



N12<519090747 021

N12<507892807 021



UB **ub**TÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

11. Jahrgang

1997

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)
und des
Arbeitskreises für eine biblisch erneuerte Theologie (AfeT Schweiz)
von Reinhard Frische, Rolf Hille,
Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion)
und Helge Stadelmann (Buchinformation)



R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL

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 - 11

© 1997 R. Brockhaus Verlag Wuppertal
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26741-2

INHALT

<i>Heinz-Werner Neudorfer</i> Zur Einführung	5
---	---

Aufsätze

<i>Herbert H. Klement</i> Gott und die Götter im Alten Testament	7
---	---

<i>Hendrik J. Koorevaar</i> Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons	42
--	----

<i>Armin Daniel Baum</i> Die Publikationsdaten der Evangelien in den ältesten Quellen - Zu Irenäus, adversus haereses 3.1.1	77
---	----

<i>Wilfrid Haubeck</i> Rechtfertigung und Sühne bei Paulus	93
---	----

<i>Oskar Föller</i> Pietismus und Enthusiasmus - Die Einordnung und Beurteilung enthu- siasmisch-charismatischer Frömmigkeit im klassischen Pietismus an ausgewähl- ten Beispielen	105
---	-----

<i>Stefan Holthaus</i> Heil, Heilung, Heiligung - Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewe- gung (1875-1909)	142
---	-----

Buchinformation

Rezensionen (JETH 1997) im Überblick	175
--	-----

Altes Testament	180
-----------------------	-----

Neues Testament	203
-----------------------	-----

Systematische Theologie	225
-------------------------------	-----

Historische Theologie	279
-----------------------------	-----

Praktische Theologie	321
----------------------------	-----

Autoren und Rezensenten	359
-------------------------------	-----

ZUR EINFÜHRUNG

Sechs theologische Aufsätze bietet das "Jahrbuch für evangelikale Theologie" in diesem 11. Band an, Beiträge, die zum Teil aus der langsam aufkeimenden Tätigkeit der theologischen Facharbeitskreise des AfeT erwachsen sind: *Herbert H. Klement* befaßt sich mit dem ja durchaus auch für die aktuelle "interreligiöse" theologische Diskussion relevanten Thema "Gott und die Götter im Alten Testament", das *Erich Scheurer* im Bericht über seine Dissertation bereits kurz gestreift hatte (vgl. JETH 8,1994,7). Auf die Frage nach dem Kanon des AT geht *Hendrik J. Koorevaar* in seinem Beitrag über "Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons" ein (vgl. zur Kanonfrage auch den von *Gerhard Maier* herausgegebenen Berichtsband "Der Kanon der Bibel", Gießen - Basel - Wuppertal 1990). Zwei Titel weist auch der neutestamentliche Teil auf: *Armin D. Baum*, vor einigen Jahren Träger des "Johann-Tobias-Beck-Preises", hat sich erneut mit Einleitungsfragen der Evangelien beschäftigt und Ergebnisse in dem Aufsatz über "Die Publikationsdaten der Evangelien in den ältesten Quellen" zusammengefaßt. *Wilfrid Haubeck* schrieb mit "Rechtfertigung und Sühne bei Paulus" einen Beitrag zur aktuellen Diskussion über den Sühnetod Jesu, der auf wissenschaftlicher und kirchlicher Ebene derzeit viel Staub aufwirbelt. Zwei kirchengeschichtlich-systematische Artikel runden das Bild ab: *Oskar Föllner* liefert die ausführlichere Version eines Vortrags, den er anlässlich der Verleihung des letztjährigen "Johann-Tobias-Beck-Preises" an ihn gehalten hat. Es geht darin um das ja immer noch brisante Verhältnis von "Pietismus und Enthusiasmus", das Föllner an Beispielen aus der Geschichte des frühen Pietismus untersucht hat. Inhaltlich in eine ähnliche Richtung geht *Stephan Holthaus'* Aufsatz über "Heil, Heilung, Heiligung - Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung", die ja sowohl die Gnadauer Gemeinschaften, als auch die europäische Pfingstbewegung vom Anfang unseres Jahrhunderts beeinflußt hat.

Mit dem Erscheinen dieses 11. Jahrgangs des "Jahrbuchs für evangelikale Theologie" (JETH) hat sich der herausgebende "Arbeitskreis für evangelikale Theologie" zunächst probeweise zu einer Änderung entschlossen, die auch den Leserinnen und Lesern nicht verborgen bleiben wird. Wer von Anfang an zu ihnen zählte, wird die Entwicklung vom ersten Band, der noch mit der guten, alten Schreibmaschine geschrieben und dann fotomechanisch vervielfältigt wurde, hin zum optisch viel schöneren "gesetzten" Text der Folgebände bemerkt haben. Nachdem sich nun die Computertechnik weitgehend durchgesetzt hat und der Laserdrucker ein gestochen scharfes Schriftbild ermöglicht, haben wir dem BROCKHAUS-Verlag diesen Band erstmals wieder als Typoskript übergeben. Es wurde dankenswerterweise von Herrn Dipl.Theol. Ulrich Harst, Flein, hergestellt. Auf diese Weise spart der "Arbeitskreis" eine erkleckliche Summe bei den Satzkosten, die er für die ihm wichtiger erscheinenden Arbeitsbereiche "Druckkostenzuschüsse" für wissenschaftliche evangelikale Publikationen

(besonders für Dissertationen und Habilitationen) und "Stipendien" für den wissenschaftlichen Nachwuchs verwenden kann. An dieser Stelle sei all jenen ein herzlicher Dank ausgesprochen, die (selbstverständlich ohne Honorar) am Zustandekommen des "Jahrbuchs" beteiligt sind: den Autoren der Aufsätze und Rezensionen, den Fachbereichsleitern und dem federführenden Mitherausgeber des Rezensionsteils, Dr. Helge Stadelmann, aber auch den Verlagen, die uns durch kostenlose Rezensionsexemplare unterstützen. An der bewährten Zusammenarbeit mit dem R. BROCKHAUS-Verlag hat sich nichts geändert.

Unsere Leserschaft sei an dieser Stelle auch auf die beiden anderen regelmäßigen Veröffentlichungen des "Arbeitskreises für evangelikale Theologie" hingewiesen, nämlich auf die drei- bis viermal jährlich erscheinende Zeitschrift "Evangelikale Theologie", die auch kurze Beiträge zu theologischen Themen bietet (kostenloser Bezug über: Dr. Rolf Hille, Ludwig-Krapf-Straße 5, 72072 Tübingen), und auf die Berichtsbände von den alle zwei Jahre stattfindenden AfET-Konferenzen, die alle Referate enthalten und über den Buchhandel bezogen werden können.

Heinz-Werner Neudorfer
Tübingen, im März 1997

Gott und die Götter im Alten Testament

Die aktuelle Diskussion um das multikulturelle, nachbarschaftliche Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen ist Anlaß für das Nachdenken über Gott und die Götter im AT.¹ Das Thema wird deshalb nicht von einem primär historischen oder archäologischen Interesse aus aufgegriffen, sondern weil der Befund des AT als Teil der Bibel für die Überzeugungen der Christen, nicht nur in einer reformatorischen Tradition, eine normativ mitgestaltende Funktion hat. Das Ziel des Artikels ist es, einige Punkte zu skizzieren und anzudeuten, die dabei zur Klärung und Vergewisserung in Theologie und Gemeinde von Relevanz sein können. Zwei Bereiche sollen dazu angesprochen werden: Israels Gottesglaube auf dem Hintergrund neuerer Forschung und Anmerkungen zu Gott und die Götter unter kanonisch-theologischem Blickwinkel.

1. Gott und die Götter - Israels Glaube in der neueren Forschung

1.1. *Die Magnalia Gottes und Gotteserkenntnis*

Mit dem Schöpfungszeugnis und der Geschichte Israels sind Hauptaussagen der alttestamentlichen Rede von Gott markiert. Die Art des besonderen Bundes JHWHs mit seinem Volk ist darin auf dem Hintergrund der Weltgeschichte entfaltet. Die Aussage der Weltschöpfung und das biblische Konzept der Heilsgeschichte verbindet die Schöpfungsuniversalität mit der Universalität der Geschichtsmächtigkeit desselben Gottes. Ein Raum oder eine Zeit jenseits Gottes sind im Alten Testament nicht bekannt. Heilsgeschichte und diese doppelte Universalität des biblischen Gottes sind zwei verschiedene Seiten desselben Gottesbekenntnisses.

Wird der Rahmen der alttestamentlichen Heilsgeschichte verlassen, folgt daraus fast notwendig eine Erosion der Geschichtsuniversalität des biblischen Gottes. In der neutestamentlichen Fortsetzung betrifft das auch die Dimension der universalen Verkündigung und Aufforderung zur Anerkennung Jesu als dem, dem "alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden" (Mt 28,18), und dem der "Name über allen Namen"² gegeben ist, "in dem sich alle Knie beugen werden, derer im

1 Die Ausführungen gehen auf ein Referat zum gleichen Thema beim 12. Osnabrücker Gemeinde- und Theologenseminar am 23.02.1997 zurück.

2 So der Titel ihrer Biblischen Theologie: Gisela Kittel, *Der Name über alle Namen*. Bd. I: Die Biblische Theologie AT; Bd II: Die Biblische Theologie NT. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1993, 1990.

Himmel, auf Erden und unter der Erde" (Phil 2,10). Daß zum Bekenntnis des Glaubens der Christen im Apostolikum der Hinweis auf den wenig sakralen römischen Provinzregenten Pilatus gehört, veranschaulicht die gemeinchristliche Grundüberzeugung, daß das Geschehen der Offenbarung Gottes mit Raum und Zeit, konkreter Historie und einem spezifischem geographischen Ort verbunden ist. Der Glaubende an Jesus geht deshalb davon aus, „daß dem Evangelium ein faktischer Wahrheitsgehalt eignet, der in den geschichtlichen Heilstaten Gottes gründet. Nur so gelingt es, das Evangelium aus dem allumfassenden Strudel des Relativismus herauszuhalten und die Einzigartigkeit Jesu in der Auseinandersetzung mit den Religionen darzustellen“³.

Entsprechendes läßt sich für die Wahrnehmung Gottes im Alten Testament feststellen. Seine Geschichtsmächtigkeit wird veranschaulicht an den Magnalia in Schöpfung und Gericht, an der Befreiung Israels im Exodus und der Landgabe, dem Gerichtshandeln im Exil und der Verheißung einer neuen Zukunft für sein Volk. Die Identität von Israels Gott vermittelt sich dabei nicht in philosophisch abstrahierender Reflexion, sondern in narrativer Darstellung seines Handelns, seines Eingreifens in der Geschichte seines Volkes. Die Wahrnehmung von Historie in der biblischen Historiographie erfolgt geradezu unter dem Blickwinkel des Handelns Gottes. Eine Perzeption der Geschichte Israels macht deshalb gleichzeitig die entscheidenden Aussagen über den handelnden Gott. Gott lernt man an den Geschichten von seiner Beziehung zu seinem Volk kennen, wie sie uns im Alten Testament vorliegen. Die Selbstprädikationen Gottes „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs“, bei der mit der genealogischen Reihe auch eine Form komprimierter Geschichte angedeutet ist, oder „Ich bin JHWH, der dich aus dem Sklavenhaus Ägyptens befreit hat“ bringen dies konzentriert zum Ausdruck. Die Wahrnehmung der Geschichte Israels und das Gottesverständnis im AT korrespondieren miteinander.

Wird eine andere Geschichte des Erlebens Israels erzählt, dann ändert sich damit auch die von diesen Großtaten Gottes abhängige Erkenntnis Gottes. Ist dabei eine Unterscheidung von theologischer und historischer Wahrheit auch möglich, so doch nicht ihr Widerspruch. Für die alte jüdische und neutestamentliche Exegese des Alten Testaments bezeichnet Gerhard Maier es als charakteristisch, daß sie keine Diastase von Wahrheit und Wirklichkeit kenne⁴. Die Geschichte Israels sei eine Geschichte des Volkes mit seinem Gott, bei der Wirklichkeit und Wahrheit einander nicht konfrontativ gegenüberstehen, sondern sich die Wahrheit in der

3 So Helmuth Egelkraut: „Die rettende Botschaft“, *Evangelium mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation in Manila*, hg. Horst Marquart u. Ulrich Parzany. Neukirchen: Ausaat 1990, 38.

4 Gerhard Maier, „Wahrheit und Wirklichkeit im Geschichtsverständnis des Alten Testaments“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. Ders. Wuppertal/Gießen: TVG-Brockhaus/Brunnen 1996, 9-23.

Wirklichkeit erfahren läßt⁵: „Wohl überschießt die ‘Wahrheit’, die uns aus den geschichtsbezogenen Texten des Alten Testaments entgegenkommt, die ‘Wirklichkeit’...., Aber diese ‘Wahrheit’ braucht den Boden der ‘Wirklichkeit’.“⁶

Mit einer Abkehr von dem in der Bibel vorgegebenen Rahmen für die Darstellung der Geschichte Israels ist deshalb auch eine Veränderung bzw. ein Schwund wesentlicher Aussagen über Gott selbst verknüpft. Dies wurde wohl von Gerhard v. Rad bei empfunden, als er es als aussichtslos empfand, seine Theologie des Alten Testaments anhand eines historisch-kritisch erarbeiteten Modells der israelitischen Religionsgeschichte zu entfalten: „Der naheliegende Gedanke, in chronologischer Folge eine Geschichte der Bekenntnisaussagen Israels zu geben, erweist sich schnell als undurchführbar... Der Verzicht auf eine historische Darstellung der bekennnishaften Aussagen Israels hat den Vorteil, daß wir die Stoffe in den heilsgeschichtlichen Zusammenhängen belassen können, in die sie von Israel eingeordnet wurden.“⁷ G.v. Rad hatte sein theologisches Anliegen nur durch ein partielles Übergehen und Außerachtlassen der Konsequenzen historisch-kritischen Arbeitens ausführen können.⁸ Die von ihm vertretene theologische Wahrheit ließ sich nicht mit der von ihm als wissenschaftlich gelehrten historischen Wahrheit verknüpfen, er stellte die Konzepte Theologie und Historie zu Teilen unverbunden nebeneinander, Wahrheit und Wirklichkeit gehen getrennte Wege. Rolf Rendtorff vermerkt die allgemeine Überraschung beim Erscheinen seiner Theologie darüber, daß G.v. Rad nicht bei dem von ihm selbst herausgearbeiteten „Kleinen geschichtlichen Credo“ als historischem Anfang des israelitischen Glaubens einsetzte, sondern bei der Schöpfung⁹, und zitiert G.v. Rads Diktum: „Die legitimste Form theologischen Redens vom Alten Testament ist deshalb immer noch die Nacherzählung“.¹⁰

Daß dieser Weg einer an der Darstellung des Kanons angelehnten Theologie von Gott verheißungsvoller ist als eine Rekonstruktion anhand des jeweils tagesaktuellen Rekonstruktionsversuches israelitischer Geschichte, wird im folgenden

5 G. Maier, ebd. 19.

6 G. Maier, ebd. 23.

7 G.v. Rad, *Theologie des AT I*. München: Chr. Kaiser⁴1962, 8.

8 G.v. Rad ebd. 8 verweist auf den hypothetischen Charakter der historisch-kritischen Rekonstruktionen: „... bei der Bestimmung der zeitlichen Herkunft dieser Traditionen kommen wir selten über sehr allgemeine Datierungen hinaus, wenn wir nicht überhaupt ganz im Dunkeln tappen. Und was wir über die Herkunft und die Träger der verschiedenen Traditionsgruppen wissen, das steht ebenfalls in gar keinem Verhältnis zu der Fülle von Sonderbildungen und theologischen Prägungen... So wäre unsere Darstellung schon in ihrem methodischen Aufriß durch zu viel Hypothetisches belastet.“

9 R. Rendtorff, „Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments“, *JBTh* 10 (1995), 40.

10 R. Rendtorff, ebd. 40, aus: G.v. Rad, *Theologie des AT I*. München: Chr. Kaiser⁴1962, 134f.

verdeutlicht, zumal die Spannung zwischen den Ansätzen sich nicht verringert, sondern eher verschärft hat.

1.2. „Absturz der Historie bei Kopenhagen“? - Zur neueren Hyperkritik.

Die grundlegende Abkehr in der theologischen Forschung von dem kanonisch vermittelten Bild war in dem Umbau der israelitischen Geschichte auf der Folie eines optimistischen Entwicklungsdenkens im Klima einer hegelianisch denkenden Epoche erfolgt¹¹ und wird meist mit dem Namen Julius Wellhausen verbunden. Dessen dreistufiges Entwicklungsschema der Religion Israels von der Bauernreligion (Zentralisierung, JE) über die Prophetenreligion (Ritualisierung, D) zur Priesterreligion (Denaturierung, P) hat die wissenschaftliche Diskussion der ersten Hälfte des Jahrhunderts dominiert, sie ist variiert aber kaum revidiert worden und übt bis heute einen nachhaltig prägenden Einfluß aus.

Nach der Kontroverse zwischen den sog. Alt- und Albright-Schulen in den 50er Jahren hatte zumindest in der kritischen Theologie in Europa und auch in weiten Teilen des englischen Sprachraums die Alt-Schule zunächst die Meinungsführerschaft übernommen.¹² Mit der verstärkten Aufnahme soziologischer Fragestellungen in den 60er und 70er Jahren erschienen jedoch die Rekonstruktionen zur Entstehung Israels etwa von Martin Noth mit dem Bild einer landhungrigen Nomadenbevölkerung voll Sehnsucht nach Befreiung von ihrem mühseligen beduinennähnlichen Wanderleben als hoffnungslos romantisch, bar aller soziologischen Begründung und ohne ausreichende historische Anhaltspunkte. Mit teilweise unverhohlener Ironie hat die Arbeit von Norman Gottwald - *The Tribes of Jahwe* 1979 - die Schwächen der Rekonstruktionen dieser Schule bloßgestellt¹³. Er selbst ist dabei einem soziologischen Ansatz verpflichtet, der sich offen zu Karl Marx als einem wesentlichen Inspirator seines Denkens bekennt. Daß dieser Ansatz wiederum - bei verdienstvollen Beobachtungen und wertvollen Anregungen in vielen Einzelpunkten - kaum auf weite Akzeptanz gestoßen ist, liegt auch

- 11 Trotz Lothar Peritt, *Vatke und Wellhausen: Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen*. Berlin 1965; vgl. u.a. H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT.*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1988 [= 1982] zur dreistufigen Periodenordnung: „Wer in diesen auffallenden Punkten Rudimente der Geschichtsphilosophie Hegels nicht wiederzuerkennen vermag, übt offenbar einen anderen ‚Sehakt‘ aus“ (264); u. C. Houtman, *Der Pentateuch: Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung*. Kampen: Kok/Pharos 1994, 89f.107-114: „... indem er die Religion Israels als einen Entwicklungsprozeß darstellt, war Wellhausen ein Kind seiner ‚Zeit‘.“ (114)
- 12 Vgl. u.a. Rolf Rendtorff, „Nach vierzig Jahren: Vier Jahrzehnte selbsterlebte alttestamentliche Wissenschaft - in Heidelberg und anderswo“, ders. *Kanon und Theologie: Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*. Neukirchen: Neukirchener 1991, 29-39.
- 13 Norman K. Gottwald, *The Tribes of Jahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel 1250-1050 BCE*. London: SCM 1980 [= New York: Orbis 1979].

an den zu stark ideologisch-marxistisch ausgerichteten Konzepten des „Klassenkampfes“ und der „Revolution“ Israels. Zur Problematisierung der evolutiven Immigrationshypothese z.B. eines Martin Noth haben die soziologischen Fragestellungen allerdings so erheblich beigetragen, daß dieser Ansatz als Verstehensmodell heute vielen als nicht mehr seriös vertretbar erscheint.

In der Diskussion seit den 80er Jahren nun verschaffte sich ein Geschichtsskeptizismus Gehör und bestimmte wesentlich die Diskussion, ausgedrückt etwa in den Arbeiten von Giovanni Garbini¹⁴, Philip R. Davies¹⁵, Thomas L. Thompson¹⁶ oder Niels Peter Lemche¹⁷, um nur einige zu nennen. Danach wird die Möglichkeit einer historischen Besinnung auf die Geschichte Israels häufig als recht schwierig bis geradezu aussichtslos bewertet. Dieser Skeptizismus ist begründet einerseits in einer gewissen Resignation angesichts der als unzureichend empfundenen vorherigen Versuche, andererseits mit der Vieldeutigkeit des archäologischen Befundes, und außerdem mit einer neuen, radikalisierten Beurteilung der biblischen Texte. Es handele sich bei den Geschichtsbüchern der Bibel um eine ideologisch verformte Literatur, die lediglich in dem Sinne historisch sei, als sie das Bewußtsein der jüdischen Rückkehrergemeinde aus dem Exil spiegele und deren Selbstbild von ihrer Geschichte repräsentiere.

Der Charakter dieser Rückkehrergemeinde ist für z.B. Niels Peter Lemche von einer exklusivistisch-extremen Religiosität geprägt. Deren Rückprojektionen auf die eigene Vorgeschichte, d.h. die biblischen Geschichtsbücher, sollten besser überhaupt nicht als historische Quelle genutzt werden. Die Darstellung der Geschichte Israels sollte sich vielmehr vollständig von Vorgaben der biblischen Texte lösen. Anders als es diese Bücher darstellen sei das historische Israel im wesentlichen als eine Variante der kanaaniänschen Baalsreligion anzusehen. So befreit von jeglicher Verantwortung vor den vorhandenen Textzeugnissen, entwirft Lemche sein eigenes fiktives Geschichtsbild, mit dem Ziel, die bisherigen Entwürfe zu ersetzen und damit auch die traditionellen Vorstellungen der Geschichte und Religion Israels zu überwinden.¹⁸

14 Giovanni Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*. London: SCM 1988 [übers. aus ital. *Storia e Ideologia nell'Israele Antico*, Brescia: Paideia 1986].

15 Philip R. Davies, *In Search of 'Ancient Israel'*. JSOT.S 148. Sheffield: 1992.

16 Thomas L. Thompson, *Early History of the Israelite People from the Written and Archaeological Sources*. Leiden: Brill 1992.

17 Niels Peter Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society before the Monarchy*. VT.S 37. Leiden: Brill 1985; ders. *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*. JSOT Scheffield: 1988 [übers. aus dänisch *Het Gamle Israel* 1987].

18 Lemche 1988: „... a broader socio-historical approach will be essential if we are to replace the usual efforts to rewrite the Old Testament. - A corollary of this insight is the acknowledgment of the necessity also of abandoning the usual interpretations of the history of Israelite religion... must inevitably lead to a new synthesis as far as her religious history is concerned“ (Preface, S. 7).

Als eines der frühesten historisch greifbaren Daten für die Entwicklung und Ausformung des nachexilischen israelitischen Exklusivitäts-Bewußtseins mit seinem alles dominierenden Monotheismus gelten Lemche solche Strömungen wie sie sich in der sog. JHWH-Allein-Bewegung spiegeln, von der die Epoche Elias und die Revolution des Jehu getragen gewesen sein soll. Die JHWH-Verehrung wird von ihm als eine mit dem Sinai verbundene Variante der gemeinsemitischen Sturmgott- und Fruchtbarkeitsreligion verstanden. In der wirtschaftlich aufblühenden Zeit unter der Herrschaft der Omriden mit seiner internationalen Diplomatie sei es insbesondere durch die Kooperation mit den Phöniziern zu einer religiös-kulturellen Überfremdung gekommen (Ahab/Isebel). Die ländliche jahwistische Religion auf den Bergen Ephraims sei unter dem Vordringen der phönizisch-städtisch ausgerichteten Baalsverehrung unter Druck geraten. Obwohl den biblischen Büchern von Lemche grundsätzlich keine historische Relevanz zugestanden wird, kann er seine Position nicht ohne Rückgriff auf Informationen aus der Bibel vertreten und billigt in diesem Fall einem für seinen Bedarf herausgeschälten Kern des Elia/Elisa/Jehu-Komplexes doch eine Aussagekraft zu, eine Verantwortung vor den tatsächlichen Aussagen der Texte erübrigt sich ihm vom Ansatz her.¹⁹ Die Opposition der sog. JHWH-Allein-Bewegung betraf nach Lemche nicht den Gegensatz zur kanaanäischen Fruchtbarkeitsreligion, sondern den Import eines fremden anstelle des einheimischen Baalskultes. Erst mit den Schriftpropheten - Amos, Hosea und Proto-Jesaja - komme ein rigoristischer Anspruch ins Spiel, der zwar zu keinem Zeitpunkt als repräsentativ für die Mehrheit des Volkes anzusehen sei, der aber auf den Legalismus und Monotheismus des Jerusalemer Jahwismus unter Hiskia und Josia Einfluß bekommen habe.

Unter den Bedingungen des Exils habe sich diese religiöse Strömung weiterentwickeln können. In der Isolation der Gefangenschaft hätten sich die entwurzelten, rigoristisch denkenden Judäer mangels äußerer Feinde durch eine neue „Ideologie der Gerechtigkeit“ nach innen hin abgekapselt.²⁰ Der daraus hervorgehende radikalisierte Jahwismus war gegenüber der ursprünglichen Religion Israels derart verändert, daß er von den Heimkehrern nur mit brutaler Gewalt und gegen den Widerstand der bodenständigen Bevölkerung durchgesetzt werden konnte. Dieser National-Zionismus²¹ mit seiner undemokratischen²² Ellenbogenmentalität²³, die um der Reinheit des Volkes willen²⁴ auch vor ethnisch bedingten

19 Dies wird jedoch in gründlicher Weise geleistet in der Dissertation: Werner Gugler, *Jehu und seine Revolution: Voraussetzungen, Verlauf, Folgen*. Kampen: Kok/Pharos 1996.

20 N.P. Lemche 1988, u.a. 113f. 246.

21 N.P. Lemche 1988, 196.

22 N.P. Lemche 1988, 222.

23 N.P. Lemche 1988, 172.

24 N.P. Lemche 1988, 194.

Ehescheidungen²⁵ nicht zurückgeschreckt sei, habe dabei die Herrschaft über die Tradition so gründlich ausgeübt, daß alle auf uns überkommenen Schriften ihren Stempel tragen²⁶.

Der Monotheismus, die ethischen und religiösen Ansprüche auf Absolutheit der JHWH-Verehrung seien eigentlich unisraelitisch und auf die Elitementalität der Exils-Rückkehrer zurückzuführen. Das historische Israel sei kein „Paria-Volk“²⁷ gewesen. Dies sei es erst in der Phantasie der Verfasser der biblischen Schriften geworden, die in der hellenistischen Epoche gelebt hätten, einer Zeit in der Israel einen Minderheitenstatus gehabt habe. Israels wirkliche Religion sei demgegenüber als eine friedliche, pluralistische, sich nur im Rahmen des jeweiligen Lokalkolorits unterscheidende Variante der kanaaniäischen Fruchtbarkeitsreligiosität zu begreifen, die erst durch die nachexilische Darstellung zu einer negativen Religion gestempelt worden sei, die für eine historische Rekonstruktion²⁸ als so wenig brauchbar einzuschätzen sei wie etwa der Nibelungenzyklus für eine Erarbeitung der deutschen Geschichte.²⁹

-
- 25 N.P. Lemche 1988: Israel vor dem Exil sei eine multinationale Bevölkerung gewesen, die Betonung des Nationalen sei untypisch und hänge mit der Erfahrung im Exil zusammen (184).
- 26 N.P. Lemche 1988: „It is impossible to follow the Old Testament Model“ (197). „... fact that virtually all the relevant texts have been expurgated to make them more acceptable“ (224).
- 27 N.P. Lemche, „Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt“, *JBTh* 10 (1995), 79-92. Paria-Volk ist Lemches Ausdruck für die Erwählung Israels: „Mitglieder eines Pariavolkes wurden die Israeliten allein in der alttestamentlichen Überlieferung und in der Phantasie der Forscher, durch die die biblische Überlieferung paraphrasiert wurde“ (86).
- 28 Vgl. auch N.P. Lemche, „Kann von einer ‚israelitischen Religion‘ noch weiterhin die Rede sein? Perspektiven eines Historikers“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg. W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg, CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 59-75: „Die biblische und die tatsächliche Geschichte gleichen zwei selbständigen Räumen oder Gebieten oder Universen. Es ist wichtig zu verstehen, daß das Universum der Autoren allein aufgrund ihrer eigenen Situation und ihrer eigenen Zeit geschaffen worden ist. Die wirkliche Vergangenheit war nur von Bedeutung, sofern sie geeignet war, das Schicksal der Zeitgenossen der Autoren aufzuhellen“ (67). Man kann sich nur wundern, warum Lemche nicht wahrzunehmen scheint, daß dies für die von ihm als „wirklich“ unterstellte Version mindestens genauso, wenn nicht in stärkerem Maße zutrifft, da die zugrundegelegten Datierungen der Texte wie der darin berichteten Geschehnisse alle nur hypothetisch zugänglich sind.
- 29 N.P. Lemche 1995, 87: Die gelegentlichen Übereinstimmungen der biblischen Angaben mit außerbiblischen „zeigen, daß die alttestamentlichen Verfasser die Vorzeit Palästinas nicht besser kannten als z.B. in der romantischen Epoche des 19. Jahrhunderts Künstler wie Walter Scott das englische Mittelalter oder Richard Wagner die deutsche Vorzeit“.

