich die Farbe Rot, das Blut, ein zentrales Symbol dieses Textes, die Brücke zwischen dem Reich des Todes und dem noch einmal erwachenden Leben. Zwischen diesen beiden Polen agieren die Gestalten des Romans: Verstörte Kriegsheimkehrer und opportunistische Kriegsgewinnler, Ärzte und Sterbenskranke, Hilfsbereite und Habgierige, von der Trauer Übermannte und die Liebe wieder Wagende. Bölls Prosa ist nuancenreich

und von großer atmosphärischer Dichte, lediglich einzelne Passagen direkter Rede wirken mitunter zu gebaut.

Im Raum der Katastrophe kann sich nur das Elementare behaupten. Wo Hunger und Tod regieren, werden das Brot und der Glaube zu Brücken ins Neuland. Böll bezeugt die notwendige Gegenwart Gottes in ihrer Unverfügbarkeit: "Der Engel schwieg." Zugleich demaskiert er die Heuchelei und Perfidie kirchlicher Würdenträger - ein Leitmotiv seines Schaffens.

1951 lehnte Bölls damaliger Verlag den Roman mit der Begründung ab, die Leserschaft wolle nichts mehr über die Trümmer lesen. Uns Heutigen, die Bilder des zerstörten Jugoslawien vor Augen, hat dieses bedeutende Frühwerk, abgerundet durch ein kundiges Nachwort, Wesentliches zu sagen.

Oliver Kohler

Rudolf Otto Wiemer. *Brenn, Feuerchen, brenn doch*. Roman. Stuttgart: Quell-Verlag, 1992. 272 S., DM 29,80.

Guntram Vespers Empfindung, "daß Rudolf Otto Wiemer einer jener seltenen Schriftsteller ist, die auch im Geschriebenen so reich, so widersprüchlich und eigenartig wie im Leben bleiben, so wahr und einmalig", teilt sich auch dem Leser dieses Romans mit. Im Nahblick auf eine historische Menschengruppe weitet der Text den Blick auf Urmenschliches: Die Bedrohung des Lebens und die Kraft der Sehnsucht. Klaas Kröger, die Hauptfigur, ist ein Nachfahre der um 1789 von Westpreußen in die Ukraine eingewanderten Deutschen. Als Mennoniten errichteten sie dort ein eigenständiges soziales Gefüge. Stalins Diktatur brandmarkte sie als "Großbauern" und verschleppte sie in Arbeitslager. Kälte, Hunger und die Willkür der Aufseher lassen Klaas Kröger und seine Mitgefangenen ein Martyrium erleiden, das nur wenige überstehen. Der Tod gibt den Takt an in diesem Buch. Verzweiflung müßte sein einzigstes Echo sein, wäre da nicht eine wehrlose Flötenstimme: Die Liebe zu seiner Frau Nete läßt Kröger die Flucht wagen und die gefangene Gefährtin befreien. Wiemer mutet dem Leser keine Parabel vom letztendlichen Sieg des Guten zu. Er weiß, welche Perspektive sich den Menschen oft aufzwingt: "Man hat Gott aus der Welt vertrieben; nun hat er uns den Kummer zurückgelassen, sage ich, und der wird die Welt regieren." In dieser Kummerwelt aber gibt es begnadete Wege, helfende Nähe, Zeichen einer kommenden Zeit der Gerechtigkeit. Diese feinen Handlungslinien im Gewebe des Romans lassen ihn zu einem ergreifenden Dokument werden.

1942 erfuhr Wiemer als Lehrer in Rußland das Basismaterial in Gestalt

mündlicher Berichte. Die Publikation ein halbes Jahrhundert danach plädiert für eine verständnisvolle Innensicht der deutschen Einwanderer aus Rußland. Mit diesem schönen Buch setzt der Quell-Verlag seine verdienstvolle Bemühung um das literarische Werk eines Mannes fort, der zu den wenigen kompetenten biblisch inspirierten Autoren der deutschen Gegenwartsliteratur zählt.

Oliver Kohler

Oliver Kohler (Hg.). *In deines Herzens offene Wunde. In Erinnerung an Jochen Klepper (1903-1942)*. Gnadenthal: Präsenz, 1992. 136 S., DM 32,--.

Unter Literaturwissenschaftlern und Hymnologen gilt Jochen Klepper als einer der großen christlichen Autoren. Die eingängigen, aussagestarken Texte seiner Lieder, die - anders etwa als die in ihrer Sprachgebung häufig recht künstlichen Lieder Rudolf Alexander Schröders - zeitlos zugänglich sind, machen ihn zum modernen Erben der protestantischen Blütezeit des 16. und 17. Jahrhunderts. Seine Romane, namentlich "Der Vater", und sein von Reinhold Schneider postum herausgegebenes Tagebuch "Unter dem Schatten deiner Flügel" sind bleibende Hauptwerke christlicher Literatur. Dennoch hat es in manchen Kreisen lange Zeit gewisse Vorbehalten gegenüber Klepper gegeben: Daß er gemeinsam mit seiner jüdischen Frau und der jüngeren Tochter (die ältere hatte ins Exil geschickt werden können) in den Freitod ging, um dem unmittelbar bevorstehenden Abtransport von Frau und Tochter in ein Konzentrationslager zuvorzukommen, wurde ihm unter dem Aspekt der Selbstmord-Lehre der Kirche(n) zum Vorwurf gemacht.

Um so wichtiger ist nun der aus Anlaß des 50. Todestages erschienene Sammelband; Leben und Werk Kleppers werden hier in elf Beiträgen unter anderem von Alt-Bischof Ulrich Wilckens, dem Historiker und Theologen Heinrich Spaemann, den Journalisten Udo Hahn und Heimo Schwilk oder auch dem Literaturwissenschaftler Rüdiger Görner gewürdigt und analysiert. Hervorzuheben ist der Beitrag von Albrecht Goes, dem der Präsenz-Verlag jetzt aus Anlaß seines 85. Geburtstags selbst eine Festschrift widmete (Oliver Kohler, Hg., *Aller Worte verschwiegenes Rot. Albrecht Goes zu Ehren*. 272 S., mit zahlreichen Fotografien, DM 49,00). Goes und Klepper teilen den gleichen Geburtstag, den 22. März - 1903 ebenso wie 1908 der Sonntag Laetare. Von dieser "Zufalls"-Beobachtung ausgehend, gelingen Goes Hinführungen zu Jochen Klepper, die verständ-

lich machen, warum beide - Klepper und Goes - noch immer und immer wieder breite Leserkreise ansprechen.

Carsten Peter Thiede

Reinhold Schneider. *Der Tröster*. Gnadenthal: Präsenz, 1992. 47 S., DM 17,80.

Reinhold Schneider (1903-1958) erlebt zur Zeit eine für manche vielleicht erstaunliche Renaissance. Nicht weniger als vierzehn verschiedene Verlage haben seine Werke im Angebot. Dennoch fehlt nach wie vor eine kritische Werkausgabe; auch einzelne Hauptwerke (wie etwa die zehn Theaterstücke oder "Die Hohenzollern") sind zur Zeit nicht bzw. nicht mehr erhältlich. Impulse, Schneiders Bedeutung auch für christlich-ethische und politische Fragestellungen wiederzuentdecken, fehlen keineswegs: Anlässlich der Veranstaltungen zum 90. Geburtstag und 35. Todestag Schneiders sprach der Thüringer Ministerpräsident Bernhard Vogel in einer jetzt auch als *idea-dokumentation* erhältlichen Rede über den Christen und Europäer, der Orientierung bieten kann nicht zuletzt beim Zusammenwachsen der alten und neuen Bundesländer. Davon unabhängig wird der Erzähler Schneider im Bewußtsein der meisten Leser nach wie vor im Vordergrund stehen. Der Präsenz Verlag hat dazu mit einer Trouvaille beigetragen: Erstmals liegt die bedeutende Widerstands-Novelle "Der Tröster" in einer Separatausgabe vor.

Schneider hatte sie 1934 geschrieben, unter dem Eindruck erster Nachrichten über das Konzentrationslager Dachau. Kurt Ihlenfeld brachte sie - noch unter dem Titel "Friedrich von Spee" - 1936 in seinem Sammelband "Die Stunde des Christentums" heraus; 1943 erschien sie dann in dem Sammelband "Die dunkle Nacht" im Alsatia-Verlag Colmar, in dem der mutige Elsässer Joseph Rossé, geschickt zwischen deutscher Besatzungspolitik und christlichem Widerstandsgeist taktierend, profitierend von geheimen Papierlieferungen des Industriellen Heinrich von Schweinichen, Werke Reinhold Schneiders und anderer anti-nationalsozialistischer Autoren herausbrachte. Nach 1945 kam es zu einer weiteren Aufnahme in einen Sammelband, der gleichfalls längst vergriffen ist. Höchste Zeit also, daß diese Erzählung, die der Münchener Literaturwissenschaftler und jetzige Präsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Wolfgang Frühwald, zu den herausragenden Zeugnissen des literarischen inneren Widerstands gegen den Nationalsozialismus zählt, wieder vorliegt.