Es muß nicht betont werden, daß mit dieser an N.P. Lemche illustrierten Position nicht das ganze Spektrum alttestamentlicher Forschung abgedeckt ist³⁰, sie repräsentiert jedoch eine international diskutierte Strömung, die seit langem bestehende Ansätze bisheriger historisch-kritischer Forschung weiterdenkt³¹ und die in der Diskussion kaum marginalisiert werden kann.³² Während G.v. Rad noch eine Theologie neben die mittels historisch-kritischer Methodik erarbeiteten Geschichtsrekonstruktion gestellt hat, ist mit den negativen Wertungen der biblischen Texte hier dazu die Möglichkeit verschlossen. Was bleibt ist Religionsgeschichte. Th.L. Thompson, mit dem zusammen sich Lemche selbst den Titel Gründer der 'Kopenhagener Schule' verleiht³³, hält die traditionelle historisch-kritische Forschung, die sich noch an biblische Vorgaben anlehne, für die Paraphrase einer Fiktion: „Sie ist tot, und wir sollten sie in Anstand und Respekt begraben“, denn sie vertritt „keineswegs eine historische Position, sondern die tendenziöse Rekonstruktion einer fiktiven Vergangenheit, die fundamentalistischen Absichten dient“.³⁴

Während Thompson und Lemche meinen, sowohl den biblischen Büchern wie der zeitgenössischen Forschung, auf der sie aufbauen, vorwerfen zu können, lediglich Fiktionen nachzuhängen, weil sie durch biblischen Vorgaben befangen seien, wird kurioserweise die Scurrilität und das Grotleske des eigenen Anspruchs

30 Kritisch zu N.P. Lemche u.a.: Horst Seebass, „Dialog über Israels Anfänge: Zum Evolutionsmodell von N.P. Lemche“, *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*. FS H.-D. Preuß, hg. J. Hausmann u. H.-J. Zobel. Stuttgart 1992, 11-19.; Siegfried Herrmann, „Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle: Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem“, *Sola Scriptura: Das reformatorische Schriftprinzip in einer säkularen Welt*, hg. H.H. Schmidt u. J. Mehlhausen. Gütersloh 1992, 156-165; ders. „Observations on some recent Hypotheses pertaining to Early Israelite History“, *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence*. FS B. Uffenheimer, hg. H. Graf Reventlow u. Y. Hoffmann. JSOT.S 137. Sheffield 1992, 105-116.

31 Vgl. neben den genannten auch Gösta W. Ahlström, *History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest*. JSOT.S 146. Sheffield 1993; Diana Vikander Edelman, Hg., *The Fabric of History: Text, Artifact, and Israel's Past*. JSOT.S 27. Sheffield 1991. Auch R. Albertz, O. Kaiser u.a. gehen von einem vorexilischen Polytheismus in Israel aus, vgl. zusammenfassend. W. Dietrich, „Wer Gott ist und was er will: Neue Theologien des AT“, *EvTh* 56 (1996) 258-285.; Manfred Weippert, „Synkretismus und Monotheismus: Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel“, *Kultur und Konflikt*, hg. Jan Assmann u. Dietrich Hauth. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, 143-179.

32 N.P. Lemche bestreitet u.a. den Eröffnungsband der auf 12 Bände angelegten Biblischen Enzyklopädie: N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.* Stuttgart: Kohlhammer 1996. Da diese Reihe vergleichsweise erschwinglich angeboten ist, wird sie auch Verbreitung finden.

33 N.P. Lemche 1995, 83.

34 Thomas L. Thompson, „Das Alte Testament als theologische Disziplin“, *JBTh* 10 (1995), 157; Gemeint sind Ansätze wie der von R. Alteltz u.a.

übersehen, selber gute historische Arbeit zu bieten.³⁵ Dabei kommt die vertretene Skizze ohne jegliche ernsthafte Verifikation durch Quellen aus. Der Ansatz entledigt sich der in den biblischen Büchern vorliegenden Hauptquelle, weil unstimmig mit der eigenen Rekonstruktion, um dann das daraus entstehende Daten- und Informationsvakuum ohne Zögern mit der Unterstellung des genauen Gegenteiles von dem anzufüllen, was die fast einzigen Quellentexte ausdrücklich gesagt haben, wobei für das Ergebnis solchen Vorgehens historische Objektivität beansprucht wird. Zur Dekoration des Bildes bedient er sich willkürlich und selektiv aus dem gesamten Datenmaterial der Altorientalistik, um daraus kollagenartig eine Skizze zusammenzulegen, von der aus sich die vorgenannten Urteile alle legitimieren lassen sollen. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß das, was Lemche sich für die Kenntnis der frühen Propheten zugesteht, daß „since we in reality know nothing“³⁶, auch als Voraussetzung für einen nicht unwesentlichen Teil seiner anderen Arbeit als zutreffend angesehen werden könnte. Ironisch sprach N. Lohfink von einem „Absturz der Historie bei Kopenhagen“³⁷, was jedoch andere kaum davon abhalten wird, seine Thesen zum Verhältnis von Gott und den Göttern nicht nur zu diskutieren, sondern bei Interesse auch für theologische, kirchenpolitische oder andere Anliegen als eine oder gar die wissenschaftliche Position zu instrumentalisieren.

1.3. Religionsgeschichte statt Theologie? - Nicht nur ein Fächerpoker

Um die Spannung von Wahrheit und Wirklichkeit ging es auch in einem Vortrag von Rainer Albertz auf der Internationalen Konferenz der „Society of Biblical Literature“ 1993 in Münster mit dem Titel „Religionsgeschichte Israels statt einer Theologie des Alten Testaments“. Albertz plädierte darin dafür, die Formulierung einer Theologie des Alten Testaments aufzugeben und sich statt dessen auf die Beschreibung der Religionsgeschichte Israels zu beschränken³⁸. Das bereits bei G.v.Rad beobachtete Nebeneinander von Theologie und theologisch-

35 N.P. Lemche, 1994, 59: „Es ist m.E. problematisch geworden, weiterhin von einer *israelitischen* Religion im üblichen Sinne des Wortes zu reden. Von den vielen möglichen Argumenten zugunsten dieser Behauptung gedenke ich hier nur einige vorzubringen. Ich wähle dabei bewußt die Sicht des Historikers und nicht die des Religionshistorikers, weil damit die Fragestellungen klarer werden“.

36 N.P. Lemche 1988, 243.

37 Vgl. N. Lohfink, „Fächerpoker und Theologie“, *JBTh* 10 (1995) 205-230 zu der skizzierten Position der sog. Kopenhagener Schule: Synchrones Lesen der Bibel sei „mehr als ein Schleudersitz, mit dem der Alttestamentler oder die Alttestamentlerin sich dann noch auf den festen Boden eines Broterwerbs retten könnte, wenn die Historie bei Kopenhagen abstürzt.“ (215)

38 Rainer Albertz, „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung“, *JBTh* 10 (1995), 3-24; „Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance? Abschließende Stellungnahme in Leuven“, *JBTh* 10 (1995) 177-187. Das Jahrbuch dokumentiert das Symposium der SBL-Tagung 1994 in Leuven.

wissenschaftlicher Historie wird hier als unversöhnliche Diastase empfunden. Da die bisherigen Theologien sich alle wesentlich unterschieden, sei deutlich, daß sie ein derart hohes Maß an subjektiven Überzeugungen einbrächten, daß legitimerweise von einer wissenschaftlichen Disziplin nur bedingt die Rede sein könne. Die Situation sei außerdem von einer „verblüffende(n) Gesprächsunfähigkeit zwischen den verschiedenen Entwürfen“³⁹ gekennzeichnet, was darauf hindeute, „daß in die Theologie des Alten Testaments so viele hermeneutische und dogmatische Vorentscheidungen eingehen, daß sie nicht mehr kontrovers diskutierbar sind.“⁴⁰ Albertz fordert deshalb, die traditionellerweise im Rahmen der Theologie behandelten Themen gleich religionsgeschichtlich und damit wissenschaftlich aufzuarbeiten. Hatte man bisher die Theologie des Alten Testaments als Krone und Zusammenfassung der gesamten übrigen Arbeit am Alten Testament ansehen können, so könne davon nicht mehr die Rede sein. Dies sei besser im Rahmen einer Religionsgeschichte Israels zu leisten, da man sich hier auf wissenschaftlich abgesicherte Ergebnisse stützen könne. Albertz vermutet, „daß die alttestamentliche bzw. biblische Theologie auf einige von uns vor allem deswegen weiterhin eine Faszination ausübt, weil sie als wohlfeiles Immunisierungsmittel gegen eine noch so radikale historische Kritik eingesetzt werden kann“⁴¹. Der mit dieser „Immunisierung der Biblischen Theologie gegenüber der Geschichte“⁴² zu bezahlende Preis sei jedoch hoch, insofern mit dem damit gegebenen Verlust eines geschichtlichen Interpretationskontextes eine wichtige Kontrollinstanz für die Auslegung verlorengelange.

Die Anregung stieß auf Resonanz und führte zu einem Symposium auf der nächsten internationalen SBL-Tagung 1994 in Leuven⁴³. Während N.P. Lemche eine Theologie des Alten Testaments grundsätzlich als Irrweg versteht und Th.L. Thompson die Religionsgeschichte Israels von R. Albertz⁴⁴ in der Abkehr vom biblischen Text nicht weit genug ging⁴⁵ bezeichnete Frank Crüsemann den Vorschlag als eine falsche Alternative⁴⁶. Wenn auch vieles im Alten Testament als einem Geschichtsbuch nur in geschichtlicher Form darzustellen sei, gebe es bei einem Verzicht auf die Ausarbeitung der Theologie gleichfalls erhebliche Verlu-

39 R. Albertz 1995, 6.

40 R. Albertz 1995, 7.

41 R. Albertz 1995, 178.

42 R. Albertz 1995, 179.

43 Bernd Janowski u. Norbert Lohfink, Hg., *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* JBTh 10. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1995.

44 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*. 2 Bd. GAT 8/1-2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1992.

45 N.P. Lemche, „Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt“, *JBTh* 10 (1995), 79-92; Thomas L. Thompson, „Das Alte Testament als theologische Disziplin“, *JBTh* 10 (1995), 158-173.

46 Frank Crüsemann, „Religionsgeschichte oder Theologie: Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative“, *JBTh* 10 (1995) 69-77

ste. Crüsemann denkt dabei an die Wahrnehmung der kanonischen Botschaft der einzelnen Bücher, an vertikale Linien von in den verschiedenen Phasen der Geschichte wiederkehrenden Themen wie auch an die Lektüre der Bibel aus heutigen Kontexten heraus. Gleichzeitig problematisiert er den vertretenen Anspruch der Wissenschaftlichkeit von Geschichtsschreibung. Obwohl Albertz „klar sehe, daß das alte Ideal einer ‚abgeklärte(n) Objektivität‘ aus unabweisbaren hermeneutischen Einsichten unerreichbar bleibt“, verspreche „er sich aber dennoch ein größeres Maß an Objektivierbarkeit“⁴⁷. Gegen diese Hoffnung Albertz möchte Crüsemann mit Verweis auf Gadamer⁴⁸ festhalten, daß es auch bei einer Beschreibung der Geschichte „unabweisbar unsere, also heutige Perspektiven und Fragen sind, die eine solche Darstellung konstituieren“⁴⁹. Dies gelte hier wie für die Formulierung von bekenntnisthaften und dogmatischen Aussagen. Solche Einsichten „in unaufgebbare hermeneutische Grundgegebenheiten relativieren nun beides, die Hoffnungen auf größere Objektivität in einer Religionsgeschichte des Alten Testaments und die Ängste vor einem normativen Druck auf alles, was ‚Theologie‘ heißt“⁵⁰ wie Crüsemann sie bei Albertz zu erkennen meint. Er folgert daraus, daß die von Albertz verfochtene Alternative die Probleme nicht mindere, sondern nur umschichte: „Die Grundprobleme historischen Verstehens der religiösen und theologischen Inhalte der Texte im Zusammenhang damaliger Konstellationen und Konflikte gelten für beides gleichermaßen, für eine Religionsgeschichte wie für eine Theologie des Alten Testaments. Auf diesem Feld kann keine grundsätzliche Überlegenheit einer der beiden Möglichkeiten behauptet werden“⁵¹.

Die von Albertz als schwierig empfundene Situation bezüglich der Theologie des Alten Testaments als einer stark subjektiv geprägten Disziplin, die „eine innerfachliche Konsensbildung und außerfachliche Repräsentanz nur schwer leisten kann“⁵², ist mit diesen hermeneutischen Einsichten Crüsemanns in derselben Weise auch für die von ihm favorisierte religionsgeschichtliche Darstellung geltend zu machen. Die Vorstellung einer größeren Objektivität ist damit als nicht gedeckter Anspruch gewertet.

Ähnlich setzt auch die kritische Anfrage von Rolf Rendtorff an⁵³. Für ihn habe weder die Theologie noch die Darstellung der Religionsgeschichte die von Albertz gewünschte zusammenfassende Funktion, beide Aufgaben gehen vielmehr

47 F. Crüsemann, ebd. 72

48 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen ²1965.

49 F. Crüsemann, ebd. 73.

50 F. Crüsemann, ebd. 74.

51 F. Crüsemann, ebd. 74.

52 R. Albertz 1995, 7.

53 R. Rendtorff, „Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments“, JBTh 10 (1995), 35-44.

unterschiedlichen Fragestellungen nach. Mit Verweis auf die Unterschiede allein zwischen den Entwürfen von N.P. Lemche und R. Albertz selbst deutet er die Schwierigkeiten solcher Rekonstruktionen an, bei denen allzu vieles im Bereich des Hypothetischen, wenn nicht gar der Spekulation bleiben müsse. Die dramatischen Veränderungen in den Datierungsfragen innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft in den letzten zwei Jahrzehnten habe Entwürfe hervorgebracht, die „geradezu weltweit voneinander entfernt zu sein“ scheinen. Ohne die Notwendigkeit und den Wert der Religionsgeschichte zu verkennen, ergeben sich für ihn „Schwierigkeiten, angesichts der gegenwärtigen Situation der alttestamentlichen Wissenschaft das Vertrauen in die Kontrollierbarkeit der ‘historischen Methode’ allzu hoch zu veranschlagen“.⁵⁴ Die Fragestellung der Religionsgeschichte sei grundsätzlich diachron, sie rekonstruiere Vorstadien des jetzigen Textes, die sich nur durch die Analyse mit etablierten wissenschaftlichen Methoden erschließen lassen. Diese Textstadien existieren jedoch nur „sozusagen in den Laboratorien der Exegeten“.⁵⁵

Sind solche Einsichten für evangelikale Theologie bei einem systematisch-theologisch anderen Zugang zur Bibel schon länger präsent gewesen,⁵⁶ so kann ihrer Akzeptanz im theologischen Diskurs als Chance begriffen werden.⁵⁷ Ihr volles Gewicht kann auch zur Entzauberung der beanspruchten Wissenschaftlichkeit in den Darstellungen der Religionsgeschichte Israels eingebracht werden, die eine weitestgehende Abhängigkeit des Glaubens Israels von den Religionsmustern der kanaänischen Umwelt in Umkehrung der biblischen Darstellung fordern. Die fällige Einsicht in die Relativität von Objektivitätsansprüchen hätte Auswirkungen auch für die Darstellung der Frage nach Gott und den Göttern. Wie abhängig auch die Rekonstruktion der Religionsgeschichte von „hermeneutischen und dogmatischen Vorentscheidungen“, von „Geschmacks- und Glaubensfragen“⁵⁸ auch in der Wertung archäologischer Evidenz ist, soll an einem Beispiel veranschaulicht werden.

54 R. Rendtorff, ebd. 36.

55 R. Rendtorff, ebd. 37.

56 Vgl. u.v.a. den Verweis auf Gadamer bei Armin Sierszyn, *Die Bibel im Griff: Historisch-kritische Denkweise und biblische Theologie*. Wuppertal: Brockhaus 1978, oder auch die Forderung größerer Bescheidenheit und Selbstkritik gegenüber Objektivitätsansprüchen in der Pentateuchforschung: Samuel Külling, „Was lehren uns 250 Jahre Quellenforschung in den Mosebüchern, 1711-1961“, *Bibel und Gemeinde* 62 (1962) 166-175; Kenneth A. Kitchen, *Pentateuchal Criticism and Interpretation*. Leicester: IVP 1966.

57 Vgl. auch Ralf Albrecht, „Pentateuchkritik im Umbruch“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. G. Maier. Wuppertal: TVG-Brockhaus 1996, 61-79; J. Gordon McConville, „The Pentateuch Today“, *Themelios* 8/3 (1983) 5-11.

58 So Albertz zur Theologie des AT: R. Albertz 1995, 7.

1.4. JHWH und seine Ascherah? - Die Brille entscheidet, was man sieht

Fällt der Blick auf die Religionsgeschichte, dann bilden insbesondere bei einer skeptischen Betrachtung der biblischen Texte die archäologischen Daten eine wegen ihrer material-konkreten Form oft als objektiv eingeschätzte wichtige Informationsquelle. Dies kann ein Fehlschluß sein. Eine starke Resonanz fand die Publikation einer Graffiti-Inschrift im nördlichen Sinai⁵⁹, die auf eine in Partnerschaft mit Jahwe stehende weibliche Gottheit hinzuweisen scheint⁶⁰. Es handelt sich bei dem Text, der ins 8. Jahrhundert datiert wird, inhaltlich um einen Segenswunsch, der meist übersetzt wird als „Ich segne dich von Jahwe von Samaria und seiner Aschera“⁶¹. Eine ähnliche Aussage findet sich in einer Grabinschrift in Khirbet el-Qom⁶² aus derselben Zeit, die meist wiedergegeben wird als: „Gesegnet sei Urijahu von Jahwe, und Mazarjahu von Ascherata“⁶³. Beide Texte werden als Indiz dafür diskutiert, daß es in Israel eine Religiosität gab, in der Jahwe wie die meisten kanaanäischen Götter zusammen mit einer göttlichen Partnerin verehrt wurde⁶⁴.

Daß bei der Interpretation solcher Befunde eine Fülle von Faktoren zu berücksichtigen sind, bei denen subjektive Erwartungen und Wertungen einfließen, ist evident, insbesondere bei der starken Relevanz für theologische Fragestellungen. Der archäologische Kontext der Funde, die zutreffende epigraphische und philologische Wahrnehmung, sowie die Auswertung und Interpretation der Daten werden mit unterschiedlichen Resultaten diskutiert. Während die einen in dem Wort Aschera, Aschirta od. Ascherata eine gleichnamige kanaanäische Göttin sehen, erkennen andere darin einen Kultgegenstand entweder der Göttin oder der Jahwe-

- 59 Ze'ev Meshel, *Kuntillet 'Ajrūd: A Religious Center from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai*. Israel Museum Catalogue 175. Jerusalem: Israel Museum 1978; ders. „Did Yahweh Have a Consort? The New Religious Inscription from the Sinai“, *Biblical Archeology Review* 5/2 (1979) 24-35; ders. „Two Aspects in the Excavation of Kuntillet 'Ajrūd, Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte“, hg. W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg, CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 99-104.
- 60 Zur Diskussion vgl. Richard Hess, „Yahweh and His Ascherah? Religious Pluralism in the Old Testament World“, *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*, hg. Andrew D. Clarke u. Bruce W. Winter. Grand Rapids, MI: Baker²1993, 13-42
- 61 Nach R. Hess, ebd. 20.
- 62 W.G. Dever, „Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el Kom“, *HUCA* 40-41 (1969) 139-204.
- 63 Nach R. Hess, ²1993, 32.
- 64 Vgl. u.a. John Day, „Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg. W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg, CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 181-196

verehrung, wieder andere verstehen das Wort im Sinne des Parallelismus als eine hypostatische Form von Jahwe selbst.⁶⁵

Abgesehen von den Schwierigkeiten einer zutreffenden sachlich-inhaltlichen Wahrnehmung des Fundes, bleibt die Frage, wie er in ein Bild der Geschichte Israels einzuordnen ist. Wenn ein solcher Text die parallele Verehrung einer weiblichen Gottheit neben Jahwe dokumentieren sollte, was angesichts der Diskussion durchaus nicht als über alle Zweifel erhaben gelten kann, bleibt seine Interpretation für die religiösen Verhältnisse in Israel in hohem Maße abhängig von der Vorstellung, die der betreffende Forscher einbringt. Folgt man dem in den Geschichtsbüchern der Bibel dargestellten Bild, dann wäre darin ein archäologisches Realienbeispiel für die apostatische Religiosität zu erkennen, die von den Propheten und Reformkönigen bekämpft wurde. Die Baalisierung des Jahwe-Glaubens wird als seit der Richterzeit bis zum Exil in Israel durchlaufend präsent beschrieben⁶⁶, und als ursächlich für das Gerichtshandeln Jahwes genannt. Nur wenn man sich von diesen Vorgaben gelöst hat, läßt sich darin der Jahwismus als eine Variante der aus der Umwelt Israels bekannten kanaänischen Religiosität sehen, die erst im Laufe der Zeit monotheistische Züge angenommen habe. Daß solche Auswertung der Befunde für die Religionsgeschichte Israels nicht in den archäologischen Daten selbst liegen, sondern von bereits bestehenden Vorentscheidungen bestimmt ist, kann kaum strittig sein.

Daß die archäologischen Daten nicht nur in diesem Fall sehr gut mit den Angaben in den biblischen Büchern zusammenpassen, mag ein zweites Beispiel verdeutlichen. Für das Bild der Religiosität in der Zeit der Könige Israels hat der Altorientalist Allan Millard darauf aufmerksam gemacht,⁶⁷ daß sich bei den theophoren Elementen in den Namen der hebräischen Texte im Vergleich mit der Namensgebung in anderen altorientalischen Kulturen ein nicht uninteressanter Unterschied ergibt. Die Häufung von sog. JHWH-haltigen Namen ist gegenüber der Nennung der Hauptgötter in den Namen anderer Völker im vorderen Orient signifikant. Dies lasse darauf schließen, „daß die Anbetung Jahwes in Israel im Denken der Menschen einen weit wichtigeren Platz eingenommen habe als die Anbetung des Nationalgottes in Assyrien und wahrscheinlich auch unter den transjordanischen Nachbarn Israels“. A. Millard bezieht sich auf eine Studie von

65 P.K. McCarter, „Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data“, *Ancient Israelite Religion*, FS F.M. Cross, hg. P.D. Miller u.a. Philadelphia: Fortress 1987, 137-155, ohne dabei die Existenz einer kanaänischen Göttin Ascherah zu leugnen.

66 Vgl. u.a. Ri 2,2f.11ff; 1Sam 7,3f; 12,10f.21; 2Kön 17,7ff; 23,4-20; vgl. auch Jer 44,18; 7,17f.

67 A. Millard, „Die Geschichte Israels auf dem Hintergrund der Religionsgeschichte des alten Vorderen Orients“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. G. Maier. Wuppertal/Gießen: TVG-Brockhaus/Brunnen 1996, 25-42.

Jeffrey Tigay⁶⁸, der angesichts des hohen Prozentsatzes offenkundig orthodoxer Namen in Israel die Schlußfolgerung zog, „daß die Verurteilung weitverbreiteter Apostasie im Alten Testament theologische Übertreibungen seien.“⁶⁹ A. Millard folgt Tigay in dieser Interpretation nicht, s.E. wäre bei dem Befund eher davon auszugehen, daß „die Namen die Ehrbarkeit der Mehrzahl der Israeliten widerspiegeln, die ihren Nationalgott als Oberhaupt anerkannten, aber trotzdem andere Gottheiten neben Jahwe anbeten konnten - Gottheiten, die weniger strenge Anforderungen an sie stellten und die ihnen vielleicht weniger unnahbar erschienen.“⁷⁰ Dies würde der Art des Abfalls von Jahwe entsprechen, wie er von den Propheten verurteilt wird. Die erarbeiteten Daten und der biblische Befund ergänzen sich zu einem einheitlichen Bild.

Wie Siegfried Herrmann⁷¹ macht auch Allan Millard darauf aufmerksam, daß da, wo antike Texte Personen und Ereignisse erwähnen, die auch in der Bibel vorkommen, die Zeugen übereinstimmen oder einander ergänzen, wenn die jeweils unterschiedliche Aussage Tendenz berücksichtigt wird. Er folgert daraus eine positive Grundhaltung zu den materialen Angaben der Bibel als sachgemäß: „Wenn wir die Bibel auf dem Hintergrund der altorientalischen Religionsgeschichte lesen, zeigt es sich, daß ihr Zeugnis mit dem uns heute zur Verfügung stehenden Wissen - aus antiken Texten und materiellen Überresten, die in den hundert oder mehr Jahren entdeckt wurden - gut übereinstimmt.“⁷² Die Abwertung des Alten Testaments als historischer Quelle, auch für die Darstellung der Religion Israels, erweist sich damit zu einem hohen Anteil als von hermeneutischen Vorentscheidungen bzw. subjektiv, nicht selten biographisch begründeten Interessen mitgesteuert. Dies zu erkennen, könnte dazu befreien, die Aussagen der Bibel selber bewußter ernst zu nehmen. Ohne erkenntnisleitende Interessen, wird es kaum eine Bearbeitung geben können, welcher Art sie sind, präjudiziert auch die Antworten, die man bekommt.

68 Jeffrey Tigay, *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions*. Atlanta: Scholars 1986.

69 A. Millard 1996, 39.

70 A. Millard 1996, 39.

71 Siegfried Herrmann, „Die Abwertung des Alten Testaments als Geschichtsquelle: Bemerkungen zu einem geistesgeschichtlichen Problem“, *Sola Scriptura: Das reformatorische Schriftprinzip in einer säkularen Welt*, hg. H.H. Schmidt u. J. Mehlhausen. Gütersloh 1992, 156-165; ders. „Observations on Some Recent Hypotheses Pertaining to Early Israelite History“, *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence*. FS B. Uffenheimer, hg. H. Graf Reventlow u. Y. Hoffmann. JSOT.S 137. Sheffield 1992, 105-116.

72 A. Millard 1996, 42.

2. Gott und die Götter - kanonisch-theologische Aspekte

Gerade angesichts einer zu erwartenden Konkurrenz der großen religiösen Strömungen könnte ein neues Hören auf die Botschaft des AT eine Hilfe darstellen⁷³. Hier wird der Weg eines Volkes gezeigt, das Gott gerufen und berufen hat, inmitten einer multireligiösen Umwelt als sein Volk einen spezifischen Charakter zu bewahren. In der Begegnung mit den anderen Kulturen hat auch der Konfrontation ihren festen Platz.

Mit dem Begriff kanonischer Theologie wird der Akzent auf den vorhandenen Text und die inhaltliche und theologische Zusammengehörigkeit der verschiedenen Bücher des AT gelegt. Außerdem bleibt als Raum der Rezeption die diesem Kanon verpflichtete Gemeinde im Bewußtsein. Wenn der Begriff auch als Ausdruck eines generellen Verzichtes auf historische Verankerung der biblischen Texte verstanden werden kann⁷⁴, so ist für die folgenden Überlegungen nicht von dem Gegensatz, sondern von einer Korrespondenz historischer und theologischer Wahrheit ausgegangen, die als charakteristisch für die Art biblischer Historiographie angesehen wird.⁷⁵ Ein unter dem Blickwinkel göttlichen Eingreifens dargestelltes Kriegsgeschehen ist deswegen nicht automatisch ahistorisch,⁷⁶ vielmehr ist die Darstellung des Handelns Gottes in den biblischen Texten eingebettet in den Lauf der Geschichte. Wohl niemand würde den unter dem Titel *Du hast mich heimgesucht bei Nacht* von Helmut Gollwitzer u.a. herausgegebenen Aufzeichnungen von Texten aus der Zeit 1933-1945 den darin angegebenen historischen Hintergrund als fiktiv unterstellen, weil es sich um Glaubenszeugnisse handelt.⁷⁷ Entsprechend kann nicht überzeugen, wenn dies von den in den biblischen Tex-

73 Vgl. Samuel P. Huntington, *Kampf der Kulturen*. München: Europaverlag 1995.

74 Vgl. vor allem B.S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*. Philadelphia 1970; Ders., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM 1979; Ders., *Old Testament Theology in Canonical Context*, London: SCM 1985; Ders., *Biblical Theology of the Old and New Testament*, London: SCM 1992; zur Kritik u.a. Eckhard Schnabel "Die Entwürfe von B.S. Childs und H. Gese bezüglich des Kanons", *Der Kanon der Bibel*, hg. Gerhard Maier, Gießen/Wuppertal: TVG-Brunnen/Brockhaus 1990, 102-152.

75 Zur spezifischen Hermeneutik biblischer Historiographie vgl. Allan R. Millard u. James K. Hoffmeier u. David W. Baker, Hg., *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1994, insbesondere: Edwin Yamauchi, „The Current State of Old Testament Historiography“ (1-36) u. Allan R. Millard, „Story, History, and Theology“ (37-64); J. Gordon McConville, „History, Criticism and Biblical Theology“, *Issues in Faith and History*, hg. Nigel M. de S. Cameron. SBET.S 3. Edinburgh: Rutherford House 1989, 68-86; Herbert H. Klement, „Die neueren literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des AT“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. Gerhard Maier. Wuppertal/Gießen: TVG-Brockhaus/Brunnen 1996, 81-101.

76 So etwa James Barr, „Story and History in Biblical Theology“, *Journal of Religion* 56 (1976) 7.

77 H. Gollwitzer u. K. Kuhn u. R. Schneider, Hg., *Du hast mich heimgesucht bei Nacht*. München: Chr. Kaiser 1956.

ten berichteten historischen Zusammenhängen angenommen wird, weil sie unter dem Vorzeichen von Israels Gotteserfahrung berichtet und davon nicht zu trennen sind.⁷⁸

Die Universalität Gottes des Schöpfers und sog. monotheistische Aussagen werden im Rahmen einer kanonischen Theologie als Anfangsaussage vor alle weiteren Überlegungen zu stellen sein.⁷⁹ Dem Schöpfungsuniversalismus und der Geschichtssouveränität Gottes im Alten Testament ist nichts vergleichbar. Das mit dem Begriff 'Heilsgeschichte' genannte Geschehen umgreift alle Geschichte und Geschichten. Ihm unterliegen die Geschehnisse der Völker⁸⁰, der Weltherrscher auf dem Thron Babylons, Nebukadnezar, kann als Gottes Knecht bezeichnet werden (Jer 25,9; 43,10), der Perserkönig Kyros als JHWHs Hirte und Gesalbter (משיח). Für keinen Gott irgendeines Volkes oder einer Weltmacht gibt es im AT auch nur den Ansatz einer Anerkennung neben JHWH, dem Gott Israels:

אֲנִי יְהוָה וְאֵין עֹד אֱלֹהִים „Ich bin JHWH, und außer mir ist kein Gott“ (Jes 45,21b). Ein Raum oder eine Zeit jenseits seiner Herrschaft sind nicht denkbar⁸¹.

Im Psalmgebet wird es doxologisch ausgesprochen:

„Herr, du bist unsere Zuflucht für und für (בְּדֶרֶךְ יְרֵךְ).“

Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurden, bist du Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit... (מְעוֹלָם עַד-עוֹלָם).“ (Ps 90,1-2).

Vergangenheit und Zukunft, Jenseits und Diesseits, Osten und Westen, Morgen und Abend werden als erfüllt von Gottes Gegenwart gepriesen:

HERR, ... wohin soll ich fliehen vor deinem Angesicht?

Führe ich gen *Himmel*, so bist du da;

bettete ich mich *bei den Toten*, siehe, so bist du auch da.

78 Vgl. Allan R. Millard, „Israelite and Aramean History in Light of Inscriptions“, *TynB* 41 (1990) 275: „Comparing the Aramaic monuments with records of Israel's history seems to indicate that both describe the same sort of politics and similar attitudes to events... With those, and other, ancient texts available, it is, surely, unscientific and very subjective to treat the Hebrew records from the start as if they are totally different creations“.

79 Vgl. Rolf Rendtorff, „Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments“, *JBTh* 10 (1995), 35-44.

80 Vgl. die Fremdvölkerprophetie u.a. Jes 13-23; 46-47; Jer 46-51; Hes 25-32.35; Am 1; Nah 1-3; Zef 2.

81 Vgl. Horst W. Beck, *Biblische Universalität und Wissenschaft: Interdisziplinäre Theologie im Horizont Trinitarischer Schöpfungslehre*. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie 21994; ders. „Der ur- und endgeschichtliche Universalismus der Schrift als hermeneutischer Schlüssel für eine gesamtbiblische Theologie“, *Schritte über Grenzen zwischen Technik und Theologie: Teil II - Schöpfung und Vollendung - Perspektiven einer Theologie der Natur*, hg. ders. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler 1979, 196-212; Bernhard Kaiser, *Schöpfung: eine Grundkategorie in der Theologie Martin Luthers*. 20 S. Rimbach-Zotzenbach: Gemeindehilfsbund 1995.

Nähme ich Flügel der *Morgenröte* (Osten) und bliebe am *äußersten Meer* (Westen), so würde auch dort deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten. (Ps 139,7-12)

Die These, daß solche Aussagen der Universalität JHWHs als Indiz für eine sehr späte Abfassung oder Redaktion anzusehen seien, kann nicht überzeugen⁸². Als klassisches Beispiel für monotheistische Tendenzen gilt die Amarnazeit in Ägypten, als es unter dem Pharaon Echnaton zu einer henotheistischen Verehrung des Gottes Aton kam. Diese Phase der ägyptischen Geschichte ist aus mehrfachen Gründen hochbedeutsam, nicht nur wegen der für das Verständnis der Umwelt Israels bedeutsamen El-Armarna-Briefe. Nach einer die statistischen Angaben in 1Kön 6,1 und Ri 11,26 ernstnehmenden chronologischen Ansetzung des Exodus fällt die Mosezeit unmittelbar vor die Amarnazeit, der biblische Auszug aus Ägypten wäre dann als der monotheistischen Religionsrevolution Echnatons unmittelbar vorausgehend zu begreifen. Aber selbst bei einer sich von den biblischen Vorgaben lösenden Ansetzung bleibt die Mosezeit in relativer zeitlicher Nähe zur Echnatonzeit. Ein Abhängigkeitsverhältnis der beiden Monotheismen läßt sich nicht bestimmen. Da das Phänomen der Amarnazeit den Ägyptologen bis heute immer noch eine Menge Rätsel aufgibt, weil es als für ägyptisches Denken und Empfinden außerordentlich untypisch empfunden wird, bleibt die Möglichkeit einer gewissen Faszination bei dem Pharaon, in dessen Zeitalter die Exodusgeschehen anzusetzen sind, nicht von der Hand zu weisen. Auf alle Fälle zeigt sich in der eindeutig henotheistischen Ausrichtung dieser Epoche, daß solches Denken nicht automatisch spät sein muß.⁸³

2.1 *Monotheismus, eine des Inhalts beraubte Chiffre?*

Während in der Diskussion über die Herkunft der monotheistischen Ausformung des israelitischen Glaubens⁸⁴ die Thesen wechselweise von der Annahme einer in

82 Sie ist abhängig von einem spekulativen Entwicklungsschematismus, der in der Abstraktion keinen schädlichen Reduktionismus, sondern einen Ausweis von Fortschritt sieht, den es so nicht gegeben hat.

83 Allan Millard 1996, 25-42: „Wenn es einen monotheistischen Ägypter geben konnte, dann kann es nach den Regeln der Logik auch andere Monotheisten gegeben haben - ein Mose konnte die Anbetung eines einzigen Gottes in seinem Volk, begleitet von passenden kulturellen Handlungen und Festen gefördert haben.“ (41)

84 H.D. Preuß, *Theologie des AT : I. JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*. Stuttgart 1991 spricht von einem religionsgeschichtlichen Unikum (117), zit. nach W. Dietrich, „Wer Gott ist und was er will: Neue Theologien des Alten Testaments“, *EvTh* 56 (1996) 258.; A.H.J. Gunneweg, *biblische Theologie des AT: eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*. Stuttgart: Kohlhammer 1993: Jahwe ist von Anfang an „seinem Wesen nach ein eifernder und eifersüchtiger Gott. Seine frühesten Vertreter haben zwar gewiß nicht einen theoretischen Monotheismus vertreten ... Wohl aber impliziert Jahwes Erscheinen einen faktischen Ausschließlichkeitsanspruch.“ (64).

den Anfängen Israels begründeten Alleinverehrung JHWHs⁸⁵ zu der Vorstellung einer evolutiv zunehmenden Abstraktion zum Monotheismus⁸⁶ schwankte, ist mit den Anfangstexten des Kanons durch Schöpfung und Urgeschichte der Menschheit die Universalität Gottes als Basisaussage vor alle im Fortgang der Bibellektüre erfolgenden Differenzierungen gestellt. Spricht man hierbei von Monotheismus, so darf nicht übersehen werden, daß es sich dabei nicht um einen Begriff aus den biblischen Texten selbst handelt, sondern einen der philosophischen Reflexion über deren Aussagen.⁸⁷ Dabei ist die lebensdicke Sprache von dem Handeln Gottes geronnen zu einer statisch toten, blassen Chiffre, entleert jeglichen konkreten Inhalts. In den Geschichten der Bibel begegnet der Glaube an Gott bei konkreten, namentlich bekannten Menschen mit einem je individuellen Charakter, mit Gemüt und Ängsten, Sehnsüchten, Zuversicht und einem manchmal im Dennoch zur Erfahrung durchgehaltenem Gottvertrauen. Solche Glaube sperrt sich gegen eine Abstraktion. Dies gilt um so mehr, als dadurch die personale Identität des handelnden, redenden und angerufenen Gottes als Zentralinhalt des Glaubens von einem engagiert teilnehmenden, lebendigen und „eifernden“ Gott zu einer totenstarrten Formel verzerrt wird.

Es wäre zu prüfen, inwiefern diese Entleerung von Inhalten im Monotheismusbegriff auch für die aktuelle Redeweise von den drei monotheistischen Religionen als Charakteristikum anzusehen ist. Wenn es die der Konkretion beraubte Abstraktionshülle ist, die die Idee von einer Gleichheit des christlichen Glaubens etwa mit der Gottheit vom Schwarzen Stein in Mekka suggeriert hat, muß dies als irreführend gewertet werden. Dies trifft ganz bestimmt dann zu, wenn der Monotheismusbegriff instrumentalisiert oder ideologisch beschworen wird, um daraus auf eine Beliebigkeit oder Identität der Inhalte zu schließen.

2.2 Urgeschichte: Rückbezug auf Gott als anthropologische Konstante

Geht man den Linien einer Kanonischen Theologie nach, so begegnet im AT eine doppelte Aussage des Verhältnisse der Menschen zu Gott: die Einheit der Men-

85 Vgl. G.v. Rad ⁴1962, 39: „Der Ausschließlichkeitsanspruch des Jahweglaubens hat... von Anfang an kein friedliches Nebeneinanderexistieren der Kulte geduldet. Ein Jahwekultus ohne das erste Gebot ist wirklich nicht vorstellbar“.

86 Vgl. R. Albertz, „Der Ort des Monotheismus in der israelitischen Religionsgeschichte“, *Ein Gott allein?* Hg W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg, CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 77-96.

87 Zurecht problematisiert Fritz Stolz den Begriff Monotheismus als von religionsphilosophischen Konnotationen geprägt, die dem altorientalischen Denken nicht gerecht werden: Fritz Stolz, „Der Monotheismus Israels im Kontext der altorientalischen Religionsgeschichte: Tendenzen neuerer Forschung“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 33-50.

schen im Gegenüber zu Gott dem Schöpfer und die Erwählung eines Volkes zur Gottesnähe in Sonderstellung⁸⁸ - um der anderen Völker willen.⁸⁹ Aufgrund der Einheit der Menschheit in Adam und der Universalität der Gottesebenbildlichkeit ist die Religiosität der Menschen als solche ein Ausdruck der Ausrichtung auf den Schöpfer. Das Phänomen, daß zum Humanum der Rückbezug auf Gott oder Götter gehört (lat. religio) ist von dem Schöpfungszeugnis her als im Zusammenhang mit der Erschaffung im Bild Gottes her verstanden (Gen 1,26; 5,1; 9,6). In der anthropologischen Konstante des Religiösen läßt sich diese Aussage empirisch bestätigt wiederfinden.

Die in der Urgeschichte der Genesis beschriebene Situation ist dadurch charakterisiert, daß die Menschen Gott als Schöpfer kennen. Er ist es, der segnet, aber auch den Mord Kains oder die Bosheit der Menschen auf Erden straft (Gen 4,10ff; 6,5.11f; 9,6). Der Bund Gottes mit Noah hat wie das voraufgehende Sintflutgericht eine universale Dimension (Gen 8,22). Die Menschen fliehen vor Gott als ihrem Richter, sie rufen ihn an um seinen Schutz und Segen (Gen 4,26; 5,22; 6,8f; 9,26f). Daß dieser Gott derselbe ist wie der JHWH Israels, ist für den Leser der Bibel bereits ab Gen 2,4 unzweifelhaft. Andere Götter neben dem Schöpfer sind nicht vorhanden. Das urgeschichtliche Zeugnis von der Universalität des Wissens um Gott als dem Schöpfer ist verbunden mit dem Schmerz der Trennung von Gott. Eine elementare Heimatlosigkeit, Todesverfallenheit und Erlösungssehnsucht bestimmt das Leben der Menschen, aber auch die Gleichgültigkeit Gott gegenüber und der Wille zur Emanzipation von Gott (Gen 11,1ff). In der Skizze der Urgeschichte ist der Hintergrund gegeben, von dem her die Erwählung Abrahams und Israels ihre Bedeutung bekommen.

2.3 Zum Glauben der Patriarchen

In der Texten der Patriarchengeschichte⁹⁰ wird Gott nicht näher erklärt. Seine Kenntnis wird bei dem Leser vorausgesetzt. Der in den Texten beschriebene Glaubensvollzug ist von den mit dem Sinai verbundenen kultischen Gesetzen verschieden. Er kennt u.a. das Gebet, Opfer, Altäre, Beschneidung, Zehntenabgabe, Gelübde, ritueller Reinigung, das Aufrichten von Gedenksteinen. Die Patriarchen opferten meist außerhalb der Städte, einer Priesterschaft bedurfte es dazu nicht. Offensichtlich benutzten sie nicht die kanaänischen Kultstätten, vielmehr errichteten sie an Stätten der Gottesbegegnung eigene Altäre. Gott spricht unmittelbar zu ihnen durch Träume oder Gesichte, nicht durch Vermittlung von Propheten.

88 Vgl. John E. Goldingay u. Christopher J.H. Wright, „'Yahweh Our God, Yahweh One': The Oneness of God in the Old Testament“, *One God, One Lord: Christianity in a World of Religious Pluralism*, hg. Andrew D. Clarke u. Bruce W. Winter, 21993, 43-62.

89 Die Zweckbestimmung der Erwählung wird in zentralen Texten ausgedrückt: Gen 12,3 und Parallelen; Ex 19,5ff.

90 Vgl. Gordon J. Wenham, „The Religion of the Patriarchs“, *Essays on the Patriarchal Narratives*, hg. Allan R. Millard u. Donald J. Wiseman. Leicester: IVP 1980, 157-188.

Die Gottesnamen El, Jahwe, El-Schaddai, El-Eljon, Elohim, Adonai sind so beschrieben, daß sie in der Genesis wie auch sonst durchgängig im AT als attributive Bestimmung ein- und desselben Gottes gebraucht sind. Gordon Wenham diskutiert aufgrund der Notiz von Ex 6,3, daß der JHWH-Name den Patriarchen unbekannt war, die Vorkommen in der Genesis, und hält es für wahrscheinlich, daß sie auf den nachsinaïtischen, jahwistischen Schreiber zurückzuführen seien, wobei der den Patriarchen gebräuchliche Gottesname wohl El gewesen sei.⁹¹ Die Namensgebung nach einer Gotteserfahrung erfolgt nicht mit Jahu/JHWH, sondern mit El (Pniel, Bethel, El-Roi). Da El in den Texten allerdings eher als allgemeiner Begriff für Gott, nicht als Eigenname eines Gottes gebraucht ist, läßt sich eine Beziehung des El der Patriarchen zu dem aus dem kanaanitischen Pantheon bekannten Hochgott El kaum bestimmen. Vielleicht lassen sich beide Formen auf eine gemeinsemitischen Wurzel der Gotteskenntnis zurückführen (vgl. Gen 9,26), wobei mit einer verschieden ausgeprägten Tradierung zu rechnen wäre.

Albrecht Alt hatte gemeint, in den verschiedenen Gottesbezeichnungen jeweils eigenständige Götter sehen zu sollen, und dann dazu eine Entwicklungsgeschichte der synkretistischen Vereinigung von den vielen zu dem einen Gott Israels entworfen.⁹² Als ursprünglich seien solche Götter wie „Schrecken Isaaks“ (Gen 31,42.54) oder „Starker Jakobs“ (Gen 49,24), dann seien Vätergottheiten (Gott meines Vaters NN) verschiedener nomadisierender Stämme (wie Isaak- oder Abrahamstamm) bekannt gewesen. Diese ursprünglich selbständigen Götter seien in einer weiteren Phase teilweise miteinander und dann auch mit bodenständigen kanaanäischen Lokalgottheiten identifiziert worden. Irgendwann, nachdem die beiden Gruppen mit der Israel-Gottheit und der Jakob-Gottheit bereits vereinigt waren, seien die unterschiedlichen Traditionen dann in eine organische Familiengeschichte mit zeitlicher Abfolge sortiert worden. Ein solches spekulatives Modells läßt sich jedoch kaum beweisen noch falsifizieren. Die einzigen Informationen über die Patriarchen liegen in den biblischen Texten vor, die sich gegen eine solche ihnen unterstellte Vorgeschichte nicht wehren können.⁹³ Trotz seines spekulativ-hypothetischen Charakters hat das Modell Alts die wissenschaftliche Diskussion über Jahrzehnte dominiert und gilt einigen bis heute als maßgeblich. Der mit der Aufnahme als wissenschaftlicher Hypothese einhergehende Eindruck von

91 G.J. Wenham 1980, 182f

92 Albrecht Alt, „Der Gott der Väter: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion“, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel Bd. I*, München: Beck 1959, 1-78 [=1929].

93 Kritisch zu A. Alt u.a. F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic; Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard 1973; M. Haran, „The Religion of the Patriarchs“, *ASTI* 4 (1965) 30-55; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition*. New Haven: YUP 1975.

Objektivität nach dem Muster „Es ist nicht bewiesen, aber Tatsache ist...“⁹⁴ verbunden mit dem Verweis auf den oft kurzlebigen und Alternativansätze ausgrenzenden Forscherkonsens kann jedoch einer Wahrheitsfindung kaum dienlich sein. Daß seitens der skizzierten gegenwärtigen Hyperkritik (vgl. 1.2) für einen großen Teil dieser Art von Hypothesenbildung eine fiktionale Qualität konstatiert wird, überrascht nicht, auch wenn die vorgeschlagenen Alternativen kaum als Verbesserung angesehen werden können.⁹⁵ Eher sollte man, befreit von dem wissenschaftlichen Anspruch solcher Hypothesen, zu einer neuen Wahrnehmung der Texte selbst kommen können und damit verbunden auch zu einem neuen Fragen nach der darin beschriebenen historischen Aussage gelangen.⁹⁶

Für die Fragestellung „Gott und die Götter“ erscheint für die Patriarchengeschichten auffällig, daß der Gott, der Abraham berufen hat, als nicht verschieden von dem Gott angesehen wird, dem der König der kanaänischen Stadt Salem als Priester dient. Melchisedek dient El Eljon, der Himmel und Erde geschaffen hat (Gen 14,19). Auch wenn El im kanaänische Pantheon als höchster Gott verehrt wurde, ist der Gebrauch des Namens El-Eljon in der Genesis doch wie im übrigen Alten Testament attributive Bestimmung zu El, dem allgemeine Begriff für Gott anzusehen und als höchster Gott, nicht als Eigennamen verstanden. Was Melchisedek von Gott glaubte, ist außer den biblischen Angaben ohne externe Quellen nicht zugänglich. Es ist jedoch davon auszugehen, daß Melchisedek nicht der einzige Anbeter dieses Gottes war, daß es vielmehr in der kanaänischen Bevölkerung auch andere gab, die ihm ihre Opfer brachten. Der Gott der Abraham be ruft, ist damit nicht verschieden von dem Gott dargestellt, den andere innerhalb der kanaänischen Bevölkerung des Landes anrufen.⁹⁷

Weder die Sünde der nōachitischen Generation noch die Sünde Sodoms und Gommoras wird als falsche Religion beschrieben. Sünde, Bosheit wird vielmehr verdeutlicht an ethischen Kategorien. Auch Joseph kämpft in Ägypten um ethische Reinheit, von einer Götzendienstproblematik ist nicht die Rede. Es ist wahrscheinlich, daß die Zugehörigkeit zu einer ägyptischen Priesterfamilie, mög-

94 Vgl. B.J. Diebner, „'Es ist nicht bewiesen, Tatsache aber ist': Sprachfigur statt Methode in der kritischen Erforschung des Alten Testaments“, *DBAT* 18 (1984) 138-146.

95 Vgl. Herbert H. Klement, „Textrecycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik“, *JETH* 9 (1995) 7-20.

96 Vgl. u.a. Kenneth A. Kitchen, „The Patriarchal Age: Myth or History?“, *BAR* 21 (1995) 48-57.88-95; Rolf Rendtorff, „Welche Folgerungen hat der Wandel in der Pentateuchforschung für unsere Sicht der Geschichte Israels?“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. G. Maier, Wuppertal: TVG-Brockhaus 1996, 43-59; H.H. Klement, „Die neueren literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des AT“, *Israel in Geschichte und Gegenwart*, hg. G. Maier, Wuppertal: TVG-Brockhaus 1996, 81-101; M.J. Selman, „Social Environment of the Patriarchs“, *TynB* 27 (1976) 114-136.

97 Missionstheologisch ausgewertet ist dies in: Don Richardson, *Ewigkeit in ihren Herzen*. Bad Liebenzell: VLM ¹1992 [übersetzt aus *Eternity in their Hearts*. Regal Books 1981]; vgl. Ders. *Friedenskind*, Bad Liebenzell: VLM 1979 (mehrere Auflagen).

cherweise von Rang, ihn dazu befähigte, auch hohe Ämter im Land wahrzunehmen. Wie eine Praxis im Gebrauch des Orakelbechers vorzustellen ist, wird nicht entfaltet (Gen 44,5). Während der Hungersnot werden die Tempel des Landes, die alle den ägyptischen Göttern geweiht waren, geschont. Wenn dies auch verständlich ist, so fällt doch unter der hier verhandelten Fragestellung nach Leben in Nachbarschaft mit religiöser Praxis auf, daß dies in den Texten nicht thematisiert wird.⁹⁸ Daß in dem Geschehen die Geschichtssouveränität JHWHs eindrucksvoll bezeugt ist, der das, was Menschen böse zu tun gedachten, zum Heil wandelt, ist deutlich. JHWH schützt nicht nur die Familie Israels, sondern segnet auch Ägypten (Gen 47,10).

Auch bei dem Auszug aus Ägypten fehlt ein direkter Hinweis auf eine positive oder negative Haltung zu den Göttern Ägyptens. Mose genießt eine Erziehung am ägyptischen Hof, bekommt danach durch Heirat Familienanschluß bei dem midianitischen Priester Jethro. Als auffällig erscheint, daß Jethro anläßlich seines Besuchs nach dem Durchzug durchs Schilfmeer bei den gottesdienstlichen Handlungen als Hoherpriester fungiert (Ex 18,12), Mose, Aaron und die Ältesten des Volkes nehmen an dem Opfermal teil. Die Problematik eines unstatthaften Gottesdienstes durch den midianitischen Priester ist nicht im Blick⁹⁹.

2.4 Bundesvolk und Heiligkeit JHWHs

Dies ändert sich mit der Gesetzgebung beim Bundesschluß am Sinai. Dabei tritt Gott mit diesem Volk in ein spezifisches Bundesverhältnis, der in Ex 19,4-6 so zusammengefaßt ist:

Ihr habt gesehen, was ich mit den Ägyptern getan habe
und wie ich euch getragen habe auf Adlerflügeln und euch zu mir gebracht.
Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen und meinen Bund halten, so sollt ihr
mein Eigentum sein vor allen Völkern; denn die *ganze Erde ist mein*.
Und ihr sollt mir ein Königreich von *Priestern* und ein *heiliges Volk* sein.

Die erwartete Heiligkeit impliziert auch einen Eigentumsanspruch Gottes an sein Volk. Zur ethischen Dimension der Heiligkeit wie sie etwa im Heiligkeitsgesetz Lev 19 u. 25 entfaltet ist,¹⁰⁰ und die kultische Dimension der Heiligkeit, die in dem Gottesdienst verbunden mit der Lade und der Stiftshütte und der aaronitischen Priesterschaft besteht, gehören zusammen. Die hier gegebenen Gesetze verpflichten Israel als Bundespartner auf die alleinige Anbetung des Gottes, der

98 Im Unterschied zur ähnlichen Situation in Babylon im Buch Daniel, in dem JHWH-Treue ein zentrales Thema darstellt.

99 J. Gordon McConville, „Yahweh and the Gods in the Old Testament“, *EuroJTh* 2/2 (1993) 107-117.

100 Vgl. dazu Christopher J.H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Exeter: Paternoster 1990 [= PhD-Diss 1977]; ders. *Living as the People of God: The Relevance of OT ethics*. Leicester: IVP 1990 [=1983].

es aus Ägypten geführt hat. Der Abfall von JHWH, dem Befreier Israels, gilt als schwerste Schuld.

Nun kennt das AT keine philosophisch-abstrakte Argumentation über ein letztes Sein oder höchstes Wesen, es überwiegen Geschichten von dem Erleben und Glauben von Einzelpersonen in narrativer Form. In diesen Texten gibt es eine Fülle von Passagen, in denen Israel der Verehrung anderer Götter als JHWH begegnet. Hier sieht es so aus, als praktizierten die handelnden Personen eher eine Art Henotheismus oder Monolatrie als einen philosophisch reinen Monotheismus. Solche verfeinerte Terminologie hilft zur Klärung der damit verbundenen theologischen und historischen Fragen nur bedingt.¹⁰¹ Die Gotteserfahrung Israels ist aufs engste verbunden mit dem Gebot des Dekalogs, das es dem Bundesvolk untersagt, irgendeiner Macht neben JHWH göttliche Reverenz zuteil werden zu lassen:

Ich bin JHWH, dein Gott, der ich dich aus dem Land Ägypten, aus dem Sklavenhaus herausgeführt habe. Du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Du sollst dir kein Götterbild machen, auch keinerlei Abbild dessen, was oben im Himmel oder was unten auf der Erde oder was in den Wassern unter der Erde ist. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht! Denn ich, JHWH, dein Gott, bin ein eifernder Gott ... (Ex 20,3ff)

Mit diesem Eingangssatz des Dekalogs, der über die Tafeln in der Bundeslade im Zentrum des Kultgeschehens anzusetzen ist, ist die Verehrung einer Gottheit neben JHWH der Bundesbruch schlechthin.

Das Bekenntnis Israels **שמע ישראל יהוה אלהינו יהוה אחד** „Höre Israel, JHWH ist dein Gott, einzig JHWH“ wird zurecht bis heute als Zusammenfassung dieses Glaubens (Dtn 6,4) verstanden. Die Anerkennung einer göttlichen Instanz neben JHWH gilt in allen biblischen Büchern, vor allem im Deuteronomium (Dtn 4,15-19.25.28), den Geschichtsbüchern und bei den Propheten als Abfall von JHWH und damit als Ende der besonderen Bundesbeziehung Gottes zu seinem Volk.¹⁰²

Durch Übertretung dieses Gebotes gibt sich Israel wie bei keinem anderen Vergehen schutzlos seinen Feinden preis. Die Reichsteilung unter Rehabeam wird im Buch Könige auf die Duldung fremder Kulte in Israel durch Salomo zurückgeführt (1Kön 9,6-9;11,9), der Untergang des Nordreichs (2Kön 17,9-18) wie die Zerstörung Jerusalems wird ursächlich auf die Verehrung fremder Götter - am ausgeprägtesten unter dem König Manasse (2Kön 21.10-15) zurückgeführt.