Der Präsenz Verlag hat dabei nicht nur den Mut gehabt, den Text ohne

andere Werke Schneiders für sich stehen zu lassen; er hat ihm auch einfühlsame, wie Interpretationen vertiefende Illustrationen Christamaria Schröters beigegeben. So ist eine Edition entstanden, die zum wichtigsten gehört, das von und über Reinhold Schneider in jüngster Zeit erschienen ist.

Carsten Peter Thiede

Manfred Siebald (Hg.). *Dorothy L. Sayers. In die Wirklichkeit entlassen. Unpopuläre Ansichten über Glaube, Kunst und Gesellschaft*. Moers: Brendow 1993. 180 S., DM 26,80.

Die ungebrochene Popularität von C.S. Lewis hat in den deutschsprachigen Ländern den Blick auf Dorothy L. Sayers (1893-1957) weitgehend verstellt; bekannt ist sie meist nur als eine der qualitativ besten und quantitativ erfolgreichsten Kriminalroman-Autorinnen dieses Jahrhunderts, mit Krimis, deren deutsche Taschenbuch-Ausgaben seit Jahre und Tag Bestseller sind. Aus Anlaß ihres 100. Geburtstages hat nun der Mainzer Literaturwissenschaftler Manfred Siebald einen Sammelband vorgelegt, der die herausragende Apologetin Sayers angemessen zur Geltung kommen läßt.

Der Untertitel der Ausgabe, "Unpopuläre Ansichten", weist auf einen der englischen Sammelbände zurück, denen Beiträge für dieses Buch entnommen sind: "Unpopular Opinions" von 1946. Tatsächlich stand Dorothy L. Sayers auch als Autorin theologischer Essays gegen den Zeitgeist, indem sie etwa engagiert und mit originellen Gedanken für die Authentizität des Johannes-Evangeliums und die Augenzeugenschaft seines Verfassers eintritt ("Dankadresse an Kyros"). Die dreizehn Essays sind in drei Themengruppen eingeteilt: "Glaube", "Kunst", "Gesellschaft". Vorangestellt ist eine Einführung des Herausgebers. Siebald betont darin u.a., daß Karl Barth einer der ersten war, der auf dem Kontinent die Qualität der Essays erkannte und zwei von ihnen ("Das größte Drama aller Zeiten", "Der Triumph von Ostern") ins Deutsche übersetzte. Diese beiden Texte sind an anderer Stelle erhältlich (Hinrich Stoevesandt, Hg., Dorothy L. Sayers. *Das größte Drama aller Zeiten*, Zürich: Theologischer Verlag 1989). Wichtig als Ergänzung zur hier vorliegenden Publikation sind außerdem ihr Vorwort zur Hörspielfolge "Zum König geboren", Moers: Brendow 1990, S. 433-460, und die Dorothy-L.-Sayers-Biographie von Manfred Siebald im R. Brockhaus Verlag Wuppertal/Zürich (in der Reihe R. Brockhaus Bildbiographien, 1990). Alle Beiträge des Sammelbandes sind Erstübersetzungen.

Carsten Peter Thiede

Weitere Literatur:

- Oliver Kohler (Hg.). *Aller Worte verschwiegenes Rot. Albrecht Goes zu Ehren*. Gnadenthal: Präsenz, 1993. 272 S., DM 49,--.
- Bernhard Vogel. *Ein christlicher Denker für Europa: Reinhold Schneider*. Wetzlar: idea dokumentation 12/1993. 16 S., DM 3,50.
- Carsten Peter Thiede (Hg.). *Christlicher Glaube und Literatur Bd. 6. Zukunftsvisionen und Enderwartungen*. Paderborn: Bonifatius Verlag, 1993. 112 S., DM 19,80.

Theologische Veröffentlichungen von Mitgliedern des AfeT 1992

1. Biblische Exegese

1.1 Bücher

H. Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandria*, TVG-Monographien, 2. überarbeitete und ergänzte Aufl. Gießen 1992, 265 Seiten.

G. Maier, *Lukas-Evangelium*, 2. Teil, Edition C, Stuttgart-Neuhausen 1992, 496 Seiten.

1.2 Aufsätze u.ä.

H.F. Bayer, "Predictions of Jesus' Passion and Resurrection", in: *Dictionary of Jesus and the Gospels*, hg. J.B. Green/S.Mc Knight/I.H. Marshall, Downers Grove, Ill., Leicester IVP, 1992, 630-633.