101 J. Gordon McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomistic Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan 1993: „The discussion whether Deuteronomy is monotheistic in the strict sense is arid. The book always thinks of God's oneness in relational terms, that is, in the context of his relation with Israel. It is this God, Yahweh, and not another, who is supreme in the affairs of Israel and of the nations - a point made in dialogue, explicitly and implicitly, with the polytheism of polytheism of Canaan.“ (124).

102 Vgl. J. Gordon McConville 1993: „The God of Deuteronomy is first of all the only God, the one who alone is worthy of his people's allegiance (Dt 6:4)“ (124).

Selbst die Reformation eines Josia (2Kön 23,4-20) konnte das Verhängnis nicht mehr abwenden (2Kön 22,17). Die Duldung fremder Kulte und die pluralistische Verehrung verschiedener Gottheiten im Volk JHWHs wird in allen Texten als vorrangiger Anlaß für ein Gerichtshandeln Gottes an Israel beschrieben.

2.5 Sprachliche Parallelen zu den Mythen der Umwelt

Gelegentlich finden sich begriffliche Anklänge an die Vorstellungswelt der Religionen der Umwelt Israels. Dies dürfte nicht verwundern, wenn man von einem gemeinsamen semitischen Kulturraum mit sprachlicher Verwandtschaft ausgeht.¹⁰³ Nicht bei jedem semantischen Hinweis kann dabei auf Übernahme von vielleicht damit in Zusammenhang stehenden religiösen Konzepten geschlossen werden. So sicher wie das deutsche Wort Freitag etymologisch nicht mit dem Beginn eines freien Wochenendes, sondern mit der altgermanischen Liebesgöttin Frija (vgl. freien als Ausdruck für Liebeswerben) zusammenhängt¹⁰⁴, so wenig hat die Feier des Karfreitags bei Christen trotz Namensgleichheit auch nur den Anflug eines synkretistischen Geschehens, bei der der Göttin auch nur entfernt gedacht würde. So hat auch der Gründonnerstag weder etwas zu tun mit einer grün-ökologischen-Bewegung, noch mit einer Reverenz an den altgermanischen Donnergott Donar, der mit Jupiter gleichgesetzt wurde. Für den semantischen Sinn des Wortes Gründonnerstag o. Karfreitag ist der religiöse Herkunftsbezug vollständig entleert, die Bedeutung ist ausschließlich durch den Gebrauch im neuen Kontext der christlichen Überlieferung bzw. der jeweiligen Texte zu erschließen, trotz der etymologisch unstrittigen Bezüge zu den Gottheiten Frija und Donar. Wenn im alttestamentlichen Hebräisch in ähnlicher Weise Begriffe und Wendungen gebraucht werden, die in anderen altorientalischen Kontexten religiöse Implikationen haben, kann daraus ebenfalls nicht automatisch auf die Kenntnis oder Übernahme dieser Vorstellungen in Israel oder durch die Schreiber der Texte gefolgert werden.

Eine zutreffende Beschreibung der religiösen Vorstellungswelt erweist sich für jemanden, der nicht zu dieser Gruppe gehört, als nicht leicht möglich. Eine Rekonstruktion und Interpretation etwa der magisch-religiösen Phänomene in einer sozial eingegrenzten Gruppe wie z.B. die sibirischen Schamanen ist trotz einer vorher nie gekannten Informationsfülle schwierig, es ist es jedoch aussichtslos, sie aufgrund von Auswertung des Datenmaterials von Nachbarkulturen wie der

103 Vgl. J. Gordon McConville, „Yahweh and the Gods in the Old Testament“, *EuroJTh* 2:2 (1993) 108: „At a certain level it is entirely uncontentious to say that Israel shared ideas with her neighbors. Culturally they occupied the same world. Hebrew is a Semitic language closely akin to that of the Canaanites who lived aslongside Israel. . Israel's rootedness in ist world is unescapable, even as it proclaims the religion of Yahweh which, in important ways, sets it apart from its neighbours“.

104 *Herkunftswörterbuch: Die Etymologie der deutschen Sprache*. Der Grosse Duden 7. Mannheim: Dudenverlag⁴1963.

chinesischen, arabischen oder westeuropäischen Umweltvölker her zu erschließen. Wenn selbst heutige Forschungen solcher und anderer religiöser Vorgänge in einem hohen Maße nur abhängig von der subjektiven Deutung und den weltanschaulichen Vorverständnissen des jeweiligen Forschers möglich sind und Objektivität als kaum möglich erscheint, so ist eine Beschreibung des Glaubens Israels mit seiner unvergleichlichen universalen Wirkungsgeschichte aufgrund der religionsgeschichtlich erhobenen Vorstellungen der Umweltvölker als nicht weniger abenteuerlich einzuschätzen. Arbeiten, bei denen Israel fast selbstverständlich die weitgehende Übernahme solchen Denkens unterstellt wird, müssen sich deshalb auf paradigmatische Befangenheit hinterfragen lassen, auch wenn sie im Pathos der Wissenschaftlichkeit vorgetragen werden. Als Hauptproblematik stellt sich einem solchen Ansatz in den Weg, daß die vorrangige Quelle über den Glauben Israels, die in der Bibel überlieferten Texte, von einer expliziten religiösen Eigenständigkeit und - trotz Anfechtungen und Zeiten der Vergleichen-gültigung - bewußt durchgehaltenen Andersartigkeit des Glaubens Israels zeugen. Ein Nachvollzug dieses Glaubens an den Gott Israels erscheint für sein Verständnis und eine Beschreibung als essentielle Kondition. Die Quellen zur Rekonstruktion der altorientalischen religiösen Vorstellungen der Umwelt Israels liegen ihrerseits lediglich fragmentarisch vor. Inwiefern und, wenn ja, für welche ethnischen oder sozialen Gruppen das, was davon überhaupt verschriftlicht wurde bzw. was davon erhalten und uns zugänglich ist, als repräsentativ angesehen werden kann, läßt sich für sich genommen nur vorsichtig hypothetisch aussagen. Gilt dies für Texte, dann in kaum geringerem Maße für die Interpretationen anderer archäologischer Funde. Dies sollte bei forsch vorgetragenen Übertragungen auf die Glaubenswelt Israels und deren Wertung als einem Ergebnis religionsgeschichtlich-synkretistischer Prozesse zur grundsätzlicher Skepsis Anlaß genug sein.¹⁰⁵

Nun begegnen vor allem in poetischen Texten Vorstellungen, die Parallelen in mythischen Texten haben.¹⁰⁶ Gemeinsamkeit der Sprache und Begrifflichkeit muß jedoch nicht auf Identität der Götter schließen lassen. Wenn z.B. die Größe und Macht Gottes in Form eines Sturmes geschehens ausgedrückt wird mit Blitzen und Donner, dann entsprechen solche Konzepte und Begriffe dem Vorstellungs- und Erfahrungsrahmen der Sprechenden und Angesprochenen Menschen. Daß

105 Als Beispiel für einen m.E. rein in der Phantasie der Forscher stattfindenden Religionsmix vgl. u.a. die Ausführungen von Othmar Keel u. Christoph Uehlinger, „Yahweh und die Sionengottheit von Jerusalem“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg. W. Dietrich u. M.A. Klopfenstein. Freiburg CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 269-306, populärwissenschaftlich verbreitet u.a. von Michael Zick, „Der Mythos vom Heiligen Land“, *Bild der Wissenschaft* 12/1996, 63-77.

106 Vgl. u.a. Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, MA: HUP 1973; John Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: CUP 1985.

Israel mit solchen Naturbildern der Urgewalt wie Erdbeben, Meerestosen, Gewittergetöse, Sturmfluten etc. metaphorisch das transzendente Handeln und Eingreifen seines Gottes zugunsten seines Volkes in derselben Sprache und denselben Metaphern ausdrückt, in der auch die Kraft der kanaänischen Baalim oder des Sturmgottes Hadad beschrieben wird, muß keine synkretistischen Prozesse anzeigen. Solche Erfahrungen sind universale Metaphern für die menschliche Möglichkeiten übersteigende göttliche Allmacht, auch in der Rede Israels von jenseitigem Handeln Gottes. Man könnte sie als konkrete Bildsprache für philosophisch abstrakte All-Eigenschaften ansehen, wobei die Sachgemäßheit solcher Rede von Gott jeweils ihre eigene Problematik enthält.

Als ein Beispiel sei auf die Theophaniebeschreibung 2Sam 22,5-20 in dem großen Dankgebet Davids am Schluß des Samuelbuches verwiesen.¹⁰⁷ Der Psalm besingt die große Not des Beters und die erfahrene Hilfe als Eingreifen JHWHs in naturhaften Metaphern der Urgewalt:

22,5-7	A	Wasserfluten, Totenreich, -stricke, Schreien, Enge, JHWH-Antwort
22,8	B	Erde bebt, Feste des Himmels wankt
22,9	C	Rauch, Feuer, Flammen
22,10	D	JHWH öffnet den Himmel, kommt, Dunkel unter Füßen
22,11a	E	JHWH fährt auf dem Cherub
22,11	E'	JHWH auf den Flügeln des Windes
22,12	D'	Dunkel ist sein Zelt, schwarze Wolken
22,13-15	C'	Feuer, Donner (Stimme) Elyons, Pfeile/Blitze Jahwes
22,16	B'	Meeresboden entblößt wegen des Odems (Wind) Jahwes
22,17-20	A'	Jahwe zog mich aus den Wassern, Weiter Raum: errettet von Feinden

Die Schilderung der Theophanie folgt in der Begrifflichkeit und den Bildmotiven weitverbreiteten altorientalischen Konventionen. Die Mächte, die den Beter mit dem Tod bedrohen, sind Brandungswellen (משברי), Ströme (נהלים) (V 5) und Meeresfluten (מים רבים) (V 17). Es geht um den Sieg Jahwes über die Wassergewalt des Meeres,¹⁰⁸ deren Boden entblößt wird (V 16). Mit den Waffen Donner und Blitz gerüstet stürmt Gott auf Cherub und Wind in dunklen Wolken verborgen zur Hilfe heran.¹⁰⁹ Wie Gott am Anfang des Samuelbuches in Hannas Psalm

107 Vgl. Herbert H. Klement, *2Samuel 21-24: Structure, Context and Meaning in the Samuel Conclusion*. PhD-Diss. Coventry University/ Wycliffe Hall Oxford 1995, 184ff.

108 Vgl. J. Day, *God's Conflict with the Dragon and the Sea: Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament*. Cambridge: CUP 1985.

109 Vgl. F.M. Cross 1973, 91ff "The Divine Warrior" und 147ff "Yahweh and Baal". Begriffliche Parallelen zu ugaritischen und anderen altorientalischen Texten (akkadisch, ägyptische) lassen sich für fast alle Teile des Psalms zeigen. Vgl. Millard C. Lind, *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*. Scottsdale, PE: Herald 1980.

als Erschaffer beschrieben war, der den Erdkreis auf Säulen (מַצְקֵי אֲרָץ) gründete, und aus dem Staub (מִעָפָר) jemanden aufhebt, um ihn auf den Thron zu setzen (1Sam 2,8), so wird hier mit Ausdrücken der gleichen Motivwelt von Jahweh als dem göttlichen Kämpfer gegen die fesselnden Fluten des Todes gesprochen. Die in ähnlichen Konzepten beschriebene Macht Jahwes über das Schilfmeer beim Exodus¹¹⁰ und bei der Eroberung Kanaans verbunden mit den Texten zur Sinai-Epiphanie Jahwes bilden die theologische Parallele der hier beschriebenen Erfahrung von Rettung.¹¹¹ Die Hilfe zugunsten Davids wird so in Parallele zu den Magnalia Jahwes der Frühzeit Israels beschrieben, insbesondere des Exodus.

Durch den chiasmischen Aufbau werden die in metaphorischer Sprache genannten bedrohlichen Todeswellen im binär entsprechenden Text (22,17-20) als übermächtige Feinde bezeichnet, aus deren todesbedrohlicher Umfesselung (22,6) der Beter herausgerissen wird. Die vormalige Enge des Abgrunds (שְׁאוֹל) wird kontrastiert mit einer neuen Weite, in die Jahwe David hineinführt (22,20).

In seiner Dissertation zu dem Psalm wertet R.B. Chisholm¹¹² die Aufnahme der Bilder, die vielfach in der kanaanäischen Mythologie ähnlich Verwendung finden, als Polemik: "As in other texts, a direct polemic against Baal is apparent." Und: "Many of the accomplishments and attributes of Baal were transferred to Yahweh to demonstrate the latter's superiority and kingship. Yahweh, not Baal, had defeated his enemies and was reigning as eternal king from the mountain of his inheritance (Ex 15). Yahweh had revealed himself as a victorious warrior at Sinai, asserting his kingship and demonstrating his control of the elements of the storm. Yahweh was the true 'rider of the clouds' (Dt 33,26; Judg 5,4; Ps 68,5,34), who employed the storm as a weapon against his enemies (1Sa 2,10; 7,10) and brought his people military success and agricultural prosperity (Dt 33,27-29). His

110 Robert Bruce Chisholm, *An Exegetical and Theological Study of Psalm 18/2 Samuel 22*. [ThD-Diss. Dallas-1983], Ann Arbor, MI: UMI 1986, 61 erkennt Merkmale einer strukturellen Parallele zw. Ex 15,1-18 und 2Sam 22:

Ex 15,1-2	Opening Praise	2Sam 22,2-3
Ex 15,3-10.12	Deliverance	2Sam 22,4-20
-,-		(2Sam 22,21-30)
Ex 15,11	Praise/Incomparability	2Sam 22,31-32
Ex 15,13-17	Conquest	2Sam 22,33-46
Ex 15,18	Praise	2Sam 22,47-51

111 Jean-Luc Vesco, „Le Psaume 18, Lecture Davidique“, *RB* 94 (1987) 5-62 verweist zu dem "aus dem Wasser ziehen" 22,17 auf das einzige Parallelvorkommen von מִשֶׁה (Hifil) für die Namensetymologie Moses in Ex 2,10: "Il est difficile de ne pas lire dans le verset du psaume une allusion à Ex 2,10 faite dans le dessein de mettre en parallèle les figures Moïse et David". (36f). Vesco hält eine intendierte Paralleleisierung zu Mose für denkbar aufgrund der Ähnlichkeit der poetischen Stücke in 2Sam 22/23,1-7 und Dtn 32/33. "Comme Moïse il [David] a été, lui aussi, tiré des eaux par Dieu. L'expérience des deux grandes figures des l'histoire d'Israël a bien été la même" (36).

112 R.B. Chisholm 1986, 329.

controll of the storm and its elements was proof of his kingship (1Sa 12; Ps 29)" (330f).¹¹³

Die hier im Psalm beschriebene Epiphanie hat ihre Entsprechung in den narrativen Texten des Samuelbuches, wenn Jahwe in 1Sam 7,10 durch einen Donner einen Gottesschrecken auslöst, der die Kampfkraft bei den Philistern lähmt oder sich 1Sam 12,18 seinem Volk mit Donnerstimme als der wahre Regenspender offenbart. Jahwe schlägt 2Sam 5,24 das Heer der Philister beim Rauschen der Bakabäume und beteiligt 2Sam 18,8 den Wald am Kampf gegen Absaloms Aufstand zugunsten Davids.¹¹⁴

2.6 JHWH, der oberste der Götter?

Entsprechendes muß auch für solche Texten angenommen werden, in denen JHWH als oberster der Götter (יְהוָה וּמַלְאָךְ נְדוּל עַל-כָּל-אֱלֹהִים; Ps 95,3) beschrieben wird, wie in der Sprache der Psalmen:

Ps 95,3: JHWH ist König über alle Götter.

Ps 96,4f: JHWH ist groß ... und mehr zu fürchten als alle Götter. Denn die Götter der Völker sind Götzen; aber der Herr hat den Himmel gemacht.

Ps 97,7: Schämen müssen sich alle, die den Bildern dienen und sich der Götzen rühmen. Betet ihn an, alle Götter.

Ps 29,1: Gebt JHWH, ihr Gottessöhne, gebt JHWH Herrlichkeit und Kraft.

Ob mit diesen Formulierungen auf eine entsprechende Vorstellung einer Götterversammlung geschlossen werden kann, wie sie in der kanaänäischer Mythologie bekannt ist, bei der El einen Rat der Götter präsidiert? Ps 82,1 „Gott steht in der Gottesversammlung, inmitten der Götter richtet er“ könnte darauf hindeuten, auch Ps 89,7: „Denn wer in den Wolken ist mit JHWH vergleichbar? Wer ist JHWH gleich unter den Göttersöhnen (בְּנֵי אֱלֹהִים)? Gott ist gefürchtet im Rat der Heiligen (בְּסוּד־קִרְשִׁים)“.

Die Vorstellung, daß Jahwe als Gott von Israel anderen Völkern die Verehrung anderer Göttern zuweist, scheint Dtn 32,8 anzudeuten: „Als der Höchste den Völkern Land zuteilte und der Menschen Söhne voneinander schied, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Söhne Israels. Textkritisch sind nach

113 Zu dem Phänomen, manche Äußerungen mit Übernahme von Sprachformen aus der religiösen Umwelt eine polemischer Tendenz aufweisen, siehe auch G.J. Wenham, *Genesis 1-15*. Waco, TC: Word 1987, xlviif. Ähnlich J. Gordon McConville, „Yahweh and the Gods in the Old Testament“, *EuroJTh* 2:2 (1993) 1o8.

114 H.J. Stoebe 1994, 404 bemerkt zu dem *mitkämpfenden Wald* 2Sam 18,8 eine Analogie zu den Berichten der sakralen Kriege, "in denen Jahwe für das Bestehen seines Volks mit nichtmenschlichen Mitteln eintritt...". Vgl. Sa-Moon Kang, *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*. Berlin: de Gruyter 1989.

Q/LXX statt **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל** eher **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** - Göttersöhne zu lesen.¹¹⁵ Die Zahl der Völker ist nach der Völkertafel in Gen 10 siebenzig, die gleich Zahl wie die der männlichen Israeliten, die mit Jakob nach Ägypten zogen. Die Lesart „Gottessöhne“ bzw. „Göttersöhne“ erscheint primär, weil theologisch schwieriger. Mit ihr wäre die Vorstellung eines himmlischen Rates JHWHs verknüpft, analog dem Rat der siebenzig Ältesten in Israel.¹¹⁶ In einer solchen Göttersammlung residiert in der kanaänischen Mythologie El, hier JHWH als höchster Gott. Auch Dtn 4,19 scheint interpretierbar als, daß von JHWH den Göttern jeweils Territorien bzw. Völker überlassen wurden: „... daß du deine Augen nicht zum Himmel erhebst und, wenn du die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels siehst, dich verleiten läßt und dich vor ihnen niederwirfst und ihnen dienst, die doch JHWH, dein Gott, allen Völker unter dem ganzen Himmel zugeteilt hat“. Daß die Götter ihre Herrschaft unter den Völkern haben, begegnet auch in Ps 58,2: „Redet ihr wirklich Gerechtigkeit, Götter? Richtet (שפט) ihr in Geradheit die Menschenkinder?“ Diese Vorstellung korrespondiert auch mit der Versammlung der Gottessöhne in Hi 1,6: „Und es geschah an dem Tag, da kamen die Gottessöhne (**בְּנֵי הָאֱלֹהִים**) zu JHWH“, unter denen auch der Feind (**הַשָּׂטָן**) ist. Daß geistige Wesenheiten mit spezifischen Ländern verbunden sind, begegnet im Danielbuch. Die bisher als **בְּנֵי הָאֱלֹהִים** angesprochen sind, werden bei Daniel Engelfürsten¹¹⁷ der verschiedenen Länder genannt: Fürst von Persien (Dan 10,13), von Griechenland (10,20); euer Engelfürst Michael (10,21; 12,1); Volk eines Fürsten (Dan 9,29).¹¹⁸ Ps 86,8f spricht von der Anbetung JHWHs durch die Völker: „Keiner ist wie du, Herr, unter den Göttern, und nichts gleicht deinen Werken. Alle Nationen, die du gemacht hast, werden kommen und vor dir anbeten Herr.“

Auffällig ist bei diesem Befund, daß die Aussagen über JHWH als oberstem der Götter vorwiegend in poetischen Texten vorkommen, und hier nur in gelegentlichen Wendungen. Wie diese zu interpretieren sind und wie das Verhältnis solcher Aussagen in Israel zu anderen in der kanaänischen Umwelt zu bestimmen

115 Vgl. J. Gordon McConville, „Yahweh and the Gods in the Old Testament“, *EuroJTh* 2:2 (1993) 113f.

116 Targum Jonathan ergänzt hier die Zahl 70.

117 vgl. Klaus Koch, „Monotheismus und Angelologie“, *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, hg Walter Dietrich u. Martin A. Klopfenstein. OBO 139. Freiburg CH: Universitätsverlag u. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994, 565-581.

118 Vgl. Gerhard Maier, *Der Prophet Daniel*. Wuppertal: Brockhaus 1982, 366, der zu Dan 10,13 K. Hartenstein, *Der Prophet Daniel*. Stuttgart 1940, 123 zustimmend zitiert: „Wir erfahren hier das seltsam tiefe Geheimnis, daß hinter dem Völkergeschehen, das in unseren Geschichtsbüchern steht, ein unsichtbares Geschehen, einen Geister- und Engelkampf gebe, und daß dieses Ringen der Geister und Engel gegen die Mächte der Finsternis die entscheidenden Dinge in der Geschichte seien, so daß die Engelgestalten aufs engste mit der Politik zusammenhängen“.

ist, läßt sich angesichts der wenigen und verstreuten Andeutungen und fehlender weiterer Quellen kaum abschließend bestimmen.¹¹⁹

2.7. Die toten Götzen und der lebendige Gott

Am Anfang des Samuelbuches liegt der Druck der Philister schwer auf Israel. Sie kontrollieren das Land durch Militärposten auf den Paßhöhen der wichtigen Straßen. Zwischen den beiden Eben-Ezer-Kriegsgeschehnissen in 1Sam 4 und 7 wird als Höhepunkt der Unterdrückung der Verlust der Lade und damit sinnbildlich die "Verschleppung Jahwes" ins Philisterland¹²⁰ berichtet. Die Lade JHWHs wird als Siegestrophäe im Tempel des Gottes Dagon aufgestellt. Dies erweist sich jedoch Voraussetzung für den im folgenden berichteten Neuanfang Gottes mit Israel, indem Jahwe nämlich dort als erste Maßnahme den Gott Dagon in seinem eigenen Tempel entmachtet. Das Umstürzen seines Standbildes, vor allem das Abschlagen des Hauptes und beider Arme muß als machtvolle Überwindung des philistäischen Hauptgottes gewertet werden.¹²¹ Nachdem Dagon so zerstört ist, kann Jahwe die Rückkehr der Lade in sein Land betreiben. Seine ehrfurchtgebietende Heiligkeit und Macht werden dabei unterstrichen durch die Verbreitung von Pest unter den Philistern und Tod unter den nicht ehrfürchtigen Israeliten (5,19f).

In der Vorstellungswelt des alten Orients waren die Götter nicht direkt mit den Bildern identisch, aber was man den Bildern tat, tat man den Göttern. Den kultischen Handlungen in den Tempeln entsprach eine analog vorgestellte kosmische Dimension in der Welt der Götter.¹²² Für die hier von Jahwe selbst auf kultbildli-

119 Ob Jak 2,19: „du glaubst, daß nur einer Gott ist? Du tust wohl daran, die Teufel glauben's auch und zittern“ von Ps 89,7f abhängig ist: Denn wer in den Wolken könnte JHWH gleichen und JHWH gleich sein unter den Himmlischen? Gott ist gefürchtet in der Versammlung der Heiligen, groß und furchtbar über alle, die um ihn sind?.

120 Die Namensgebung *Ikabod* in 4,21-22 spricht angesichts des Verlustes der Lade von einem Verwaistsein des Landes durch Jahwe. Damit ist theologisch keine Identität von Gottheit und Lade ausgesagt, aber doch die Vorstellung einer engen Entsprechung. Vgl. Jörg Jeremias, "Lade und Zion: Zur Entstehung der Zionstradition", in: *Das Königtum Gottes in den Psalmen*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht 1987, 167-182; Nennt als Haupteigenschaft der Lade für die ausgehende Richterzeit: "Die Lade verbürgt wie kein anderer Kultgegenstand die Gegenwart Jahwes" (172).

121 Vgl. Wolfgang Zwickel, "Dagons abgeschlagener Kopf (1 Samuel V 3-4)", VT 44 (1994) 239-249. Der abgeschlagene Kopf und die abgeschlagene Rechte sprechen beide von einem völligen Besiegen. Dieses wird vollzogen durch David in 2Sam 5 im Einsammeln der philistäischen Göttersymbole.

122 Zur Spannung von kultbildlicher und kosmisch-transzendent vorgestellter Gegenwärtigkeit der Gottheit vgl. Jan Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. Stuttgart: Kohlhammer²1991, 25-100; die für die ägyptische Vorstellungswelt beschriebene Verflechtung von kultischer, kosmischer und irdischer Realisation der Gottesnähe

cher Ebene (Lade, Dagonbildnis) bewerkstelligten Taten, müssen im Verständnis der Menschen analoge Geschehnisse in kosmisch-transzendentaler Dimension der Götterwelt angenommen werden. Deren Auswirkungen werden dann durch die im Laufe des Samuelbuches geschilderten Ereignisse von dem von Jahwe beauftragten König im irdischen Bereich nachvollzogen. Mit seinem Kultbild ist auch der Gott der Philister besiegt und infolgedessen werden die Philister auch in der Schlacht besiegt. Der Erstlingsieg Davids mit der Überwindung Goliats und dem Abschlagen seines Hauptes stellt dazu die konkrete Parallele dar. Wenn diese drei Vorstellungsebenen für die Samuelgeschichten als zutreffend angesehen werden können, dann wäre in den Geschichten von der Lade 1Sam 5-6 kultbildlich von Jahwes Sieg über die Philister die Rede. Zusammen mit der durch Manifestationen göttlicher Kraft¹²³ begleiteten Rückkehr Jahwes in sein Land¹²⁴ wäre darin bereits die künftige Überwindung der Philister durch David und Jahwes endliches Wohnnehmen in seiner Stadt Jerusalem (2Sam 5-6) einleitend antizipiert.

Während hier die Entmachtung des Philistergottes durch den Sturz des Kultbildes beschrieben ist und Dagon hilflos der Macht JHWHs ausgeliefert erscheint, findet sich in anderen Texten, besonders angesichts der Erfahrung der Übermacht der assyrischen und babylonischen Großmächte direkter Spott über die Götter.¹²⁵ Sie sind הַבַּל - Windhauch, Nichtse (Jer 10,3ff; Jes 41,29;44,9). Der Schrecken, den sie verbreiten, ist eine ungedeckte Drohgebärde. Das läßt sich schon daran erkennen, wo ihre Götter herkommen. Sie sind ein Stück Holz aus dem Busch, das man sonst als Brennholz nutzt, um ein Stück Fleisch zu braten oder sich zu wärmen (Ri 6,26; Mi 1,7; 2Kön 19,18; Jes 44,15f), was eigentlich auch das richtige für die hölzernen Bilder selbst wäre (1Chr 14,12). Mit dem Beil werden sie hergestellt, Werk von Menschenhänden - eine höchst verächtliche Entblößung der Götter Assyriens und Babylons. Selbstredend sind die Handwerker als ihre Schöpfer offensichtlich geschickter als ihre Machwerke (Ri 17,4; 18,14; 8,25-27; Jes 2,8; Jer 1,16; 2,27; Hos 8,4-6; 11,4; 13,2; Mi 5,12). Den Bildern und den da-

wird hier auf analoge Verhältnisse bei den Vorstellungen der Philister und ihrer Umwelt übertragen und für den Zusammenhang mit der Lade ausgewertet.

123 In der erzwungenen Führung der säugenden Kühe weg von ihren Kälbern und dem Sterben in 6,19f. Der Tod Usahs in 2Sam 6,7ff unterstreicht die Parallelisierung.

124 Zur Exodus-Symbolik von Fremdlingenschaft, Götterbezwingung (Ex 12,12), Plagen, dramatische Rückkehr in 2Sam 4-6 vgl. David Daube, *The Exodus Pattern in the Bible*. Westport, CN: Greenwood 1963. Vgl. die Aussagen zum Exodus im Munde der Philister selbst: 1Sam 4,8 "Wehe uns, wer will uns erretten aus der Hand dieser mächtigen Götter? Das sind die Götter, die Ägypten schlugen mit allerlei Plage in der Wüste" und 6,6 "Warum verstockt ihr euer Herz, wie die Ägypter und der Pharao ihr Herz verstockten? Ist's nicht so: als Jahwe seine Macht an ihnen erwies, ließen sie sie ziehen, so daß sie gehen konnten?", vgl. P. Miscall 1985, 44ff: "The analogy between Samuel and Moses" und 51ff: "The analogy between the Ark's wandering and the Exodus".

125 Vgl. H.D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im AT*. Stuttgart 1971.

durch repräsentierten Göttern wird ihr Glanz vollständig genommen. Die Götter besitzen keine Herrlichkeit in sich selbst, vielmehr muß der Baumstumpf erst schön gemacht werden (Jer 10,4-5). Hämmer und Nägel sind nötig, damit der so aufgeputzte Holzklötz nicht wackelt (Jes 40,19f;41,7). Das fertige Ding wirkt wie eine Vogelscheuche im Gurkenfeld (Jer 10, 5). Man kann so respektlos mit ihnen umgehen, denn sie sind ja keine Götter. Sie können weder helfen noch schaden. Sie sind stumm, selbst dann, wenn man ihnen eine Zunge schnitzt (Jes 41,26; Hab 2,18; EpJer 7), die Götzen schweigen stets. Natürlich können sie auch nicht gehen, sondern ihre Verehrer müssen sie tragen (Jer 2,28.f;48,7;49,3). Sie können nicht einmal sich selber helfen, geschweige denn denen, die sie anbeten (Jer 2,8.11;7,8;16,19;11,12; Ri 6,31). Mit unendlicher Mühe werden sie mit edlen Materialien wie Gold und Purpur ausgestattet, alles materielle Sachen, die nichts sind im Vergleich mit dem lebendigen Gott Israels (Jer 10,10).

Wer die Torheit besitzt, sich von JHWH abzuwenden, wird sich an dem Brennholz verbrennen (Jer 10,8: Doppelsinn von בער brennen, töricht sein; Jes 44,20). Während die Götzenmacher ihre Götzen tragen müssen (Jes 46,7) trägt JHWH sein Volk. Er ist nicht stumm, sondern redet durch seine Propheten (Jes 44,7f).¹²⁶ Israel soll sich nicht auf Holz und Stein verlassen, die weder sehen noch hören noch essen noch riechen können (Dtn 4,28). Vielmehr sollen sie „wissen und zu Herzen nehmen, daß JHWH Gott ist oben im Himmel und unten auf Erden und sonst keiner“ (Dtn 4,39). Er ist ein barmherziger Gott, der sich sein Volk Israel durch große Machttaten befreit hat (Dtn 4,32ff): „Sehet nun, daß ichs allein bin und ist kein Gott neben mir! Ich kann töten und lebendig machen“ (Dtn 32,39).

Als Gott, der eingreift und handelt, wird er bezeugt (1Kön 18,36-39). David schreitet ein, weil der Philister das Heer des lebendigen Gottes höhnt und besiegelt Goliats Schicksal (1Sam 17,36). Als Lebendiger nimmt Gott Anteil an dem Leiden und Tun seines Volkes. Im Buch Daniel wird mit den Geschichten von Daniel und seinen Freunden die Verbindlichkeit der alleinigen Verehrung Jahwes veranschaulicht. Daniel überlebt die Löwengrube und wird von Darius angesprochen mit „du Knecht des lebendigen Gottes“ (Dan 6,21). Der Perser erkennt, daß der Gott Israels zugunsten dessen eingreift, der ihm sogar unter Gefährdung der Existenz das Vertrauen durchhält. Sein Befehl, einen Gott, der das kann, im ganzen Königreich zu respektieren und zu verehren, ist folgerichtig:

Das ist mein Befehl, daß man in meinem ganzen Königreich den Gott Daniels fürchten und sich vor ihm scheuen soll. Denn er ist der lebendige Gott, der ewig bleibt, und sein Reich ist unvergänglich, und seine Herrschaft hat kein Ende. (Dan 6,27)

126 Die Analyse von Lothar Ruppert, „Die Kritik an den Göttern im Jesajabuch“, *BN* 82 (1996) 76-96 leidet an einer Schichtenanalyse, die nur schulintern nachvollziehbar erscheint.

Der Aussage der Schöpfung durch einen Gott entspricht die Universalität dieses einen Gottes. Sonne und Mond werden in den großen Kulturen des vorderen Orients als höchste Götter gefeiert, die Sterne mit den Göttern identifiziert.¹²⁷ Grandiose religiöse Zeremonien sind auf sie ausgerichtet, die mächtigen Tempelbauten dienen zu ihrer Ehre. Im Alten Testament finden sich völlig andere Aussagen. Was sonst als Hochgott verehrt wird, ist hier sehr profan als von Jahwe gemacht beschrieben. Es sind zweckbezogenen Sachen, beschreiben als Lichter, Uhren und Kalenderteiler (Gen 1,14), die auch ästhetisch anzusehen sind und zum Lobpreis des Schöpfers Anlaß geben, aber sie sind keine göttlichen Wesenheiten¹²⁸.

Wenn ich sehe die Himmel, deiner Finger Werke,
den Mond und die Sterne, die du bereitest hast,
was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst ... (Ps 8,3)

Nicht das, was in den großen Kulturen der Umwelt Israels, Babylon und Ägypten, als mächtigste Götter Verehrung fand, erregt das nachdenkende Staunen des Beters, sondern daß sein Gott, der universale Schöpfer, sich der Menschen annimmt und sich um sie kümmert. Die universale Weite und Größe Gottes und seine personhafte Nähe werden nicht als Widerspruch, sondern als Anlaß zur Anbetung zusammen gerühmt. Anders als die schweigenden Götzen ist der z.B. in den Gebeten des Psalters angerufene den Menschen nah.¹²⁹ Die dichte Gottesbeziehung ermöglicht es, daß Israel nicht nur in einem Bundesverhältnis mit JHWH steht, sondern ihm auch aus der Tiefe der Personmitte vertraut. Das Gebot der Liebe zu Gott kann sicher als Ausdruck einer Bundesbeziehung ein juristischen Abhängigkeitsverhältnis beschreiben, und doch ist es auch in diesem Gebrauch nicht frei von einer die Person ganzheitlich bestimmenden positiven Grundeinstellung:

וְאַהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל-לִבְבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ וּבְכָל-מְאֹדֶךָ
Und du sollst JHWH, deinen Gott, lieben mit deinem ganzem Herzen,
mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft. (Dtn 6,5)

Es gibt dem Ausdruck, daß der Gott des Alten Testaments nicht aufgeht in einen philosophischen -ismus, noch darf er verwechselt werden mit den Göttern, die doch keine sind. Daß dieses Gebot seine zentrale Stellung sowohl im Neuen Testament (Mt 22,37par) wie in der jüdischen Gemeinschaft einnimmt, unter-

127 Vgl. den Stern als verbreitetes Keilschriftzeichen für „Gott“.

128 Gordon J. Wenham, „Genesis 1-11 and the Ancient Near East“, *Genesis 1- 15*. WBC 1. Waco, TX: Word 1987, xlv-l: „Genesis 1 affirms the unity of God over against the polytheisms current everywhere else in the ancient Near East. In particular it insists that the sun, moon, stars, and sea monsters - powerful deities according to pagan mythology - are merely creatures.“ (xlix)

129 Vgl. J. Gordon McConville, „The Psalms: Introduction and Theology“, *Evangel 11* (1993), 43-54.

streicht, daß darin wohl der tiefste Kern der Botschaft von Gott und den Göttern des Alten Testaments zusammengefaßt ist.¹³⁰

Dabei wird die Aussage der Universalität des biblischen Gottes im Schöpfungszeugnis wie die seiner Geschichtsmächtigkeit nicht als Hindernis für eine persönliche Nähe des Menschen zu Gott empfunden. Die Frömmigkeit der Psalmen kann die Größe und Universalität Gottes, die das All übergreift, rühmen und tief-sinnig darüber Staunen, daß Gott sich um Menschen kümmert. Und gleichzeitig kann der Mensch, der Gottes Hilfe erlebt hat, sein Vertrauen mit emotionaler Anteilnahme und metaphorischem Bilderreichtum ausdrücken wie Ps 18,2f: „Herzlich lieb (רחם) habe ich dich, JHWH, meine Stärke! JHWH, mein Fels, meine Burg, mein Erretter; mein Gott, mein Hort, auf den ich traue, mein Schild und Berg meines Heiles und mein Schutz!“ Das Nachdenken über Gott im Alten Testament muß auch diese Dimension aufnehmen, die zeitlos und paradigmatisch den Glauben und das Beten und die Beziehung zu dem Gott Israels, dem Gott aller Menschen, geprägt hat.¹³¹ Die Dankbarkeit für Gottes Hilfe ist die Grundlage für die Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen, die für Christen nur in Zusammenhang mit der Fortsetzung und Erfüllung der alttestamentlichen Offenbarung in Jesus Christus geschehen kann.

130 J. Gordon McConville, *Grace in the End: A Study in Deuteronomic Theology*. Grand Rapids, MI: Zondervan 1993: „For it is to Deuteronomy, I believe, that we should look in the first instance for the fullest exposition of the ‘revolutionary’ ideas that mark Israel off from their neighbors, and in which their idea of history plays a crucial role... it implies the possibility of a personal relationship between Yahweh (one and omnipotent) and the human race, within which each is a responsible agent making free choices“ (130).

131 Vgl. Deryck Sheriffs, *The Friendship of the Lord: An Old Testament Spirituality*. Carlisle: Paternoster 1996.

Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons

I. Einführung: Hauptprobleme und Voraussetzungen

In diesem Referat¹ wird die These vertreten, daß das biblischen Buch Chronik mit der Absicht geschrieben worden ist, dadurch den alttestamentlichen Kanon abzuschließen und ihn zu versiegeln. Um eine solche Position vertreten zu können, sind einige Punkte anzusprechen, die dazu im Widerspruch stehen könnten:

1. Die Chronik muß als letztes Buch im alttestamentlichen Kanon entstanden sein. Falls ein oder mehrere Bücher des Alten Testaments später als die Chronik entstanden sind, wäre die These nicht haltbar.²
2. Die Stellung der Chronik im sog. alexandrinischen Kanon (LXX, Vulgata) muß geklärt werden. Anders als in den meisten masoretischen Sammlungen der alttestamentlichen Bücher, in denen die Chronik das letzte Buch bildet, steht sie im alexandrinischen Kanon nicht nur im zweiten Hauptteil unter den Geschichtsbüchern, sondern auch in der Reihenfolge Chronik, Esra und Nehemia. Die Geschichtsbücher weisen eine nach chronologischen Gesichtspunkten erfolgte Anordnung auf. Wenn diese Reihenfolge als ursprünglich anzusehen wäre, dann wäre die These unhaltbar.
3. Der Umfang des chronistischen Gesamtwerkes. Mit Punkt 2. ist die Hypothese verbunden, daß die Bücher Chronik, Esra und Nehemia als ein einziges,

1 Der vorliegende Aufsatz geht zurück auf ein Referat, das auf der Tagung der Facharbeitsgruppe Altes Testament (FAGAT) des AfeT am 6.3.1994 zur Diskussion gestellt wurde, es wurde übersetzt von E. Hillaert u. H.H. Klement.

2 Die Frage ist jedoch zu umfangreich, um hier auch nur annähernd ausreichend behandelt werden zu können. Als Beispiel, wie verletzlich einflußreiche historisch-kritische Hypothesen sein können, sei auf die Datierung des Buches Daniels nach der Makkabäer-Hypothese um 150 v. Chr. verwiesen. Dies steht jedoch im deutlichem Kontrast zu den Angaben im Buch selbst, die auf ein Entstehen gegen Ende des 6. Jhd. v. Chr. (Dan 7,1, 8,1, 9,1-2, Schreibauftrag in 12,4) hinweisen. Die Datierung im 2. Jhd. v. Chr. wurde u.a. auf Sprachformen des Aramäischen und Hebräischen im Buch gestützt, eine Annahme, die sich inzwischen als überholt darstellt, wie K. Koch in seiner Übersicht darstellt. Danach hat die Makkabäerthese bezüglich der aramäischen Kapitel des Danielbuches ihr Sprachargument, das sie 150 Jahre stützte, eindeutig verloren (K. Koch, 1980, S. 45-46). Die Argumente zur Datierung des Daniel-Hebräischen erscheinen ebenfalls untergraben (G.L. Archer, 1972, 1974; A. Waelkens, 1991).

zusammengehöriges Geschichtswerk anzusehen seien, geschrieben von einem Verfasser, der den Namen "Chronist" bekommen hat. Falls diese Annahme eines chronistischen Gesamtwerkes (ChrG) richtig ist, wäre die These unhaltbar.

4. Die Stellung der Chronik im palästinischen Kanon. In einigen hebräischen Handschriften bildet die Chronik nicht das Ende, sondern den Anfang des dritten Teils des alttestamentlichen Kanons. Wäre diese Platzierung richtig, dann wäre es zweifelhaft, ob der in der Ausgangsthese angenommene Abschlußcharakter der Chronik aufrechterhalten werden könnte.

Erweist sich die These allerdings als stichhaltig, ergäben sich weitergehende Folgerungen:

1. Zur Datierung und Urheberschaft der Chronik. Der Chronist wäre in seiner Zeit als eine Persönlichkeit von hoher Autorität anzusehen, wenn er ein derartiges Buch schreiben konnte, dem die Verantwortlichen, die in seiner Nachfolge über den Kanon wachten, nichts mehr hinzufügen konnten.
2. Zur Intention des Chronisten und zu dem theologischen Anliegen der Chronik. War die Absicht des Chronisten die Vollendung und der Abschluß der Sammlung heiliger Schriften in einem Kanon, dann müßte dies an der inhaltlichen Ausrichtung und den rhetorischen Merkmalen des Buches erkennbar sein. Das theologische Anliegen der Chronik müßte mit dem genannten Ziel übereinstimmen.

II. Zur Stellung der Chronik innerhalb des alexandrinischen Kanons

Die Tatsache, daß in unseren geläufigen Bibelausgaben unmittelbar nach den Königsbüchern ein Buch wie die Chronik folgt, hat bekanntermaßen die Exegeten seit langem zu Fragen nach dem Sinn dieses Buches als Bestandteil des Kanons veranlaßt. Die „Alten“ haben dem Buch in der Septuaginta den Namen Paralipomena, „weggelassene (Sachen)“ oder „übergesprungene (Dinge)“, gegeben. Mit dieser Bezeichnung wird die Chronik als ein Buch begriffen, das Ergänzungen zu den Königsbüchern bringen will. Die Wahl dieses griechischen Namens legte es nahe, dies auch als Intention der Chronik zu erwarten.

Im Laufe der Jahrhunderte hat es bei den Exegeten immer wieder Anlaß zu Diskussionen über Umfang und Reihenfolge des alttestamentlichen Kanons gegeben. Vorrangig war dabei die Frage nach der Orientierung an dem palästinischen und dem alexandrinischen Kanon. Daß der Umfang des palästinischen Kanons der ältere ist, vertritt die überwiegende Mehrheit der

Alttestamentler, sofern sie nicht aus römisch-katholischer Tradition auf die Vulgata als autoritativ verpflichtet sind, aber auch viele katholische Exegeten haben sich dieser Auffassung angeschlossen.³

Die wichtigsten Argumente für den Vorrang des palästinischen Kanons vor dem alexandrinischen sind seit langem geläufig:

1. Das Judentum erkennt nur den TeNaK, das hebräische Alte Testament, als Heilige Schrift an.
2. Von den Apokryphen existiert überhaupt nur die griechische Version. Nur in wenigen Fällen verfügen wir (fragmentarisch) über einen ursprünglichen hebräischen oder aramäischen Text.
3. Der Umfang der Septuaginta-Handschriften ist keineswegs einheitlich. Nicht alle Apokryphen stehen in allen Handschriften, es findet sich außerdem zusätzliches Material.
4. Der Begriff *Alexandrinischer Kanon* als jüdischer Kanon muß als unzutreffend angesehen werden:
 - a. Die Überlieferung der Septuaginta erreichte uns nicht als jüdische, sondern als christlich-kirchliche Schrift aus dem 4. und 5. Jahrhundert n.Chr. Sie erfolgte bereits zusammen mit den Büchern des Neuen Testaments. Man kann daraus nicht automatisch folgern, daß schon Jahrhunderte zuvor die in der LXX enthaltenen Bücher den Umfang des Kanons der jüdischen Gemeinschaft in Alexandrien gebildet haben. Es fehlt darüber jegliches Zeugnis.
 - b. Nimmt man die Angaben im Brief des Aristee ernst, wäre der Anstoß zur Entstehung der Septuaginta bei der ägyptisch-hellenistischen Behörde zu suchen. Damit wäre sie ursprünglich kein inner-jüdisches, sondern ein heidnisches Unterfangen gewesen.

Wie die Apokryphen Eingang in die christlichen Kodizes gefunden haben, ist damit noch nicht geklärt. Vielleicht ist Oskar Skarsaune⁴ zuzustimmen, der im frühen Christentum einen doppelten Kanon annimmt, (a) einen schmaleren und kritischeren für die Gelehrten, der mit dem jüdischen Kanon übereinstimmte, und (b) einen breiteren und unkritischeren für die gewöhnlichen Gläubigen. Die Durchsetzung und Verbreitung des volkstümlichen Kanons wäre einem Mangel

3 E. Zenger, 1995, S.28-29.

4 Siehe O. Skarsaune, 1994, S. 237-275, zusammengefaßt von C.T. Begg in Old Testament Abstracts 17/2, 1994, S. 258-259.

an tüchtigen Bibelwissenschaftlern vor allem im 2. Jahrhundert zuzuschreiben, die die einfacher denkenden Gemeinden hätten begleiten können.

Im Protestantismus kommt noch ein weiteres Problem hinzu. Aufgrund der Orientierung am hebräischen Alten Testament wurden von den Reformatoren die Apokryphen nicht als kanonisch akzeptiert. Während sich damit der Umfang vom alexandrinischen Kanon bzw. der Vulgata löste, blieb merkwürdigerweise die Reihenfolge der biblischen Bücher auch in protestantischen Bibelausgaben nach wie vor von der Septuaginta bestimmt. Dabei findet sich die protestantische Abfolge der Bücher in keiner einzigen Handschrift oder alten Kanonsliste belegt. Sie ist das Ergebnis eines Kompromisses, bei dem einerseits die Orientierung an den hebräischen Ursprüngen gesucht wurde, andererseits jedoch die Verbindung mit der späteren Tradition, vor allem der Vulgata, beibehalten wurde. Das Ergebnis ist auf jeden Fall eine Veränderung des kanonischen Aufbaus des Alten Testaments, die nicht ohne Auswirkungen auf das Gesamtbild im Mosaik der alttestamentlichen Theologie bleiben kann.

III. Zum Umfang des chronistischen Gesamtwerkes

Der These, daß die Bücher Chronik, Esra und Nehemia ursprünglich ein zusammengehöriges und einheitliches literarisches Werk gebildet hätten, und zwar in dieser Reihenfolge, ist 1832 von L. Zunz⁵ formuliert worden. Seiner Theorie und Argumentation sind bis in neueste Zeit fast unangefochten die meisten Alttestamentler gefolgt. Die Überzeugung von ihrer Richtigkeit war so groß, daß z.B. Rudolph⁶ die abweichende Sichtweise von Henri van den Bussche zwar als Kuriosität erwähnen kann, sie aber dann auf autoritäre Weise ablehnt.

Als wichtigste Argumente für eine Einheit von Chronik, Esra und Nehemia sind die folgenden anzusehen:

1. Die Chronik endet auf die gleiche Weise wie Esra anfängt (Vgl. 2Chr 36,22-23 mit Esra 1,1-4).
2. Das apokryphe Buch 1. Esra (Esra A) orientiert sich inhaltlich an den letzten zwei Kapiteln der Chronik, dem Buch Esra (mit Änderung der Reihenfolge) und Neh 8, ergänzend bringt es eigenes Material. Esra A beginnt also mit der Passafeier und endet mit der Feier des Laubhüttenfestes und belegt damit beispielhaft eine literarische Zusammengehörigkeit und Kontinuität der Aussagen in den Büchern Chronik, Esra und Nehemia.

5 H.G.M. Williamson, 1977, S. 5, verweist auf L. Zunz, 1832, Kapitel 2.

6 W. Rudolph, 1955, S. III, verweist auf H. van den Bussche, 1950.

3. In den genannten Büchern herrscht eine sprachliche Einheitlichkeit.

Vor allem in jüngster Zeit sind diese Thesen jedoch nicht unangefochten geblieben. Die letzten zwei Jahrzehnte hat sich die Diskussion dahingehend gewendet, daß diejenigen, die eine Trennung zwischen Esra-Nehemia einerseits und Chronik andererseits annehmen, nicht mehr marginalisiert werden können. Nach De Vries⁷ haben zu diesem Wechsel in der Forschermeinung vor allem die Arbeiten von S. Japhet, H.G.M. Williamson und R. Braun beigetragen: Alle drei haben die These eines einheitlichen Chronistischen Geschichtswerkes jeweils grundlegend hinterfragt und sie als Ergebnis ihrer Forschung als unhaltbar zurückgewiesen, andere sind ihnen darin gefolgt. Der Auflösung des bisherigen Konsenses ist natürlich auch widersprochen worden, u.a. R.J. Shaver⁸ hat ernsthafte Anstrengungen unternommen, die Argumente der Ablehnung eines ChrG zu entkräften. Gegenwärtig erscheint die Forschung geteilt, wobei sich weder die eine noch die andere These auf eine Mehrheitsmeinung berufen kann. Die Theorie eines Chronistischen Gesamtwerkes kann damit kaum noch als wissenschaftlich verbindlich angesehen werden. Einige Punkte aus der Diskussion seien kurz skizziert:

1. Der nahezu identische Text zum Abschluß der Chronik (2Chr 36,22-23) und am Anfang von Esra (Esra 1,1-4). Inhaltlich geht es um den Auftrag des persischen Königs Cyrus an die Juden, nach Jerusalem zurückzukehren im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau des Tempels. Gerade die Tatsache, daß dieser Satz zweimal nacheinander vorkommt, war bisher als Doppelschreibung und damit als Leseanweisung interpretiert worden, beide Bücher in Fortsetzung zu lesen. Hier knüpfen die Einwände an, ein Gesamtwerk-Verfasser hätte kaum zweimal hintereinander denselben Text aufgeschrieben. Dagegen wird argumentiert:

a. In der ursprünglichen Fassung des ChrG sei das Stück nur einmal vorgekommen, erst bei der Trennung von Esra und Chronik sei es als wichtige Angabe für beide Bücher doppelt aufgeschrieben worden. - Daß diese Erklärung lediglich auf Spekulationen beruht, liegt auf der Hand.

b. Die Doppelschreibung sei als eine 'stichische' Weise des Eingriffes, vom Verfasser selbst oder einem späteren Bearbeiter, anzusehen, um eine wichtige Zäsur im Text zu markieren. - Daß jedoch nur zwischen Chronik und Esra eine solche Unterbrechung vorkommt und nicht mehr in der Chronik selbst, muß als merkwürdig auffallen, ganz abgesehen davon, daß die sog. 'stichische' Wiederholung (Esra 1,1-4) umfangreicher ist als der erste Text (2Chr 36,22-

7 S.J. De Vries, 1990, S. 8-9.

8 R.J. Shaver, 1989, S. 41-71.

23). Die Frage wäre zu klären, welche der beiden Fassungen des Cyrus-Edikts die ursprüngliche, welche die veränderte ist.

c. Die Doppelung könne entstanden sein, weil die Schriftrolle des Schreibers voll gewesen sei und eine neue angefangen worden wäre. - Dagegen ist zu fragen, ob ein Verfasser eines so großen Werkes nicht den Umfang hätte einschätzen und vorhersehen können, daß das Ganze nicht auf eine Rolle passen würde. Hätte er dann nicht eher eine Einteilung vorgenommen, bei der die Teilung etwa in der Mitte der Buches vorgenommen worden wäre, also etwa in der ersten Hälfte des 2. Chronikbuches?

Die Argumente zur Verteidigung eines Chronistischen Gesamtwerkes können nicht wirklich überzeugen. 2Chr 36,22-23 wirkt gegenüber Esra 1,1-4 sekundär. Die Chronikfassung ist kürzer und endet mit: **יְהוָה אֱלֹהֵי עִמּוֹ וְיַעַל:** - „Jhwh, sein Gott (ist) mit ihm und er muß hinaufziehen“. Dies ist ein angemessenes und passendes, theologisch bestimmtes Schlußwort für das Chronikbuch. Demgegenüber ist der Text des Cyrusediktes am Anfang von Esra umfangreicher und beauftragt die Heimkehrer zur Unterstützung der Verbannten. Das Buch beschreibt in den folgenden Kapiteln dann die Ausführung dieses Auftrages, der Text hat hier also eine einleitende Funktion. Dieser Auftrag ist für das Anliegen des Chronisten nicht mehr von Bedeutung, seine Aufmerksamkeit richtet sich auf die wichtige Frage, ob Jhwh nach der beschriebenen Geschichte bei der Rückkehr mit seinem Volk sei. Er beschränkt sich daher auf den ersten Teil des Edikts, dessen vollerer Umfang bei Esra steht. Dabei nimmt er außerdem am Ende noch eine kleine Veränderung vor.⁹ Während in Esra 1,3a **יְהוָה אֱלֹהֵי עִמּוֹ וְיַעַל** „muß sein Gott mit ihm sein und er muß hinaufziehen“ steht, schreibt 2Chr 36,23b: **אֱלֹהֵי... יְהוָה** - „Jhwh, sein Gott (ist) mit ihm und er muß hinaufziehen“. Der Chronist hat dabei das „**יְהוָה**“ er muß sein“ (Jussiv) ersetzt durch „**יְהוָה**“, ‚Jhwh‘, den Bundesnamen Gottes.¹⁰ Die Änderung ist orthographisch geringfügig, der Effekt sehr bedeutsam. Der Chronist hat dadurch vermieden, daß das letzte Wort in seinem Buch „**יְהוָה אֱלֹהֵי עִמּוֹ וְיַעַל**“ wäre, was die Identität des individuellen Gottes offengelassen haben könnte. Durch die Nennung Jhwhs wird jedes mögliche Mißverständnis über den hier handelnden Gottes beseitigt. Dies läßt den Chronisten als Theologen erkennen, der dadurch sein Buch mit einer Glaubensaussage beschließt: Jhwh ist mit dem, der nach Jerusalem hinaufzieht!

9 Der Chronist schreibt weiter den Namen Cyrus (Kores) immer plene. In Esra ist der Name Kores im Edikt nur am Anfang, in 1,1a, plene geschrieben, aber danach immer defektiv. Das könnte auf eine spätere Zeit für die Chronik-hinweisen.

10 S.J. De Vries, 1990, S. 9, zeigt auf eine andere Weise, daß das Edikt des Cyrus in 2Chr 36 ein Zitat aus Esra 1 ist. Er sagt, daß der ursprüngliche Text der Chronik nicht Jhwh hatte, sondern **יְהוָה** 'er wird sein'. Vergleiche LXX.

2. Literarische und theologische Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen Chronik und Esra/Nehemia. Während die Befürworter eines chronistischen Gesamtwerkes jeweils die Einheitlichkeit und Gemeinsamkeiten der Bücher mit der Schlußfolgerung eines gemeinsamen Verfassers dargestellt haben, ist von den Bestreitern des ChrG auf die unüberbrückbaren Unterschiede hingewiesen worden, die als Konsequenz mehrere Verfasser nahelegen. Beide Argumentationen bleiben jedoch sowohl auf literarischer wie theologischer Ebene unbefriedigend, da man beidem, sowohl den theologischen Unterschieden wie den auffallenden Ähnlichkeiten, Rechnung tragen müßte. Aus der ausgeprägten literarischen Verschiedenheit der beiden Werke muß jedoch nicht automatisch eine der beiden genannten Schlußfolgerungen gezogen werden. Der Befund läßt sich auch so erklären, daß es um zwei literarisch unterschiedliche Werke geht, die eventuell zeitlich nacheinander geschrieben sein könnten, wobei ihr Verfasser sehr wohl eine und dieselbe Person gewesen sein könnte.