W. Bittner, Art. "Apokalyptik" (93-95), "Erlösung, biblisch" (522f), "Eschatologie, biblisch" (540-543), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

W. Haubeck, Art. "Bekenntnis, biblisch" (205f), "Erwählung, biblisch" (528), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

G. Maier, "Überlegungen zu einer geistlichen Schriftauslegung heute", *JET* 6/92, 7-18.

E. Schnabel, "Wie hat Paulus seine Ethik entwickelt? Motivationen, Normen und Kriterien paulinischer Ethik", in: *Europäische Theologische Zeitschrift (ETZ)*, 1/92, 63-81.

H. Stadelmann, "Die fortschreitende Offenbarung Gottes in der Heilsgeschichte - zum Verständnis des Dispensationalismus", in: Walvoord/Zuck (Hg.), *Das Neue Testament erklärt und ausgelegt*, Bd. 4, Neuhausen 1992, 641-642.

2. Kirchengeschichte

2.2 Aufsätze u.ä.

W. Bittner, "Balthasar, H.U. von" (172), "Blondel, M." (284), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

H. Burkhardt, Art. "AfeT" (116), "J.T. Beck" (193f), "Collenbusch" (387), "Th. Culmann" (396), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

W. Neuer, Art. "Bockmühl, Klaus" (287f), "Christlicher Volksdienst" (376), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

L.v. Padberg, "Die Geschichte des Christentums: Bemerkungen zur gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung", in: *JET* 6/92, 19-32.

H. Stadelmann, Art. "Dispensationalismus", in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992, 449.

3. Systematische Theologie

3.1 Bücher

H. Hempelmann, *Wie denken Sie über Gott?*, Neuhausen 1992, 64 Seiten.

ders., *Unaufhebbare Subjektivität Gottes? Probleme einer Lehre vom concursus divinus, dargestellt an Hand von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik*, TVG-Monographien, Wuppertal 1992, 413 Seiten.

K.H. Michel, *Glaubensdokument contra Geschichtsbuch? Die Schriftlehre Wilhelm Hermanns*, TVG-Monographien, Wuppertal 1992, 212 Seiten.

ders., *Wenn ihr dies alles seht: Von der Aktualität biblischer Apokalyptik*, TVG Orientierung, Gießen 1992, 46 Seiten.

3.2 Aufsätze u.ä.

W. Bittner, Art. "Anonyme Christen" (77f), "Antichrist" (83-85), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

H. Burkhardt, Art. "Bekehrung" (201-205), "Bergpredigt, syst." (226f), "Bibel, syst." (251-256), "Bibelkritik, syst." (259), "Buße, syst." (338), "Ethik" (547-550), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

ders., "Konkurrenz - muß das sein? Theologische Erwägungen zu einer von christlichen Musikern gestellten Frage", in: *ThBeitr* 23/92, 43-47.

ders., "Armut und Reichtum in biblischer Sicht", in: W. Lachmann/R. Haupt (Hg.), *Entwicklungsförderung - Ost-West-Anpassung und Nord-Süd-Angleichung*, Moers 1992, 125-141.

ders., "Der künftige Friede", in: *Der Reichsgottesarbeiter* 87/92, 7-13.

H. Hafner, "Scheidung hin, Versöhnung her - gibt es ein Evangelium für die Wissenschaften? Von der wahren Beziehung zwischen Evangelium und Wissenschaft", in: *Evangelium und Wissenschaft, Zeitschrift der Karl-Heim-Gesellschaft*, 24/92, 14-33.

E. Hahn, "Schriftauslegung im Spannungsfeld von Impetus und Skandalon", in: *KuD* 38/92, 71-79.

ders., Art. "Extra ecclesiam nulla salus", in: *ELThG* Bd. 1, 591.

H. Hempelmann, "Die Einzigartigkeit Jesu Christi und das Problem der Toleranz", in: *ThBeitr* 23/92, 193-213.

R. Hille, Art. "Apologetik" (100-102), "Ästhetik" (142-145), "Atheismus" (148-150), "Böse, Das" (298-300), "Dualismus" (463-465), "Enzyklopädie" (502-504), "Evangelikal" (560-562), "Evangelisch" (564), "Fichte" (611f), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

W. Neuer, "Zum Wesensunterschied von Natürlicher Empfängnisregelung (NER) und künstlicher Verhütung (KV)", in: *Medizin und Ideologie* 14/92, S. 19.

ders. Art. "Abtreibung" (14-16), "Anlage, religiöse" (76f), "Antinomismus" (88f), "Empirische Theologie" (489f), "Frau - systemat. theol." (632-634), in: *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992.

4. *Praktische Theologie und Missionswissenschaft*

4.2 Aufsätze u.ä.

H. Burkhardt, "Mission im Zeichen des Säkularismus: Klaus Bockmühls Beitrag zur Missionstheologie", in: *ThBeitr* 23/92, 214-222.