Hinzuzufügen wären weitere Aspekte, die eher gegen die Sicht eines chronistischen Gesamtwerkes sprechen:

1. In Esra/Nehemia kommen Stammbäume vor, die ebenfalls in der Chronik stehen, wenn auch mit Abweichungen, z.B. 1Chr 9 und Neh 11. Eine solche Wiederholung spricht nicht für ein Gesamtwerk. Die Abweichungen weisen auf unterschiedliche Auffassungen hin und sprechen damit eher gegen eine einheitliche Konzeption.
2. Warum sollte der angenommene Gesamtverfasser die Stammbäume aus seiner eigenen Zeit, wie in 1Chr 3,17-23 und 1Chr 9,1-34 vorne in den Rahmen von 1Chr 1-9 stellen? Hatte er die Absicht einer chronologischen Darstellung, dann wären diese Information eher am Ende, also irgendwo in Esra - Nehemia, zu erwarten. Die Bücher Esra/Nehemia haben außerdem sogar dieselben Geschlechtsregister (Esra 2,1-70 und Neh 7,6-72). Diesen Namenslisten kommt eine je spezifische Funktion sowohl im Aufbau des Esra- wie des Nehemiabuches zu, aber stünden sie in einer chronistischen Gesamtkonzeption hier richtig? Warum würde ein Gesamtverfasser dieselben umfassenden Namensverzeichnisse zweimal und an diesen Stellen aufnehmen?¹¹

Zum Schluß wäre die Frage zu klären, warum es im hebräischen Kanon nicht nur eine Trennung zwischen Esra/Nehemia und Chronik gibt, sondern auch warum

¹¹ Dies spricht nicht nur gegen ein chronistisches Gesamtwerk, sondern auch gegen ein literarisches Gesamtwerk Esra/Nehemia. Es gibt also drei verschiedene Bücher: Esra, Nehemia und die Chronik.

die Reihenfolge umgekehrt ist? Rudolph¹² gibt eine Erklärung, die für die bisherigen Antworten als repräsentativ angesehen werden könnte. Danach wurden, nachdem das Gesamtwerk entstanden sei, zuerst Esra und Nehemia in den Kanon aufgenommen. Die Chronik schien zunächst entbehrlich, weil sie parallel mit den Büchern Samuel und Könige verläuft. Erst nachträglich wurde sie ebenfalls dem Kanon hinzugefügt, "auf dass nichts umkomme"¹³. Damit konstruiert Rudolph folgendes Szenario, daß (1.) das hypothetisch postulierte ursprüngliche Gesamtwerk anfangs (2.) in zwei Teile geteilt wurde, deren letzter wurde (3.) als relevant gesehen und der erste nicht. Später wurde (4.) der zunächst abgelehnte Teil doch wieder für bedeutsam erachtet, aber leider an der falschen Stelle eingefügt. Wieder etwas später (in der Septuaginta) (5.) wurde die ursprüngliche Reihenfolge wiederhergestellt, ohne jedoch die frühere Einheit zu berichtigen.

Bei dieser Sichtweise tauchen einige Probleme auf:

1. Konnte man tatsächlich ohne weiteres ein Gesamtwerk teilen, wobei der eine Teil als kanonisch betrachtet wurde und der andere nicht? Müßten die kanonischen Autoritäten dem *ganzen* Werk nicht mißtrauisch gegenüberstehen, wenn ein Teil deutlich nicht kanonisch war?
2. Blieben die Einwände, die ursprünglich zur Trennung führten, nicht gültig? Was waren die neuen Argumente, die den früheren Einwänden ihre Kraft genommen haben sollten? Die Chronik verläuft inhaltlich ja immer noch weitgehend parallel mit Samuel und Königen! Außerdem müßte bei dieser Annahme die Tradition der Ablehnung der Chronik eine gewisse Autorität gehabt haben, die es unwahrscheinlich erscheinen lassen, daß die neuen kanonischen Autoritäten sich ohne weiteres darüber hätten hinwegsetzen können.
3. Wenn in einem christlichen Septuaginta-Kodex viele Jahrhunderte später die Chronik vor Esra und Nehemia steht, kann dies als eine zutreffende Korrektur zur Herstellung eines ursprünglichen Zustandes angesehen werden oder nicht eher als eine Neuinterpretation aufgrund einer bestimmten Absicht? Wer z.B. vordergründig historisch-chronologisch denkt, ist geneigt, die Abfolge Esra - Nehemia - Chronik für unlogisch und störend zu halten. Eine flache

12 W. Rudolph, 1955, S. IV.

13 Siehe auch J.M. Myers, 1965, S. XVI, nach dem Esra - Nehemia als Ergänzung zu den schon kanonisierten Büchern Samuel - Könige gesehen wurden. Wenn die Chronik an ihrer Stelle vor Esra/Nehemia bleiben würde, dann würde sie als störend empfunden werden und Esra/Nehemia würden nicht als Folge von Samuel - Königen erscheinen. Um dies zu vermeiden werden Esra-Nehemia abgetrennt und in den Kanon aufgenommen, die Chronik nicht. Dies erfolgte erst später, so konnte die Chronik als letztes Buch der hebräischen Bibel als Anhang zu den Schriften gesehen werden.

historische Lektüre hat dabei die Neigung, die Chronik vor Esra zu stellen. Dadurch zeigt ein solcher Leser aber gleichzeitig, daß er das theologische Anliegen der Chronik in ihrer Gesamtheit kaum zutreffend reflektiert haben kann.

IV. Die Stellung der Chronik innerhalb des palästinischen Kanons

Die Vorstellung von der normalen Reihenfolge der Bücher des Alten Testaments ist heute vor allem durch die Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) geprägt. Die hier gebotene Anordnung wird oft als maßgeblich für die kanonische Reihenfolge der Bibelbücher in Veröffentlichungen über das Alte Testament gebraucht, wie z.B. in der einflußreichen Einleitung in das Alte Testament von B. S. Childs¹⁴. Die BHS endet mit der Chronik. Dies überrascht deshalb, weil sie auf dem Kodex von Leningrad basiert, in dem die Chronik jedoch nicht am Ende, sondern am Anfang der Schriften steht¹⁵. Dasselbe gilt auch für den einflußreichen Kodex von Aleppo.

Damit stellt sich die Frage nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften. Roger Beckwith¹⁶ hat in seiner Untersuchung zum Kanon 70 Zeugnisse von Hagiographa mit abweichenden Reihenfolgen auf 13 Seiten dargestellt und diskutiert. Er kommt zu einer Unterscheidung von vier Gruppen, deren Reihung jeweils nach a) literarischen, b) chronologischen, c) abnormalen und d) liturgischen Kriterien erfolgte. Nach seiner Ansicht ist die literarische Anordnung als die älteste¹⁷ anzusehen, gefolgt von der chronologischen als einer späteren und der liturgischen als der letzten Entwicklung in der Abfolgeordnung der Heiligen Schriften. Bei den literarisch orientierten Reihen, die in der Mehrheit sind, ist die Stellung der Chronik als letztes Buch dominierend. Für die chronologische Reihe bringt Beckwith nur drei Zeugnisse, keine davon (zwei gehen auf Hieronymus zurück) bringt die Chronik als letztes Buch. Bei den liturgisch angeordneten Listen steht die Chronik gelegentlich am Anfang, aber sogar hier steht sie mehrheitlich als letztes Buch. Bei den abnormalen Reihungen dominiert die Chronik ebenfalls als das den Kanon abschließende Buch. Als Konsequenz aus diesem Befund legt es sich nahe, die Chronik als das ursprünglich letzte Buch der Schriften und somit des ganzen Alten Testaments¹⁸ anzusehen.

14 B. S. Childs, 1980.

15 Aus textkritischer Sicht betrachtet ist dies einer der verschiedenen negativen Punkte von BHS.

16 R. Beckwith, 1985, S. 452-464.

17 R. Beckwith, 1985, S. 210.

18 Der Ausspruch Jesu in Lk 11,50-51 par. (die Schrift läuft vom 1.Mose bis Chronik) kann als Bestätigung betrachtet werden.

Anzufragen bleibt bei der Einteilung der Gruppen, ob die Bezeichnung "literarische Reihenfolge" als ausreichend adäquat angesehen werden kann, weil hier die sicher mitbestimmenden theologischen Überlegungen terminologisch ausgeblendet werden. Als ältestes jüdisches Zeugnis für die Anordnung der Schriften gilt eine Liste im Talmud, im Mischna-Traktat Baba Bathra 14b-15a.¹⁹ Die Reihenfolge ist hier: Ruth - Psalmen - Hiob - Sprüche - Prediger - Hoheslied - Klagelieder - Daniel - Ester - Esra (und Nehemia) - Chronik. Die Möglichkeit ist ernsthaft in Erwägung zu ziehen, daß dieses älteste jüdische Zeugnis einer Reihenfolge ursprünglich sein kann, und so von den abschließenden kanonischen Autoritäten festgelegt worden ist. Ruth wird von der großen Mehrheit der Handschriften in der Gruppe der literarischen Reihenfolge am Anfang bezeugt, auch eine Anzahl von Handschriften mit einer liturgischen Reihenfolge haben dieses Element. Struktur-theologisch entsteht dadurch eine recht interessante Betonung.

Auf die Frage, warum es überhaupt Abweichungen in der kanonischen Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher gibt, könnte eine Notiz über die Zeit des makkabäischen Krieges in 2Makk 2,14-15 einem Hinweis geben: "Also hat aber auch Judas die Bücher, die verloren gegangen waren, weil Kriege im Lande gewesen sind, alle wieder zusammengebracht. Und wir haben sie hier. Wollt ihr sie nun lesen, so lasset sie bei uns holen." Das 2. Makkabäerbuch beginnt mit zwei Briefen, in denen die Juden aus Palästina ihre Stammverwandten aus Ägypten zum Chanukka-Fest nach Jerusalem einladen. Diese Notiz setzt voraus, daß die Bücher des Alten Testaments zuvor in Jerusalem waren (Nehemia wird gerade vorher in 2Makk 2,13 erwähnt). Judas kümmerte sich nun darum, die alte Sammlung wiederherzustellen. Es ist denkbar, daß dabei die ursprüngliche Reihenfolge der Rollen nicht präzise beibehalten worden ist. In jener Zeit des makkabäischen Krieges war auch der Hohepriester abgesetzt und durch den Bruder des Judas, Simon Makkabäus, ersetzt worden.²⁰

V. Die Datierung der Chronik

Die Diskussion zur Datierung der Chronik soll unter weitgehender Bezugnahme auf I. Kalimi²¹ erfolgen, der als wichtigster Vertreter in diesem Gebiet der Chronikforschung angesehen werden kann.²² Nach Kalimi werden für die Datierung der Chronik drei unterschiedliche Positionen vertreten, ein frühe, eine späte und eine mittlere Datierung.

19 L. Goldschmidt, 1996, S. 55-56.

20 A.R. Leaney, 1984, S. 177-180.

21 I. Kalimi, 1993, S. 223-233.

22 Siehe u.a. I. Kalimi, 1990.

1. Die frühe Datierung geht von einer Zeit im Zusammenhang mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil aus, die Daten variieren zwischen 527 und 500 v. Chr. Als Vertreter erwähnt Kalimi M.A. Throntveit mit einer Veröffentlichung im Jahre 1987, außerdem J.D. Newsome 1975, B. Uffenheimer 1961, F.M. Cross 1975, S.L. McKenzie 1985, A.C. Welch 1935, D.N. Freedman 1961, R.L. Braun 1986, R.B. Dillard 1987, D.L. Petersen 1977. Cross, McKenzie und Braun gehen dabei zusätzlich von einer später erfolgten Abschlußredaktion aus.
2. Die späte Datierung verlegt die Entstehung der Chronik in die hellenistische Zeit mit verschiedenen Angaben von der Zeit der Anfänge Alexanders des Großen über die Blütezeit der Ptolemäer und Seleukiden bis zum Beginn der Hasmonäer. Als Vertreter für die Anfangszeit von Alexander d.Gr. und danach nennt Kalimi J. Wellhausen 1878, S.R. Driver 1910, E. Bertheau 1854, S. Ötli 1889, T. Willi 1972, S. Japhet 1989, E.L. Curtis 1910, L.W. Batten 1913, R. Kittel 1902, R. de Vaux 1960, G. Fohrer 1960. - Für eine Datierung im dritten Jahrhundert v. Chr. erwähnt er die Namen von A. Lods 1932, W.A.L. Elmslie 1916, P. Welten 1973, L. Zunz 1832, P.H. Pfeiffer 1957, C.C. Torrey 1910, M. Noth 1943, K. Galling 1954 und O. Kaiser 1977. Bei letzterem fällt die Abschlußredaktion jedoch in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts. - Für eine Abfassung in den Anfangszeiten der Hasmonäer verweist er auf B. Spinoza 1677 als Bahnbrecher der modernen Bibelwissenschaft. Spinoza spricht von „lange nach Esra und vielleicht sogar nach dem Wiederaufbau des Tempels von Judas dem Makkabäer“, also nach 166 v. Chr.
3. Die Zwischenposition favorisiert eine Datierung um 400 v. Chr., das heißt zwischen 450 und 350 v. Chr. Manchmal ist auch die Rede von der zweiten Hälfte der persischen Periode. Als Vertreter gelten Y. Kaufmann 1960, E.J. Young 1964, E. Bickerman 1966, B. Mazar, P.R. Ackroyd 1973, H.G.M. Williamson 1982, O. Eissfeldt 1956. - Anzufragen wäre, ob die sogenannte Zwischenposition nicht besser in zwei Perioden aufgeteilt werden sollte, nämlich die von 450 - 400 v. Chr., das heißt die Zeit von Esra - Nehemia und zwar bis zum spätesten Datum, und eine Zeit nach 400.

Das Ergebnis einer solch großen Spanne in der kritischen Datierung von bis zu 360 Jahren muß als erstaunlich angesehen werden. In seiner Auswertung wundert Kalimi sich darüber um so mehr, da es in der zur Diskussion stehenden Zeit keine Gleichförmigkeit, sondern eine Abfolge von zahlreichen und weitgehenden Veränderungen und Umwälzungen im politischen, religiösen und sozialen Bereich gegeben habe.

Vergleicht man die drei Positionen, so ist leicht zu sehen, daß die späte Datierung, die als recht alte unter den kritischen Auffassungen anzusehen ist, bis heute immer noch Befürworter findet, obwohl deren Einfluß im Schwinden

begriffen ist. Es überrascht gleichzeitig, daß die frühe Datierung als neueste kritische Position wieder in die Diskussion gebracht ist. Wie sich dieser Gegensatz auflösen wird und ob sich die neue Sichtweise weiter verankern wird, ist noch offen. Die Zwischenposition stellt die traditionelle konservative Position dar, sie wird auch von verschiedenen alten und neuen kritischen Forschern geteilt. Kalimi selbst distanziert sich von den beiden extremen Positionen. Seiner Ansicht nach müsse man davon ausgehen, daß der Verfasser der Chronik nicht über zeitgenössische Ereignisse berichte, daß er vielmehr nach der von ihm behandelten Periode lebe, also nach der Zeit der Könige von Juda bis zum babylonischen Exil. Die letzten Verse über das Edikt des Cyrus läßt er dabei außer Betracht. Im übrigen lehnt Kalimi die Hypothese eines chronistischen Gesamtwerkes von Chronik, Esra und Nehemia ab. Die Chronik betrachtet er als einheitlich, das heißt, von späteren Erweiterungen oder Redaktionen sei nicht auszugehen.

Zur Eingrenzung der Datierung verbleibt ein Blick auf die Genealogien. Nach 1Chr 3,19-24 scheint eine Datierung ad quem möglich. Die Verse nennen den Stammbaum Serubbabels, des jüdischen Fürsten, der aus dem Exil heimkehrte. Es ist der letzte Teil des davidischen Stammbaumes, die darin letzterwähnte Person, Anani, könnte als ein Zeitgenosse des Chronikverfassers verstanden werden. Die Frage, wie viele Generationen auf Serubbabel bis Anani gefolgt sind, wird unterschiedlich beantwortet. Laut Kalimi bezeugen die Septuaginta, Peschitta und Vulgata elf Generationen. Das wird, verglichen mit dem masoretischen Text, als eine Ergänzung zu verstehen sein, um das Buch näher an die Zeit der griechischen Übersetzer heranzubringen. Der masoretische Text kennt nur sechs Generationen. Nun gibt es eine zweite Möglichkeit, diesen Befund zu bewerten. Man kann den Text als verdorben ansehen, es handle sich nur um fünf, vier oder zwei Generationen. Diese Interpretation übersieht jedoch m.E., daß eine linear-chronologische Interpretation der Genealogien möglicherweise gar nicht als adäquat anzusehen ist. Eine solche bietet für das Verständnis der Stammbäume in der Chronik auch an anderen Stellen große Schwierigkeiten. Kalimi geht jedoch von sechs Generationen aus und interpretiert dies als Schlüssel zur Datierung. Die wirft die Frage nach der durchschnittlichen Dauer einer Generation auf. Ausgehend von den in den Königsbüchern überlieferten Regierungszeiten wäre hierfür ein Durchschnitt von 23 bis 24 Jahren zu veranschlagen. Übertragen auf die sechs Generationen nach Serubbabel würde diese Überlegung auf die Zeit 382-376 v. Chr. als ungefähre Abfassungszeit der Chronik verweisen.

Der Name Anani spielt ebenfalls eine Rolle in einem Papyrus aus Elephantini. Im Jahre 407 v. Chr., dem 14. Regierungsjahr des Darius II., senden die Juden aus Elephantine einen Brief an die verantwortlichen Führer in Juda und Jerusalem und beantragen den Wiederaufbau des zerstörten Tempels. Unter den Adressaten ist

auch Ostanes, der Bruder von Anani erwähnt. Es wäre möglich, ist jedoch nicht zu erweisen, daß es sich bei diesem Anani um dieselbe Person handelt wie in 1Chr 3,24. Wenn dies der Fall ist, würde sich für die Chronik daraus eine Datierung um 400 v. Chr. ableiten. Mit dem Artikel von Kalimi bestätigt sich eine Tendenz in der alttestamentlichen Forschung, die die Chronik als abgesondertes Buch mit einer Datierung um 400 v. Chr. sieht.²³

Vertritt man die Auffassung eines chronistischen Gesamtwerkes (ChrG), dann sind natürlich auch die Bücher Esra/Nehemia in die Überlegungen zur Datierung einzubeziehen. Shaver²⁴ weist auf den Hohenpriester Johanan in Esra 10,6 und Neh 12,11.22 hin. Seiner Meinung nach ist Johanan als der letzterwähnte Hohepriester anzusehen, dies führt zu einem Datum von 411 v. Chr. Obwohl Neh 12,11.22 dessen Sohn und Nachfolger nennt, wird dieser, so Shaver, nirgendwo als Hohepriester identifiziert. Obwohl wir die Datierung der Chronik mangels externer Quellen vor allem aus den Angaben im Buch selber ableiten müssen und nicht aufgrund von Esra und Nehemia, sind diese Daten mitzubersichtigen, wenn man von der Annahme ausgeht, daß die Chronik das abschließende Werk für den ganzen alttestamentlichen Kanon bildet. Die Chronik muß dann natürlich auch die Abschlußperiode von Esra und Nehemia umfassen.

Es überrascht, daß Kalimi in seiner Argumentation nicht noch einen anderen Text zur Sprache bringt, der regelmäßig eine Rolle in der Diskussion zur Datierung der Chronik spielt, nämlich 1Chr 9,17-18.²⁵ Er ist Teil einer Liste der Bevölkerung Jerusalems nach der Heimkehr aus dem babylonischen Exil: "Die Torhüter aber waren: Sallum, Akkub, Talmon, Ahiman mit ihren Brüdern; und Sallum war der Oberste, und er hat *bisher* am Tor des Königs gegen Aufgang gewartet." Nach Keil²⁶ setzt dieser Vers die Existenz des königlichen Palastes voraus. Er sieht die Notiz als eine zeitgenössische Aufzeichnung an. Ist diese Auffassung zutreffend, dann müßte der Chronist die Notiz übernommen haben, ohne die ursprüngliche redaktionelle Bemerkung zu streichen. Das erscheint als eher unwahrscheinlich. Roubos²⁷ vertritt, daß וְעַד הַיּוֹם 'und bis jetzt' sich auf die Zeit bezieht, in der der Chronist (Redaktor oder Ergänzter) diese Aufzeichnung machte. Damit wäre der Wiederaufbau der Tore unter Nehemia vorausgesetzt, die wieder ihre ursprünglichen Namen bekommen haben. Sallum lebte danach zu den Zeiten des Chronisten und ist als noch im Dienst stehend bezeichnet. Für die Bestimmung der Zeit Sallums wäre auf Neh 12,25a²-26 zu verweisen: "Aber Mesullam, Talmon und Akkub, die Torhüter, hatten die Hut an den Vorratskammern der Tore. Diese

23 Die Datierung in dem Artikel von J. Kegler, 1993, S. 496, ist typisch. Er meint, es gebe eine Bedrohung der jüdischen Identität zu Zeiten des Verfassers und nimmt die Entwicklung des Hellenismus als die Ursache der Krise an. Der Sprung zu diesem angenommenen Phänomen ist groß und die Schlußfolgerung aufgrund dieser Annahme ist spekulativ.

24 J.R. Shaver, 1989, S. 71.

25 Siehe zum Beispiel K. Roubos, 1969, S. 160.

26 C.F. Keil, 1870, S. 117-118.

27 K. Roubos, 1969, S. 160.

waren zu den Zeiten Jojakims, des Sohnes Jesuas, des Sohnes Jozadaks, und zu den Zeiten Nehemias, des Landpflegers, und des Priesters Esra, des Schriftgelehrten." Der Name שלום 'Sallum' in 1Chr 9,17ff ist hierbei als eine Variante zu der Schreibung משלם 'Mesullam' in Neh 12,25 anzusehen, die jeweils folgenden Namen stimmen ebenfalls überein, in 1Chr 9,17 Sallum - Akkub - Talmon (und Ahiman), und in Neh 12,25 Mesullam - Talmon - Akkub. Von diesen Torhütern vermerkt Neh 12,26, daß sie Zeitgenossen von Esra und Nehemia seien. Sallum wäre damit sowohl als Zeitgenosse des Chronisten wie von Esra - Nehemia anzusehen. Wann dies genau war, ist schwierig zu bestimmen. Als terminus ad quem ist das Ende des Auftretens Esras und Nehemias anzusehen.²⁸ Dieses wäre nach Shavers²⁹ aufgrund der Namen der (Hohen)priester in Esra 10,6 und Neh 12,10-11,22 für das Jahr 411 v. Chr. oder etwas später anzusetzen. Aufgrund von Neh 12,23 (bis z.Zt. Johanans), ist davon auszugehen, daß Johanan der letzte regierende Hohepriester ist. Keil³⁰ kommt zu dem Schluß, daß das Buch Nehemia gegen Ende des Lebens von Nehemia geschrieben ist und hält eine Datierung von 415 v. Chr. für gut möglich, obwohl Nehemia selbst erst 405 v. Chr. gestorben sein könnte. Gehen wir davon aus, daß Sallum älter als Nehemia ist, weil Sallum schon während des Hohenpriesteramtes Jojakims im Dienst war, dann legt sich dadurch eine Datierung der Chronik um 425-420 v. Chr. als wahrscheinlich nahe.³¹ Diese Überlegungen zu einer Datierung erscheinen konkreter und zuverlässiger als die mit Hilfe des Stammbaumes Serubbabels in 1Chr 3,19-24, dessen Interpretation recht unsicher bleibt.

VI. Die theologische Botschaft der Chronik

Als theologische Schwerpunkte finden sich in der Chronik drei Hauptthemen:

1. David, und mit ihm Salomo und die davidische Dynastie.
2. Der Tempel, und deshalb Jerusalem auf dem Berg Zion.
3. Der Weltraumen, der David und Tempel als von universaler Bedeutung wertet.

28 Sallum muß eine lange Dienstzeit gehabt haben. Er hat die Regierung des (Hohen)priesters Jojakim noch miterlebt, die in Neh 12,26 als erste erwähnt wird, bevor Esra, der Priester und Schreiber. Als Nehemia in Jerusalem ankam, war Eljasib, der Nachfolger Jojakims, schon (Hoher)priester.

29 J.R. Shaver, 1989, S. 71.

30 C.F. Keil, 1870, S. 496 (S. 492-499).

31 Das Buch Nehemia ist dann später dem Buch Esra hinzugefügt worden, um so das Zwillingsbuch Esra/Nehemia zu bilden. Siehe "VIII. Nachwort zur Datierung und Vollendung des Kanons".

Daneben werden im Chronikbuch weitere Themen aufgegriffen, z.B. „Die theologische Norm, um die Könige Judas zu beurteilen“, „Die Kriege Jhwhs“³² oder „Die Davidische Dynastie als Paradigma für die Suche nach Gott“³³, jedoch sind mit David und Tempel die Hauptaspekte benannt, die das theologische Anliegen des Chronikbuches ausmachen, demgegenüber die genannten weiteren Themen als Unterthemen im Rahmen der Hauptanliegen verstanden werden können.

1. David (*Salomo und die davidische Dynastie*)

David hat seine Bedeutung als der gesalbte König Israels, mit dem die entscheidende Dynastie in Juda/Israel verbunden ist. Gleichzeitig ist er als der ideale König vor Gott angesehen. Er entriß die Bundeslade der Vergessenheit, richtete in Jerusalem ein Zeltheiligtum auf und stellte die Lade darin auf (1Chr 15). Mit David als Gründer ist die Ordnung des Lobgesangs und des Gottesdienstes verbunden (1Chr 16). Die Theologie des Davidshauses findet sich vor allem in 1Chr 17. David will anstelle des Zeltes einen Tempel bauen. Aufgrund dieser Initiative verheißt Jhwh David, ihm seinerseits ein Haus zu bauen. Den Tempel für Jhwh solle nicht er, sondern sein Sohn erstellen. Jhwh sagt zu, Davids Thron, sein Haus und sein Königreich ewiglich zu bestätigen³⁴ (1Chr 17,12-14). Dieser Prophetenspruch bezieht sich auf Salomo,³⁵ geht jedoch über dessen Person hinaus. In dem anschließenden Dankgebet Davids denkt er an eine ‘ferne Zukunft’ und ‘eine Reihe von Menschen in steigender Linie’ (1Chr 17,18). David erwähnt unmittelbar danach die Befreiung aus Ägypten und den Loskauf Israels durch Jhwh als einzigem Volk auf Erden zu Jhwhs Ehre. Dazu wurden auch die Völker (in Kanaan) vertrieben. Die Erwählung des Königshauses Davids wird somit im Kontext der Erwählung Israels verstanden, sie ist eingebunden in Israels universelle Aufgabe der Verherrlichung Jhwhs.

2. Der Tempel (*Jerusalems, der Berg Zion*)

Große Aufmerksamkeit und viel Raum werden im Chronikbuch neben dem Davidshaus dem Gottesdienst gewidmet, der Vorbereitung auf den Tempelbau, dem Bau selbst und danach der Einweihung (1Chr 15-17, 21-26, 28,1-29,19; 2Chr 2-8). Die Theologie des Tempels wird vor allem 1Chr 16 im Lobgesang Davids für Asaf und 2Chr 6 im Weihgebet Salomos formuliert.

32 A. Ruffing, 1992.

33 R. K. Duke, 1990, S. 150.

34 ‘Mein Königtum’ in 1Chr 17,14 müssen wir als Fortsetzung von ‘meinem Volk Israel’ in 1Chr 17,10 sehen.

35 Salomo nennt sich den Gesalbten Jhwhs um Davids willen (2Chr 6,42).

Die Bedeutung des Tempels liegt zunächst in einer besonderen Form der Anwesenheit und Gegenwart Gottes (2Chr 6,1-2). Dies ergibt sich aus der Darstellung von der Einweihung, wenn von der Erfüllung mit der Herrlichkeit Jhwhs und dem Feuer aus dem Himmel auf das Brandopfer (2Chr 5,13-14; 7,1-3) die Rede ist. Der wirkliche Wohnsitz Jhwhs bleibt der Himmel (2Chr 6,18), jedoch wohnt Gott auch unter Israel, und dies wird vor allem durch die Bundeslade versinnbildlicht (1Chr 16,6). Asaf und seine Brüder sollen Jhwh loben, zunächst in einem Zelt und danach im Tempel (1Chr 16,7). Der Inhalt ihres Lobpreises (1Chr 16,8-36) ist beschrieben als ein Auftrag an Israel, den Völkern Jhwh und seine Taten zu verkünden. Israel muß Jhwh suchen und seiner eigenen Auserwählung gedenken, die ihnen durch die Väter des Bundes, Abraham, Isaak, Jakob, überkommen ist. Dies bedeutet einerseits eine besondere Aufmerksamkeit für den Erhalt des Landes Kanaan, andererseits stehen sie als die Gesalbten und Propheten von Gott unter den Völkern. Jhwh steht als Schöpfer des Himmels einzigartig über den Völkern. Danach werden die Völker selbst aufgefordert, Jhwh zu erkennen, ihn zu ehren und ihm zu opfern. Jhwh ist König, er kommt, um über die Erde zu regieren. Schließlich folgt die Aufforderung an Israel, Jhwh um die Erlösung für Israel zu bitten, es zu sammeln und aus den Völkern zu erretten.