E. Hahn, "Fraternidade Teologica Latino-Americana, Secao Brasil - der brasilianische 'Arbeitskreis für evangelikale Theologie'. Eine Einladung zum Gespräch", in: *JET* 6/1992, 40-82.

ders., "Kontextualisierung - frag-würdig oder not-wendig?", in: *Ichthys* 15/92, 2-10.

C.D. Stoll, Art. "Bild, Bilderverehrung - biblisch", in *ELThG* Bd. 1, Wuppertal 1992, 272f.

Autoren und Rezensenten

- Dr. James Anderson, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Armin Baum, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Hans F. Bayer, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Pfr. Dr. Wolfgang Bittner, Alpenstr. 5e, CH-3066 Stettlen
Dr. Dietrich Bodenstein, Leitenweg 2, A-4040 Linz
Dir. Karl Heinz Bormuth, Sperberweg 8, 35043 Marburg
Doz. Gottfried Burger, Eisenbahnstr. 16, 79585 Steinen
Dr. Helmut Burkhardt, Gempenblick 12, 79639 Grenzach-Wyhlen
Michael Diener, c/o Gempenblick 12, 79639 Grenzach-Wyhlen
Dr. Manfred Dreytza, Geistliches Rüstzentrum Krelingen, 29664 Walsrode
Wilhelm Faix, Wartbergstr. 3, 75031 Eppingen
Hans-Jörg Gabler, Ludwig-Krapf-Str. 5, 72072 Tübingen
Walter Gut lic.oec.publ., ERF, Postfach, CH-8330 Pfäffikon/ZH
Dr. Eberhard Hahn, Viktor Renner Str. 14, 72074 Tübingen
Dr. Pius Helfenstein, Kirchstr. 8, CH-4415 Lausen
Martin Hirschmüller, Ludwig-Krapf-Str. 5, 72072 Tübingen
Dr. Friedebert Hohmeier, Zimmermannstr. 4, 31812 Bad Pyrmont
Dr. Stephan Holthaus, Eikermansberg 12, 32657 Lemgo
Dr. Hansjörg Kägi, c/o Gempenblick 12, 79639 Grenzach-Wyhlen
Dr. Bernhard Kaiser, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Drs. Jürgen-Burkhardt Klautke, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Paul Kleiner, S.T.E.L., C.P. 523 Lubango/Angola
Doz. Herbert Klement, Kleinbeckstr. 32e, 45549 Sprockhövel
Dr. Fritz Laubach, Mecklenburger Str. 5, 35041 Marburg
Dozent Siegfried Liebschner, Heidmühlenweg 169, 25337 Elmshorn
Martin Liedholz, Chrischonarain 211, CH-4126 Bettingen
Pfr. Ulrich Mack, Pfarrberg 7, 70794 Filderstadt-Bernhausen
Pfr. Dr. Gerhard Maier, Römerstr. 71, 70180 Stuttgart
Pfr. Philipp Nanz, Pfarrweg 255, CH-5615 Fahrwangen
Dr. Heinz-Werner Neudorfer, Johannesweg 4, 72072 Tübingen
Dr. Klaus vom Orde, c/o Gempenblick 12, 79639 Grenzach-Wyhlen
Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel
Markus Piennisch S.T.M., Nelkenstr. 1/85, 35418 Buseck
Pfr. Hermann Plötner, Pfarrhaus, 16259 Cöthen
Johannes M. Rau, Heinlenstr. 4, 72072 Tübingen
Dr. habil. Rainer Riesner, Lehlestr. 3, 72144 Dusslingen
Dr. Eckhard J. Schnabel, Talstr. 40, 51702 Bergneustadt

P. Michael Schröder, Franzenburg 8, 35578 Wetzlar
Dr. Richard Schultz, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Heinrich von Siebenthal, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Johannes Stahl, Ludwig-Krapf-Str. 5, 72072 Tübingen
Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Christoph Stenschke, Fröbelstr. 41, 35394 Gießen
Pfr. Claus-Dieter Stoll, Pulsstr. 4, 70794 Filderstadt
Dr. Franz Stuhlhofer, Krottenbachstr. 122/20/5, A-1190 Wien
Carsten Peter Thiede M.A., Friedrich-Ebert-Str. 52, 33102 Paderborn
Thomas Widmer-Huber, Breitbachstr. 15, CH-4802 Strengelbach
Hans-Peter Willi, Paul Löffler Weg 5, 72070 Tübingen
Dr. Peter Zimmerling, Schloß Reichenberg, 64385 Reichelsheim/Odw.