Dem Tempel in Jerusalem eignet damit eine universelle Funktion. Er ist einerseits verbunden mit dem Volk Israel, das aber gleichzeitig aufgefordert ist, die Völker zur Anbetung Jhwhs als König aufzurufen. Das Ziel des Tempelgottesdienstes in Israel ist damit in Davids Psalm für Asaf von dieser universalen Ausrichtung her verstanden. Das wird in Salomos Gebet (2Chr 6) bestätigt, das zwischen den beiden theophanen Manifestationen, der Erfüllung des Tempels mit Jhwhs Herrlichkeit (2Chr 5,13-14) und dem Fallen von Feuer aus dem Himmel auf das Altaropfer (2Chr 7,1), steht. Zwei Gruppen von Menschen dürfen danach zum Tempel kommen, um dort Gottes Hilfe zu erbitten. Jhwh wird dann antworten aus dem Himmel. Die erste Gruppe ist Israel (individuell und auch als Volk), insbesondere wenn Not da ist. Diese Not kann durch Bedrohung von außen oder als Folge der Sünde entstehen. Das Gebet im Tempel ist der Anlaß zur Vergebung und Hilfe. Dasselbe gilt, wenn sich Israel im Exil befindet und in Richtung des Tempels betet. Dann sollen sie wieder aus dem Exil heimkehren können. Die zweite Gruppe kommt zum Tempel aus einem fernen Land wegen des berühmten Namen Jhwhs. Jhwh wird dann erhören mit dem Ziel, daß alle Völker auf Erden Jhwh erkennen, ihn kennenlernen und fürchten wie Israel. Auffallend ist, daß die Stelle über die fremden Völker in den Abschnitt über Israel eingebettet ist. Der Tempel spielt danach also eine entscheidende Rolle für Israels Aufgabe, die Völker zur Anbetung Jhwhs zu bringen.

3. Der Weltraumen (Davids und des Tempels)

Die ersten Kapitel 1Chr 1-9 mit ihren vielen Stammbäumen sind von Rothstein³⁶ als 'Vorhalle' des chronistischen Gesamtwerkes bezeichnet worden, und zwar als "die Vorhalle vor dem Heiligtum". Die eigentliche Geschichte der Chronik beginne mit Kapitel 10. Wie sehr sich das Denken über die Chronik in den letzten zwei Jahrzehnten verändert hat, verdeutlicht der jüngste Kommentar von Willi,³⁷ in dem die Funktion des Chronikanfangs ganz anders gewertet wird. 1Chr 1 ist danach als Basis und Voraussetzung dessen zu verstehen, was im folgenden entfaltet wird. Ohne diesen Anfang und die darin vorgenommene Bestandsaufnahme Israels bleibt die nachfolgende Geschichte ohne festen Boden. 1Chr 1-10 gilt hier nicht als lose Anknüpfung an die frühere Geschichte Israels oder eine Vorhalle, sondern ist der eigentliche Anfang, die Grundlage und das Fundament des ganzen Werkes. Israels Geschichte ist eingebettet und verflochten in die Ausbreitung der Menschheit auf Erden.

Die Chronik beginnt mit Adam und endet mit Cyrus, dem Perserkönig. Israel wurzelt am Anfang des Buches in der Welt, in der Menschheit, in Adam mit seinem Herrschaftsauftrag über die ganze Welt. Am Ende des Buches ist Israel schließlich eingeflochten in alle Königreiche der Erde, über die Cyrus von Jhwh die Herrschaft gegeben ist. Zu ihr gehört der Auftrag Jhwhs an ihn, den Tempel in Jerusalem zu bauen. Darum fordert Cyrus Israel auf, nach Jerusalem zu ziehen. Israels Geschichte ist damit eingespannt zwischen dem Nichtisraeliten und universalen Herrscher Adam und dem Nichtisraeliten und Weltmachtsherrscher Cyrus. Ein solcher Rahmen verdeutlicht, daß die Chronik nicht das Ziel verfolgte, Israel mit seinem davidischen Königshaus und seinem Tempel als Endziel zu begreifen, beides ist vielmehr als Zentrum verstanden. Israel hat als Volk Jahwes mit David und dem Tempel eine Funktion von universaler Bedeutung, ihr Horizont ist die ganze Menschheit, sie gilt für alle Völker.

Der Abschluß der Chronik verheißt, daß, wenn der Israelit zu diesem Zweck nach Jerusalem hinaufzieht, Jhwh mit ihm sein werde. Eine große Spannung und Erwartung wird durch diesen Abschluß erzeugt. Wenn Jhwh mit seinem Volk zieht, was wird dann mit dem israelitischen König, dem davidischen Gesalbten? Alle Königreiche sind doch von Jhwh, dem Gott des Himmels, einem Nichtisraeliten, dem Perser Cyrus, gegeben?³⁸ An anderer Stelle wird Cyrus durch Jhwh selbst als sein Gesalbter bezeichnet (Jes 45,1). Was bleibt von der Geschichte der Könige Judas nach Salomo? Gibt es für sie eine Zukunft? Warum wird 2Chr 11-36 überhaupt so dargestellt? Welche Zukunft hat diese Abfolge der Könige, wenn sie doch mit einer Katastrophe, dem Untergang des Tempels und

36 J. W. Rothstein, 1927, S. 2-3.

37 T. Willi, 1991, S. 9.

38 Dem Buch Daniel zufolge können wir sagen, daß "die Zeiten der Heiden" begonnen haben.

der Wegführung des davidischen gesalbten Königs endet? Die letzten Verse über Cyrus verdeutlichen, daß dieser Katastrophe ein Ende gesetzt ist und es eine Zukunft für Israel und den Tempel und damit wohl auch für das Davidshaus geben wird. Insofern bestätigt die Chronik mit diesem Buchschluß, daß die Linie, die in den Büchern Esra-Nehemia mit Sesbazar, dem Fürsten Judas³⁹, begonnen hat, unter einer Verheißung steht (Esra 1,8.11).

Die Chronik ist in ihrer Gesamtheit aus dem Blickwinkel der Rückkehr aus dem Exil geschrieben worden. Nach 1Chr 9,1 war "ganz Israel in Stammbäumen aufgezeichnet". Die Genealogien im ersten Teil des Buches gehen dabei historisch über das literarische Ende des Buches hinaus. Die Notiz ist deshalb nicht als spätere Interpolation anzusehen, sondern hat als Ziel, die ihm Chronikbuch beschriebenen Ereignisse mit dem abschließenden Cyrus-Edikt aus einer noch späteren Situation heraus rückschauend zu betrachten. Es ist bereits Realität geworden, der Verfasser und die Adressaten der Chronik leben in einer Situation, die als Folge des Cyrusediktes zu begreifen ist. Das Ziel des Chronisten in 1Chr 9 ist es, ganz Israel auch in der nachexilischen Form als das Volk Gottes zu präsentieren. In den vorangegangenen Kapiteln ist das Geschehen durch die Genealogien Israels als Abfolge von Adam an. Der Vermerk "Und siehe, sie sind aufgeschrieben" (1Chr 9,1)⁴⁰ ist nun für die Situation in Jerusalem zu Zeiten des Verfassers, nach dem Edikt des Cyrus, bestätigt. Die Vergangenheit des Volkes und die Gegenwart des Chronisten werden so zu einer Einheit verbunden.

VII. Die Absicht des Chronisten beim Abschließen des Kanons

In der Vergangenheit hatte die alttestamentliche Forschung immer wieder auch nach den Motiven und Intentionen des Chronisten gesucht. Dabei formuliert ein Verfasser eines biblischen Buches seine Ziele und Motive selten direkt, sie sind jedoch aus Anlage, Aufbau, Akzentuierung, Rhetorik und den gewählten inhaltlichen Schwerpunkten zu erschließen. G.W. Jones⁴¹ diskutiert eine Reihe von Intentionen, die dazu bisher vorgeschlagen wurden: 'antisamaritanische Polemik', 'Legitimierung der davidischen Dynastie' (M. Noth), 'Apologie des Judaismus' (R. H. Pfeiffer) oder 'Rechtfertigung des levitischen Priestertums' (G. von Rad). Nach einer ausführlichen Erörterung äußert sich Jones

39 Sesbazar wird oft mit Serubbabel identifiziert, dem davidischen Fürsten des (zweiten) Tempelbaus. Sesbazar kann sein persischer oder babylonischer Name sein. Danach wird Sesbazar gar nicht mehr erwähnt, obschon er der Leiter der Rückkehrer ist. In Esra 2,2 wird Serubabel als erster Leiter genannt, mit dem die Verbannten heimkehren.

40 Es ist sehr gut möglich, daß der wichtige Begriff כְּתוּבִים 'Schriften' im letzten und abschließenden Buch der dritten Sammlung, der Titel für die ganze Sammlung geworden ist.

41 G.H. Jones, 1993, S. 98-111.

zusammenfassend skeptisch zu dem Vorhandensein solcher Ziele beim Chronisten. Anderen Vorschlägen, die die Chronik als 'Präsentation der Geschichte' (G. von Rad) oder 'Interpretation der Geschichte' (B. S. Childs) begreifen, steht Jones positiver gegenüber.

In der vorliegenden Untersuchung ist die These vertreten, daß die Hauptintention des Chronisten beim Schreiben der Chronik darin bestand, eine Zusammenfassung und Bündelung der Botschaft des Alten Testamentes zu geben, um damit die Sammlung heiliger Schriften in einem Kanon abzuschließen und zu versiegeln. Zu diesem Schluß haben eine Reihe von Beobachtungen geführt: die 'theologischen Anweisungen aus der Chronik selbst', 'Anweisungen aus Esra und Nehemia', 'die strukturelle Position der Chronik am Ende des Alten Testamentes' und 'alte jüdische Zeugnisse'. Dies soll abschließend in einer Untersuchung der Arbeitsmethode des Chronisten erörtert werden.

1. Theologische Anweisungen aus der Chronik

Der Chronist schreibt nichts Neues und er will nichts Neues schreiben. Er hat freilich Sondergut, aber dies kann kaum als das Hauptziel seines Schreibens angesehen werden. Er verfolgt offensichtlich einige theologische Anliegen, die ihm von Bedeutung sind, aber diese sind ebenfalls bereits bekannt und in anderen kanonischen Büchern wie Samuel, Könige und Psalmen formuliert. Außerdem stellt sich dann die Frage, warum ein solches Buch in den Kanon aufgenommen worden ist, wenn es nichts Neues zu erzählen hatte. Es muß als wahrscheinlich angesehen werden, daß das hohe Maß an Wiederholungen mit der Intention des Schreibens zusammenhängt.

Ackroyd⁴² hat einen Abschnitt mit "The Chronicler as an Old Testament Theologian"⁴³ überschrieben. Dies erscheint als eine faszinierende Qualifizierung, insofern als der Chronist als Theologe trotz seines Sondergutes nichts Neues bringen muß. Es macht die Arbeit des Theologen aus⁴⁴, eine schon vorhandene Botschaft, die vielleicht vernachlässigt war, aktuell zu präsentieren. Die Nachricht ist bereits vorhanden, aber es könnte in der Vielfalt und Verschiedenheit der einzelnen Bücher die Gefahr bestehen, daß der rote Faden und die Einheitlichkeit der schriftlich gesammelten Überlieferung aus dem Blick gerät. Weil Israel „vor lauter Bäumen den Wald nicht sehen“ könnte, präsentiert der Chronist die verbindenden Linien. Aus seiner Sicht ist das, was die Einheitlichkeit und die inhaltliche Summe der kanonischen Bücher ausmacht, die

42 P.R. Ackroyd, 1991, S. 280.

43 Übersetzung: "Der Chronist als Alttestamentlicher Theologe".

44 B.S. Childs, 1979, S. 652, meint, der Chronist sehe seine Arbeit als einen Kommentar zu den Schriften der Propheten. Das Wort Theologe ist m.E. geeigneter als das Wort Kommentator.

Bedeutung Davids (und seiner Nachkommen) und der Tempel (für alle Völker) innerhalb des eine universalen Welthorizontes (Adam - Cyrus). Hieronymus hat diesen zusammenfassenden Charakter gespürt, wenn er das Buch als „*Chronicon totius divinae historiae*“, ‘eine vollständige Chronik der geweihten Geschichte’ bezeichnet.

2. Anweisungen aus den Büchern Esra und Nehemia

Als bedeutsam für die vorliegende Fragestellung erweisen sich die Texte Esra 7,11-26; 8,36 und Neh 2,1-9, in denen die Stellung Esras und Nehemias im Perserreich festgehalten wird. Esra wird laut Esra 7 im Jahre 458 v. Chr. vom persischen König Artahsasta mit einem schriftlichen Auftrag von Babel nach Jerusalem gesandt, eine geistliche Verwaltung anhand des “Gesetzes des Gottes des Himmels” einzusetzen. Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, erhält er neben dem Beglaubigungsschreiben auch die benötigten Mittel und Gelder. Außerdem soll Esra unter persischem Mandat im Volk eine Zivilverwaltung, bestehend aus Richtern und Verwaltern, organisieren. Esra hatte damit gesellschaftlich und politisch eine hohe Autorität, die sich auch auf die Ordnung der religiösen Belange erstreckte. Ähnliches gilt für Nehemia, der nach Neh 2,1-9 im Jahr 445 v. Chr. von Artahsasta mit schriftlicher Bevollmächtigung als Landpfleger nach Jerusalem geschickt wird. Die Reorganisationsmaßnahmen von Esra und Nehemia sind dabei als unter persischer Autorisierung stehend zu begreifen. Mit der Einführung des Gesetzes sollte Ordnung in das Gemeinwesen gebracht werden. Damit ist das schriftliche Gesetz Gottes, das Esra hatte, und der damit verbundene geistliche Auftrag, eine Angelegenheit in persischem Interesse. Sowohl Esra als auch Nehemia sollten als Angehörige ihres Volkes in persischem Mandat definitiv die zivilen Angelegenheiten im Lande ordnen. Die Voraussetzungen für die Erstellung einer als verbindlich anzusehenden Sammlung der religiösen Traditionen und Schriften war damit nahezu ideal. Die persische Politik bezüglich Israels, die mit Cyrus angefangen hat, sollte von Esra und Nehemia weiter umgesetzt und zum Abschluß gebracht werden.⁴⁵

45 R.F. Person, 1993, S. 146-175 (vor allem S. 160-162, 164-165, 168), hat eine interessante Sichtweise, die zu der obengenannten Auffassung parallel läuft. Er sieht die Existenz einer Gruppe Schreiber, die Serubbabel aus dem babylonischen Exil nach Juda begleitet. Die Schreiber haben einen persischen kaiserlichen Auftrag und sind für die Kodifikation und Verwahrung der religiösen Literatur verantwortlich, die mit dem Tempel verbunden ist. Dies paßt in die kaiserliche Strategie, örtliche Heiligtümer mit ihrem einheimischen Kultus wieder funktionieren zu lassen. Er verweist auf ähnliche Ereignisse in Ägypten. Er meint, daß die deuteronomistische Schule als Kandidat für die Schreiberschule anzusehen sei und redet von einem deuteronomistischen Kanon, der schon im Exil begonnen hat und der von der deuteronomistischen Schule bis in die Zeit von Deutero-Sacharja fortgesetzt wurde, die er zwischen 520 - 458 v. Chr. datiert. Die deuteronomistische Schule muß 458 v. Chr. wegen der Ankunft Esras bei den persischen Behörden etwas weniger beliebt gewesen sein. Mit ihm kommt eine neue Phase, während der die persische Regierung besser den Gottesdienst im Jerusalemer Tempel kontrollieren kann, wobei dem ‘wahren’ Gesetz Mose genau zu folgen

Baba Bathra 14b-15a zufolge ist die Reihenfolge der letzten Bücher der Ketubim: Daniel, Esther, Esra-(Nehemia) und Chronik. Gerade diese Bücher haben einen persischen Charakter, man könnte sie sogar 'den persischen Logos' (vgl. Herodot) nennen. Als letzte Person wird in diesem Kanon der persische König selbst, der Befreier Cyrus, genannt. Das Schreiben der Chronik und damit verbunden der Abschluß der Sammlung von für die religiösen Traditionen Israels verbindlichen Schriften in einem Kanon ist dadurch als eine Maßnahme der kulturellen Reorganisation in den Provinzen in persisch-politischem Auftrag zu begreifen. Nachdem dies geschehen war und die Sammlung der Schriften mit einer derartigen Autorität ausgestattet erfolgt war, ist kaum denkbar, daß es in der persischen Zeit jemand gewagt haben sollte oder könnte, dieser Sammlung, die ja gleichzeitig auch durch hoheitliche persische Verfügung abgesichert war, zu widersprechen. In der nachfolgenden Zeit war diese Tradition bereits so verfestigt, daß sie unveränderlich blieb, auch wenn die Absicht der Chronik nicht mehr zutreffend verstanden wurde.

Bei E. Zenger⁴⁶ findet sich ein mit "Promulgation des jüdischen Gesetzes im Rahmen der persischen Gesetzgebung" überschriebener Paragraph. Es geht um die These, daß der Abschluß des Pentateuchs mit dem Ziel erfolgt sei, dafür die Anerkennung als persisches Staatsgesetz zu bekommen. Danach sei die Endredaktion des Pentateuchs verbunden mit der Person des persischen 'Reichskommissars' und jüdischen Priesters und Schriftgelehrten Esra, der um 400 v. Chr. das Gesetzbuch (den Pentateuch) als Grundlagenurkunde der jüdischen Identität promulierte. Die Thora habe damit eine 'Reichsautorisation' bekommen. Zenger beruft sich für diese Sichtweise auf Arbeiten von P. Frei und R.G. Kratz. Das persische Großreich war danach ein aus Ländern und Völkern zusammengesetzter Organismus mit dem Großkönig als Zentrum und dem persischen Reichsgesetz als Einheit. Dieses Reichsgesetz als solches war nicht kodifiziert, sondern es setzte sich faktisch zusammen aus einer Vielfalt von nationalen und regionalen Gesetzen, Gesetzbüchern und Institutionen (Tempeln), insofern diese über das Institut 'Reichsautorisation' zum persischen Reichsrecht erklärt wurden. Was Israel und den Pentateuch betrifft, so sieht Zenger eine entsprechende Regelung, die er in dem Schreiben von Artahsasta in Esra 7,12-26 bestätigt findet. Diese Thesen Zengers fügen sich in das bisher erarbeitete Bild insofern die Autorität des Gesetzes oder des Pentateuchs als persisches Recht gestützt wurde. Als Problem bei dieser Sichtweise stellt sich aber das Faktum dar, daß der Pentateuch keinen einzigen persischen Stempel trägt, was man normalerweise erwarten würde⁴⁷. Wenn statt des Pentateuchs im bisher

sei. Das Werk von Person vertritt eine Tendenz in der aktuellen Forschung, die das persische Großreich als stimulierenden Faktor der Kanonisierung betrachtet.

46 E. Zenger, 1995, S. 39-42.

47 Der Pentateuch trägt den Stempel des Zeitraumes, in dem Israel sich im Ostjordanland aufhielt und die ersten Jahre seiner Niederlassung in Kanaan.

beschriebenen Sinne die Chronik eingesetzt wird, entfällt dieses Problem. Sie trägt deutlich einen Hinweis auf persische Autorisierung für die Rückkehr und Neuorganisation Israels. Außerdem reichten der Auftrag, das Mandat und die Autorität von Esra und Nehemia über die Reorganisation von Gesetzen hinaus.⁴⁸

Die Arbeit von Esra und Nehemia bedeutete eine Reform und zwar eine, die konservativ und restaurativ war. Diese konservative Bewegung konnte sich durchsetzen dank der persischen Erlaubnis für die Juden zur Rückkehr aus dem babylonischen Exil nach Juda, verbunden mit dem Auftrag des Perserkönigs Cyrus zum Wiederaufbau des Tempels (Esra 1,1-4). Er übergab ihn Sesbazar (oder Serubbabel), dem Fürsten Judas (Esra 1,5-10). Dieser brachte zunächst eine Gruppe von Israeliten zurück nach Jerusalem und baute den Tempel wieder auf (Esra 2-6). Der nächste Schritt bedeutete die Rückkehr Esras mit einer weiteren Gruppe Verbannter, die für eine geistliche Reform eintraten (Esra 7-10). Der Höhepunkt dieser restaurativen Bewegung geschah durch die Rückkehr Nehemias, der die Mauern Jerusalems wieder aufbaute (Neh 1-7). Ihren Abschluß fand die Bewegung in dem gemeinsamen Auftreten Esras und Nehemias, beide traten für geistlichen Strukturen bei der Neuordnung des Volkes ein (Neh 8-13). Als Krone ihrer Bemühungen muß die Sammlung der religiös verbindlichen Schriften in einem Kanon angesehen werden. Kanonisieren ist konservativ oder erhaltend an sich, restaurieren bedeutet, das wiederherzustellen, was einmal war. Typisch für Nehemia war der Wiederaufbau oder die Restauration der Mauern um Jerusalem. Das Wort 'Mauer' wird im Alten Testament regelmäßig auch in übertragenen Bedeutung verwendet für Schutz im allgemeinen, aber auch für den Schutz, den Gott seinem Volk bietet, wobei im besonderen die Mauern Jerusalems als Sinnbild gelten.⁴⁹ Der Abschluß und die Versiegelung des Kanons bedeutete die Vollendung der geistlichen Mauern um das priesterliche Volk Israel herum. Esra und Nehemia konnten dies durchführen aufgrund ihres Mandats im Auftrag des persischen Großkönigs Artahsasta.⁵⁰ Der alttestamentliche Kanon war so auch gleichzeitig eine persische Reichsangelegenheit. Nicht umsonst endet die Chronik mit der Erwähnung des ersten persischen Großkönigs Cyrus.

48 Siehe weiter H. Stadelmann, 1990, S. 65. Er findet "in den Büchern Esra/Nehemia selbst keinen Hinweis darauf, daß die Reform Esras etwas mit der Durchsetzung der Tora als Kanon zu tun hat."

49 Siehe z. B. 1Sam 25,16; Jes 26,1; 60,18; Sach 2,5; Ps 51,20; Hld 8,9-10.

50 Vielleicht kann das Gebet Nehemias am Ende seines Buches so gedeutet werden (Neh 13.14.22.29.31). "Gedenke mein Gott, mir daran und tilge nicht aus meine Barmherzigkeit, die ich an meines Gottes Hause und an seinem Dienst getan habe" (Neh 13,14). Er betet hiermit, daß sein Werk bleibend bestehen darf. Wenn er damit auch seine Anstrengungen (oder Pläne) für die Versiegelung des Kanons meint, dann hat Gott dieses Gebet tatsächlich erhört. Der Korpus der Heiligen Schriften fällt unter die Obhut des Tempels. (Das Wort מִשְׁמָרִים 'Dienst' bedeutet wortwörtlich 'Bewahrungen').

3. Die strukturelle Position der Chronik am Ende des Alten Testamentes

Die Frage nach der Stellung der Chronik am Ende des Alten Testamentes hat verschiedene Alttestamentler beschäftigt, ohne daß sie jedoch zu einer übereinstimmenden Lösung kommen:

- De Vries schreibt in seinem Abschnitt über Genre und Setting: "We do not know why Chronicles came to be placed at the end".⁵¹ Mit anderen Worten, das Buch 'steht da nur so herum'.
- Williamson vermerkt: "The precise reason for the position of Chronicles at the end of the Hebrew Canon thus remained unexplained, but within the context of the miscellaneous collection of which the third division, the writings, is made up this occasion needs no surprise".⁵² Mit anderen Worten: 'Wir wissen es nicht, aber keine Angst: wir verstehen von der ganzen Ordnung des ganzen dritten Teils des Kanons sowieso nicht so viel'.
- Myers⁵³ denkt, daß das letzte Buch der hebräischen Bibel als eine Art Appendix zu den Schriften anzusehen sei. Aus welchem Grund und mit welchem Ziel dieser Anhang hinzugefügt worden sein sollte, wird von ihm nicht weiter thematisiert.
- Allen stellt die Frage nach der Stellung der Chronik am Ende der Schriften: "Was it put last because it resembles Genesis in beginning with Adam and ending with hope of attaining the promised land?"⁵⁴ Obwohl mit Zögern, wird hier die Frage nach einer möglichen Beziehung zwischen dem Anfang und Ende des Kanons aufgeworfen.
- De Vries⁵⁵ schreibt 2Chr 36,22-23 einem Glossator zu. Viele sähen dies, wie er, als eine spätere Ergänzung. Aber warum sollte dieses Stück nicht vom ursprünglichen Verfasser, dem Chronisten selbst sein? Jeder versteht den Verfasser der Chronik als jemanden, der nach Rückkehr aus dem Exil in Babel gelebt haben muß. Die sogenannte Glosse bezieht sich nicht auf ein Geschehen *nach* seiner Zeit⁵⁶, das er ohne Schwierigkeiten selbst zu schreiben in der Lage war. Die Gründe für die Annahme eines sog. Glossators treffen in gleicher

51 Übersetzung: "Wir wissen nicht warum die Chronik ans Ende gestellt wurde". S. J. De Vries, 1990, S. 10.

52 Übersetzung: "Der genaue Grund weshalb die Chronik am Ende des hebräischen Kanons steht, bleibt also ungeklärt. Aus dem Kontext der vielseitigen Sammlung, woraus der dritte Teil, die Schriften, besteht, ergibt sich, daß dies nicht verwunderlich ist." H.G.M. Williamson, 1982, S. 5.

53 J.M. Myers, 1965, S. xvii.

54 "Wurde sie ans Ende gestellt, weil sie dem 1.Mose gleicht, in dem Sinne, daß die Geschichte mit Adam beginnt und mit der Hoffnung, in das Gelobte Land zu kommen, endet?" L.C.Allen, 1987, S. 16.

55 S. J. De Vries, 1990, S. 11.

56 Oder am Anfang seiner Zeit, wenn wir das Werk so früh wie nur möglich datieren: 525 v. Chr.

Weise auf den Chronisten selbst zu. De Vries hat recht, wenn er schreibt: "The man who placed the gloss at the end of his book affirms that, according to the history as ChrH has rewritten it, what Ezra and Nehemia tried to do has come to reality, and that now truly 'God is with his people'"⁵⁷, nur daß dies weniger für einen Glossator als vielmehr für den Chronisten gilt.

- Willi diskutiert die Frage der verschiedenen Positionen der Chronik innerhalb der Schriften: "Die unterschiedliche Stellung der Chronik sagt natürlich einiges über ihr Verständnis aus." Zur Diskussion im Talmud schreibt er: "Dann wäre die Chronik im Sinne einer Quintessenz der gesamten biblischen Geschichte an den Schluß der Hagiographen und des Alten Testaments überhaupt gestellt."⁵⁸
- Steins vertritt die folgende These: "Das Buch der Chronik spielt eine wichtige Rolle in der Formierung des Kanonteils 'Schriften', es ist kanongeschichtlich als "Abschlußphänomen" zu betrachten. Mit diesem Buch wird in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. *eine* Gestalt der 'Schriften' abgeschlossen; möglicherweise ist das Buch der Chronik sogar vorrangig zu diesem Zweck verfaßt worden."⁵⁹ Er weist darauf hin, daß durch die Stellung der Chronik am Ende des Kanons ihre synthetisierende und integrierende Eigenartigkeit in ein neues Licht gestellt wird. Die Chronik rekapituliere die Geschichte des Volkes Israel von Adam bis zum Exil, sowie sie in den ersten beiden Kanonteilen enthalten ist. Er erkennt dabei Parallelen zum Anfang und zum Ende von 1. Mose (Adam bis Israel in Ägypten bzw. Adam bis Israel im babylonischen Exil). Als geschichtlicher Rahmen für den Abschluß des Kanons bietet sich für Steins der Zeitraum der Restauration nach dem Mißlingen des hellenistischen Reformversuches und nach Antiochus IV. an. Erst später am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. sei die Sichtweise dieser einen Gruppe vom ganzen Judentum übernommen worden. Hat Steins die Funktion der Chronik im hier ebenfalls vertretenen Sinne zutreffend interpretiert, so kann seine Datierung jedoch nicht überzeugen. Das Chronikbuch trägt keinen makkabäischen, vielmehr einen persischen Stempel. Außerdem kann er für diese Zeit keinen Kontext zeigen, in dem eine ausreichende Autorität die Sammlung als verbindlich hätte benennen können.

Also klingen in der alttestamentlichen Forschung in jüngster Zeit gelegentlich Stimmen an, die sich in ähnlicher Weise dafür aussprechen, die Chronik als eine Quintessenz der alttestamentlichen Geschichte zu verstehen. Es ist die Rede vom

57 "Derjenige, der die Glosse ans Ende seines Buches gestellt hat, bestätigt, daß, im Einklang mit der Geschichte wie wir sie in der Chronik vorfinden, was Ezra und Nehemia versucht haben, Wirklichkeit geworden ist, und daß nun wirklich 'Gott bei seinem Volk ist'." S. J. De Vries, 1990, S. 12.

58 T. Willi, 1991, S. 5. Er verweist dabei auf A. YELLIN, *ה'כתרים' במשק*: Mizrah-Ma'arav 1, 1919, S. 19-26, 117-127.

59 G. Steins, 1995, S. 509. (S. 507-517: 5.2. Die Chronik - ein "Abschlußphänomen").

Prinzip des Anfangs und des Endes, und daß es um den Abschluß des Kanons geht.

4. Alte jüdische Zeugnisse

Eine interessante Diskussion über Chronik als letztem Kanonbuch und dessen Verfasser findet sich im Baba Bathra 15a: "Ezra schrieb sein Buch und die Genealogie der Chronik bis auf seine eigene. ... Wer führte es zu Ende? Nehemja, der Sohn Hakhaljas."⁶⁰ Hier wird eine doppelte Verfasserschaft für die Chronik suggeriert. Die Informationen über die Verfasserschaft der alttestamentlichen Bücher im Baba Bathra werden im allgemeinen kaum als authentisches Zeugnis einer alten Tradition angesehen werden können, sondern als nachträglich vorgenommene Zuschreibung. Die alte jüdische Tradition erwähnt jedoch auffallend häufig die Namen Ezra und manchmal auch Nehemia als Verantwortliche im Zusammenhang mit der Bestätigung des alttestamentlichen Kanons.

Nach den bisherigen Überlegungen gewinnt die Möglichkeit einer in diesem Fall zutreffenden Überlieferung an Gewicht. Die äußeren Bedingungen dafür waren zu keiner anderen Zeit derart günstig und es bestand die Notwendigkeit eines religiösen Neuanfangs mit der Festlegung der als verbindlich anzusehenden Traditionen. Die Notiz in 2Makk 2,13, "Das alles findet man in den Schriften, die zu Nehemias Zeiten geschrieben sind, und wie er der Könige, der Propheten und Davids Bücher und die Briefe der Könige von den Weihgeschenken zusammengesucht und ein Bücherhaus zugerichtet hat", scheint dies zu bestätigen. Beckwith⁶¹ hat darauf hingewiesen, daß es sich hierbei nicht um eine allgemeine Bibliothek gehandelt habe, sondern um eine spezifische. Es gehe um ein nationales Archiv neben dem Pentateuch. Dieses beinhaltete heilige Bücher prophetischer Würdigkeit, aber auch andere Texte von nationalem Interesse. Diese Bibliothek beinhaltete die Bücher, die später in den zweiten und dritten alttestamentlichen Kanonteil, die Propheten und die Schriften aufgenommen wurden.⁶² Nehemia ist somit als ein Mann verstanden, der Literatur sammelte.

5. Abschluß und Versiegelung des Alten Testaments

Die Bücher, die der Chronik vorangehen, fangen mit 1.Mose an und enden mit Ezra/Nehemia. Dadurch, daß der Chronist ebenfalls mit Adam beginnt und mit

60 L. Goldschmidt, *Baba Bathra* I,vi, 1996, S. 56.

61 R. Beckwith, 1985, S. 150-152.

62 R. Beckwith, 1985, S. 150, schreibt, daß sich in der Formulierung des 2Makk. zwei verschiedene Merkmale des Altertums befinden. Er redet über 'Bibliothek' statt 'heiliger Bücher' oder einer derartigen Formulierung. Weiter redet er über 'Briefe der Könige über heilige Gaben' statt 'des Buches Ezra', in dem solche Briefe später aufgenommen sind.

dem Edikt des Cyrus endet, greift er einleitend den Anfang des *ersten* Kanonbuches (Genesis) und abschließend den Anfang des *letzten* Kanonbuches (Esra/Nehemia) wieder auf. Dadurch ist zum Ausdruck gebracht, daß er das ganze vorangehende Alte Testament überblickt und von daher denkt. Er arbeitet mit der zusammenfassenden Methodik von 'Anfang und Ende'. Er bietet somit einen abschließenden interpretativen Schlüssel für das ganze vorangehende Alte Testament. Die Methodik von 'Anfang und Ende' setzt eine bereits vorhandene Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher beim Chronisten voraus. Er muß mit 1.Mose anfangen und mit Esra - Nehemia enden. Es ist möglich, daß diese Reihenfolge ihm schon im Moment des Schreibens der Chronik als verbindliche Tradition vorgelegen hat, oder daß er sie selbst festlegte. Mit dem Schreiben der Chronik haben Esra/Nehemia (vor allem Nehemia) als Chronist ihren Auftrag des 'Gottes des Himmels' und des persischen Königs ausgeführt und abgeschlossen. Die Chronik stellt die Vollendung ihrer Arbeit dar. Die Sammlung der verbindlichen Schriften aus der Tradition Israels ist fertig mit der Chronik als Siegel.

Diese Siegelfunktion erfüllt die Chronik in idealer Weise. Sie beginnt mit Adam, dem Menschen, dem Jhwh, der Gott des Himmels, die ganze Erde unterworfen hat, und endet mit Cyrus, dem Jhwh alle Königreiche der Erde gegeben hat. Adam war da, bevor Israel überhaupt existierte, und Cyrus ist jemand außerhalb des Bundesvolkes. Die Berufung Israels als priesterliches Volk für die ganze Erde, wird umschlossen von Adam und Cyrus. Das Ziel Israels wird damit vorgestellt als nicht in sich selbst liegend, sondern als eine Aufgabe im Blick auf die ganze Welt. Als Gesalbter trägt König Cyrus in Jes 45,1-6 denselben Titel wie David. Er ermöglichte es Israel, seiner Aufgabe als Priestervolk nachzukommen. Üblicherweise ist als Gesalbter ein Israelit verstanden. Das davidische Königtum war jedoch ausgeschaltet, der davidische Staat vernichtet. Jetzt übernimmt ein Heide, der die Macht über das Volk Israel und das Territorium des Landes Kanaan hat, diese Aufgabe. Das theologische Hauptanliegen der Chronik ist es, auf die Bedeutung Davids und seiner Nachkommen und die des Tempels zu verweisen. Mit der Konzentration auf diese beiden Themen ist dem Leser des Buches die Aufgabe zum Weiterdenken aufgegeben. Das Buch setzt damit Akzente, aber es ersetzt nicht den Rest des Alten Testaments.

Willi⁶³ ist der Meinung, daß die Chronik den Abschluß der ersten zwei Kanontteile, des Gesetzes und der Propheten, darstellt. Die Schriften, der dritte Kanonteil sollte jedoch ebenfalls in Betracht gezogen werden, zumal der Anfang des letzten Buches der Schriften (Esra/Nehemia) in abgekürzter Form an das Ende der Chronik gestellt ist. Damit stellt sich die Frage des dreiteiligen Kanons

63 T. Willi, 1972, S. 176.

und der Reihenfolge der Bücher innerhalb dieser Blöcke.⁶⁴ Der Kanon hat strukturell die folgende Botschaft für Israel:

- a) Das **Gesetz**. Es ist Israels erste Aufgabe, in Kanaan zu wohnen, um das priesterliche Volk für alle Völker zu sein. Der Bücherblock von Josua bis einschließlich Könige zeigt Segen und Fluch, wie es im Gesetz formuliert ist.⁶⁵
- b) Die **Propheten** (Schriftpropheten) stehen in solch einer Reihenfolge, daß Jesaja sich am Anfang und Maleachi am Ende befinden.⁶⁶ Jesaja am Anfang hat eine doppelte Einführung: die erlebte Katastrophe und der Aufruf, zusammen mit Gott und sich selbst ins Gericht zu gehen (Jes 1), und der Segen: von Jerusalem wird das Gesetz für alle Völker ausgehen (Jes 2,1-5). Maleachi ruft am Ende dazu auf, das Gesetz des Mose zu halten und Elia zu erwarten, bevor der große Tag Jhwhs kommt (Mal 3,22-24). Er weist im Zentrum noch auf 'den Boten', 'den Herrn', hin, der zu seinem Tempel kommen wird (Mal 3,1).
- c) Die **Schriften** beginnen mit dem Buch Rut.⁶⁷ Diese heidnische Frau ist das Werkzeug zur Errettung einer israelitischen Familie. Das Ende des Buches weist über den Stammbaum auf David hin, mit dem die Errettung einer einzelnen Familie zur Grundlage für die spätere nationale Errettung des Volkes wird. Die Chronik am Ende der Schriften wird eingeleitet durch neun Kapitel mit Stammbäumen. Das Prinzip des Stammbaumes, mit dem das Buch Rut endete, wird vom Chronisten aufgenommen, aber in einen universalen Rahmen gestellt. Die Person Davids hat mit der Welt und ihrer Errettung zu tun. David steht im 'Weisheitskanon' zwischen seiner heidnischen (Groß)mutter Rut und dem heidnischen Mitkönig Cyrus, der mittels Jesaja mit demselben Titel 'Gesalbter' erwähnt wird.

6. Das Ziel der Chronik mit dem Alten Testament als Buch

Indem der Chronist sein Buch mit der Intention schreibt, dadurch den alttestamentlichen Kanon abzuschließen und zu versiegeln, entsteht endgültig das Alte Testament als Buch. Nach Childs⁶⁸ ist die vielleicht wichtigste Entdeckung der jüngsten Forschung zur Chronik in der Tatsache zu sehen, daß der Chronist

64 Es gibt kein direktes Zeugnis, daß der Chronist derjenige war, der dem Kanon seine dreiteilige Einteilung gab und daß die maßgebende Reihenfolge in Baba Bathra 14b-15a vom Chronisten stammt. Wir müssen aber dieser Möglichkeit Rechnung tragen, gerade weil bei ihm die Frage der Ganzheit so wichtig ist.

65 Die jüdische Tradition hat den Büchern Josua, Richter, Samuel und Könige den Titel "Frühere Propheten" gegeben. Es ist fraglich, ob dies eine geeignete Bezeichnung ist. Die 4 Bücher setzen eigentlich die historische Linie von 1.Mose bis 5.Mose nahtlos fort.

66 Baba Bathra gehört zur der Minderheit, die die Schriftpropheten mit Jeremia anfangen lassen.

67 Siehe u.a. Baba Bathra 14b-15a.

68 B. S. Childs, 1979, S. 647-648.

die Geschichte Israels im Zusammenhang mit einer Einheit autoritativer Schriften zu interpretieren versucht. Das Thema des Schreibens wird dabei im Buch selbst relativ häufig erwähnt. Der Chronist sammelt Stammbäume, Schriften und Briefe. Es entspricht seiner Auffassung, die existierenden Schriften des Alten Testaments definitiv zu ordnen.

Der häufige Gebrauch der Wortfeldes Schreiben oder Buch belegt sich aus folgender Liste:

Das Substantiv סֵפֶר 'Buch' kommt oft vor, es weist hin auf die folgenden Bücher: "das Buch der Könige von Israel und Juda" (1Chr 9:1; 2Chr 27,7; 35,27; 36,8); "das Buch der Könige von Juda und Israel" (2Chr 16,11; 25,26; 28,26; 32,32); "das Buch der Könige von Israel" (2Chr 20,34); "die Geschichten im Buch der Könige" (2Chr 24,27);⁶⁹ "das Gesetzbuch des Herrn" (2Chr 17,9; 34,14), das auch "das Gesetzbuch" (2Chr 34,15), "das Buch des Mose" (2Chr 25,4; 35,12) oder "das Buch des Bundes" (2Chr 34,30) genannt wird, und auf das mit den Ausdrücken "das Buch" (2Chr 34,15.16.21. 24), "ein Buch" (2Chr 34,18) oder "dieses Buch" (2Chr 34,21.31) verwiesen wird.

Das Substantiv כְּתָב 'Schrift': 1Chr 28,19 sagt David zu Salomo von dem zu bauenden Tempel: "Das alles steht in einer Schrift, gegeben von der Hand des Herrn, der mich unterwies über alle Werke des Entwurfes"; 2Chr 2,11 ist die Rede von einer Schrift des tyrischen Königs Hiram an Salomo. Hierin lobt dieser Ausländer Jhwh, als "Gott von Israel, der Himmel und Erde gemacht hat". Er stellt weiter die Beziehung: König David - sein Sohn Salomo - der Tempel Jhwhs in einen Zusammenhang; 2Chr 35,4 geht es um eine später in Erinnerung gebrachte 'Schrift' Davids, des Königs von Israel.

Das Substantiv מִכְתָּב 'Brief'⁷⁰: 2Chr 35,4 geht es um einen Brief von König Salomo über die geänderten Aufgaben der Priester und Leviten nach dem Tempelbau. Diese Vorschrift aus der Vergangenheit gibt dem judäischen König Josia die Autorität, um einen Teil seiner Reform zu beginnen; 2Chr 21,12 ist der Brief des israelitischen Propheten Elia an den judäischen König Joram genannt; 2Chr 36,22-23 erwähnt ein Schreiben des Perserkönigs Cyrus an sein ganzes Königreich bezüglich des Wiederaufbaus des Tempels.

69 Hier ist zu gleicher Zeit die Rede vom Begriff מִדְּרָשׁ 'Erklärung', verbunden mit "dem Buch der Könige". Dieser Begriff kommt auch vor in 2Chr 13,22, verbunden mit "dem Propheten Iddo".

70 Wir können auch verweisen auf das Substantiv אִנְיוֹת 'öffentliches Send)schreiben' in 2Chr 30,1.6. König Hiskia schreibt 'Briefe' an Israel und Juda. Dieses Wort wird nur in den späten Schriften des Alten Testaments in der persischen Zeit gebraucht (Esther, Nehemia, Chronik).

Das Verb כתב 'schreiben' kommt selten im pa. pf. (2Chr 26,22; 30,1; 32,17) oder im pa. ipf. (1Chr 24,6) vor. In 2Chr 26,22 wird es verwendet, um auf das Schreiben Jesajas über das Leben Usijas hinzuweisen. Auffallend ist der Gebrauch vom pa. pt. act. m. pl. כְּתוּבִים, diese Form kommt 19mal vor (1Chr 4,41; 9,1; 29,29; 2Chr 9,29; 12,19; 13,22; 16,11; 20,34; 24,27; 25,26; 27,7; 28,26; 32,32; 33,19; 34,19; 34,31; 35,25.27; 36,8). Einmal kommt das pa. pt. act. f. pl. vor (34,24). Beim ersten Vorkommen steht der bestimmte Artikel⁷¹ mit vorausgehendem Demonstrativpronomen: "diese (sind) die (auf)geschriebenen" (1Chr 4,41). Es bezieht sich auf die in Stammbäume eingetragenen Menschen. Ein solcher Gebrauch am Anfang des Buches ist singulär, es geht um eine Form der Verwaltungssprache. Und dies ist charakteristisch für den ersten Hauptteil der Chronik, die Linie von Adam bis David. Die Ereignisse und die Personen aus der Vergangenheit, werden in das größere Buch Chronik aufgenommen. Bei der großen Mehrheit (17mal) bezieht sich כְּתוּבִים auf schon existierende Bücher, auf die der Chronist verweist (1Chr 29,29; 2Chr 9,29; 12,19; 13,22; 16,11; 20,34; 24,27; 25,26; 27,7; 28,26; 32,32; 33,19; 34,19; 34,31; 35,25.27; 36,8). Dasselbe gilt auch von der weiblichen Form (2Chr 34,24). Für diesen Ausdruck gilt das auch in der Einzahl: הַכְּתוּב 'das Geschriebene' (1Chr 16,40; 2Chr 34,21). Es geht um "das Buch der Könige von Israel und Juda", "das Buch der Könige von Juda und Israel", "das Buch der Könige von Israel" und "die Geschichten im Buch der Könige". Es geht jedoch auch um "das Gesetzbuch", das anderswo "das Gesetzbuch des Herrn", "das Buch des Mose" und "das Buch des Bundes" genannt wird, und worauf mit den Wörtern 'das Buch', 'ein Buch' oder 'dieses Buch' verwiesen wird. Schließlich kommt der Ausdruck vor im Zusammenhang mit (dem Buch der) Totenlieder(n) in 2Chr 35,27. Der Begriff bezieht sich beim Chronisten sowohl auf Menschen aus dem Volk Israel, die in Stammbäume eingetragen sind, als auch auf wichtige historische und theologische Schriften, mit "dem Gesetzbuch" als autoritativem Höhepunkt. Als letztes wäre noch auf ein pa. pt. m. s. hinzuweisen nach Präposition mit dem bestimmten Artikel: כְּכָתוּב "wie geschrieben" (buchstäblich: wie das Geschriebene). Dieser Ausdruck kommt vor in 2Chr 23,18; 25,4; 30,5.18; 31,3; 35,12.26, gefolgt von einer näheren Bestimmung oder mit vorangehendem Subjekt: "im Gesetz Mose", "im Gesetz, im Buch Mose", 'Pasach', "im Gesetz des Herrn", "im Buch Mose". Das Gesetz ist Autorität.

Indem der Chronist so in seinem eigenen Buch auf die geschriebene Vergangenheit verweist, hebt er die Schriftlichkeit des Willens Jahwe und der Geschehnisse des Gottesvolkes hervor. Es ist geschrieben, wie Israel mit dem Willen Jhwhs umgegangen ist, und daß die gerechten Könige und Priester sich daran orientiert haben. Das geschriebene Gesetz war der Maßstab, nach dem gelebt

71 Danach wird der bestimmte Artikel noch zweimal gebraucht, aber hat dann die Funktion eines Relativpronomens (34,24.31).

wurde. Bei seiner Befolgung entstand Erneuerung und Erweckung, bei Nichtbefolgen brach jedoch das Gericht herein. Der Chronist vermittelt damit gleichzeitig eine Theologie der Heiligen Schrift⁷², mit der er die angemessene Haltung den alttestamentlichen Schriften gegenüber beispielhaft vorgibt⁷³. Er nennt erstens das Gesetz Moses. Zweitens verweist er auf die Propheten, die ebenfalls geschrieben haben. Ihre Geschichten, meistens über Könige, sind aufgeschrieben und sollen bewahrt werden (vgl. 2Chr 32,32). Drittens werden auch die Schriften (Weisheitsschriften) erwähnt, die im Chronikbuch jedoch mit nur zwei Hinweisen mehr im Hintergrund stehen. 1Chr 4,41 sind die Geschlechtsregister erwähnt aus den Tagen Hiskias. An der Verwaltung waren besonders die Weisen interessiert, sowohl der Gottes (Spr 25,1) wie der des Menschen. Es geht um die Aufzeichnungen der Verwaltung des Königs Hiskia, dessen Namenslisten gleichzeitig, indem sie in der Chronik aufgenommen sind, in Gottes Verwaltung geführt werden. Entsprechendes wird auch durch die Stammbäume verdeutlicht. Der zweite Hinweis findet sich in 2Chr 35,25, wo von dem Trauerlied Jeremias beim Tod König Josias gesagt ist, daß die Klagen "geschrieben stehen unter den Klageliedern"⁷⁴, die als Weisheitsschrift über das Gericht angesehen werden könnten.

7. Nachwort über die Öffnung der Versiegelung

Der Chronist hat mit der in seinem Buch vorgenommenen theologischen Ausrichtung einen Schlüssel zum Verständnis des Alten Testaments gegeben. Einer Reihe von Personen und Ereignissen eignet Modellcharakter sowohl für das Leben der Gemeinde Israels wie auch für einzelne, z.B. das Verhalten einzelner Könige oder die Kriege des Herrn. Dadurch wird, da die Chronik das ganze Alte Testament umgreift, dieses selbst zu einem Paradigma für künftige Generationen. Obwohl die Sammlung der heiligen Schriften mit der Chronik versiegelt wurde, ist dieser Kanon nicht fertig in dem Sinne, daß die in den Büchern beschriebene Geschichte ebenfalls abgeschlossen sei. Es wird statt dessen die Perspektive auf eine Fortsetzung eröffnet. Für diese weitere Geschichte konstitutiv ist, daß Israel sein tägliches Leben im Rahmen des mosaischen Gesetzes gestaltet, daß eine neue Ära mit einem Gesalbten aus dem Davidshaus erwartet wird, und daß der Tempel eine wichtige Rolle spielen wird.

72 Siehe T. Willi, 1972, S. 125. Willi macht diesen Ausspruch anlässlich des Vergleichs von 1Kön 8,25 mit 2Chr 6,16. "Vor mir wandeln" heißt nun: "in meinem Gesetz wandeln".

73 Auch das Buch Könige gebraucht sehr oft das Wort 'Buch' und hat viele Formen, die mit dem Verb oder Substantiv "schreiben" zu tun haben. Damit kann das Buch Könige für den Chronisten Modell gewesen sein, seine Buchtheologie zu entwickeln. Das Buch Könige hat gewissermaßen auch eine abschließende Funktion. Es ist nämlich das letzte Buch in der Reihe, die mit 1.Mose anfängt und mit Königen endet.

74 Dies ist nicht das kanonische Buch Klagenlieder.

Das Neue Testament beginnt im Buch Matthäus mit einem Stammbaum (Mt 1,1-17), der Genealogie von Jesus Christus, dem Sohn Davids, dem Sohn Abrahams (Mt 1,1). Indem er seine Botschaft mit einem Stammbaum eröffnet, löst Matthäus das Siegel der Chronik. Diese hatte als abschließendes Buch der alttestamentlichen Schriften ebenfalls mit Stammbäumen begonnen und dabei auf David als der Zielperson der Welt hingewiesen. Auf Rut wird in diesem Stammbaum hingewiesen (Mt 1,5). War die Erlösung ihrer Familie (Rut 4,13-14, 17) in David zur nationalen Erlösung geweitet (Rut 4,18-22), so wird sie nun in Jesus zur Welterlösung. Das Buch Matthäus endet mit dem Missionsauftrag Jesu (Mt 28,18-20). Dieser fängt an mit den Worten: "Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Darum geht hin und machet zu Jüngern alle Völker" (Mt 28,18b-19a). Man kann hierin eine Parallele zum Ende des Buches Chronik erkennen, wo der Perserkönig Cyrus sagt: "Jhwh, der Gott des Himmels, hat mir alle Königreiche der Erde gegeben". Durch Jesus bekommt der Abschluß der Chronik und das ganze Alte Testament nun seinen Höhepunkt und seine Vollendung. Jesus hat nicht nur alle Gewalt auf Erden, sondern auch im Himmel. Das Wort Himmel kommt auch bei Cyrus vor, aber ist dort verbunden mit Jhwh.

Auch die Tempelthematik wird von Matthäus aufgegriffen. Bei Cyrus findet sich die Aussage, daß Jhwh ihn beauftragt habe, für ihn ein Haus in Jerusalem zu bauen. Jesus befindet sich oft im Tempel, in Mt 12,6 sagt Jesus über sich selbst: "Hier ist Größeres als der Tempel". In Mt 27,40 wird während des Leidens am Kreuz spottend an seine Worte erinnert, daß er den Tempel abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen würde. In 27,51 zerreißt beim Sterben Jesu der Vorhang im Tempel.

VIII. Nachwort zur Datierung und Vollendung des Kanons

Wenn die vorgeschlagenen Datierungen der Chronik um 425 v. Chr. und des Buches Nehemia um 415 v. Chr. richtig sind, folgert man daraus, daß das Buch Nehemia später geschrieben worden ist als die Chronik. Wie gesehen, umfaßt die Chronik das ganze Alte Testament von Adam bis zum Buch Esra, jedoch hat es keinen Bezug zum Buch Nehemia. Denkbar wäre, daß Nehemia mit dem Schreiben der Chronik das bestehende Alte Testament zusammenfassen wollte, das Buch, das seinen Namen trägt, gehörte nicht dazu, vielleicht, weil es noch nicht existierte. Dennoch wurde es nach seiner Vollendung in den Kanon aufgenommen.⁷⁵ Ohne das Buch Nehemia würde der bevollmächtigte Mann, der offensichtlich die Chronik verfaßte (zum Abschluß und zur Versiegelung des Kanons), der die Jerusalemer Mauer baute, und der bei der Reform der jüdischen

75 Ob die Schlußredaktion von Nehemia selbst ist, hängt von der Beurteilung von Neh 12,26 ab. "Diese lebten zu den Zeiten Jojakims, ... und zu den Zeiten Nehemias, des Landpflegers." Würde Nehemia so was selbst geschrieben haben?

Gemeinde in Jerusalem mitverantwortlich war, unbekannt bleiben. Das Buch Esra informiert nicht genügend darüber. Darum wurde das Buch Nehemia mit dem Buch Esra verknüpft.⁷⁶ Mit dem Zwillingsbuch Esra/Nehemia werden abschließend die beiden Hauptpersonen hervorgehoben, die sich gemeinsam für die Aufgabe der Reformation eingesetzt haben.⁷⁷

IX. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

1. Die Chronik ist geschrieben worden mit dem Ziel, den alttestamentlichen Kanon abzuschließen und zu versiegeln. Der Chronist hat dazu auch die Reihenfolge der Schriften des Alten Testaments festgelegt.
2. Der Chronist arbeitet methodisch mittels einer Inclusio, um den ganzen vorangehenden Kanon zu umfassen. Er beginnt mit Adam als dem ersten Menschen, der von Gott Weltherrschaft bekam, und endet mit dem Perserkönig Cyrus, der bezeugt, daß Jhwh ihm die Herrschaft über alle Königreiche der Erde gegeben habe. Er beginnt also mit dem Anfang des ersten und endet mit dem Anfang des letzten Buches des Kanons (Esra/Nehemia), der ihm zur Verfügung steht.
3. Inhaltlich werden im Chronikbuch als die beiden theologischen Hauptthemen aus der Botschaft des Alten Testaments festgehalten und didaktisch hervorgehoben:
A: David als der von Jhwh gesalbte König des Volkes Israel, er und seine Dynastie herrschen damit in einem Volk, das eine universelle Aufgabe hat.
B: Der Tempel als Ort der Anbetung Jhwhs, nicht nur für Israel, sondern auch für die Fremdlinge aus allen Völkern.
4. Ein solches Werk, das den Kanon abzuschließen und zu versiegeln vermochte, ist in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. von Esra und Nehemia verantwortet worden. Beide waren dazu mit dem Mandat der persischen Großmacht ausgestattet und handelten in dem ausdrücklichen Auftrag, die gesellschaftliche Ordnung im Bereich der Zivilverwaltung, des Rechtswesens und der Religionsausübung neu zu organisieren. In diesem Kontext muß die Chronik in ihrer Funktion als Abschluß des alttestamentlichen Kanons im Rahmen eines persischen Staatsauftrages verstanden werden. Dies erklärt, warum die Chronik und damit der ganze Kanon

76 Das braucht nicht ohne den Kanon-Abschliesser Nehemia geschehen zu sein.

77 Die Massoreten behandeln Esra/Nehemia auf der einen Seite als ein einziges Buch, indem sie die Zahl der Verse und die masoretische Mitte für beide Bücher zusammenfassen. Das Buch hat als Überschrift Esra, aber bei dem Stoff Nehemias haben die Massoreten die Überschrift Nehemia hinzugefügt. Letzteres ist natürlich inkonsequent, wenn man das Buch Esra/Nehemia als eine Einheit sieht. Literarisch sind es zwei verschiedene Bücher.

mit der Nennung des persischen Großkönigs Cyrus als Diener Jhwhs und dessen Auftrag für den Tempelbau endet.

5. Die neuere alttestamentliche Forschung zur Datierung und Funktion der Chronik hat für den hier vertretenen Ansatz eine Reihe Grundlagen gegeben:

- Von den drei Hauptrichtungen für die Datierung der Chronik, um 500, 400 oder 150 v. Chr., spielt ein Datum von 400 v. Chr. in der neueren Diskussion wieder eine wichtige Rolle.

- Die Einsicht in die juristische Machtstruktur des persischen Reiches hat ein Bild entworfen, das für die Kanonisierung einen idealen Hintergrund liefert. Die alttestamentliche Forschung hat dies bisher ausgewertet für die Entstehung des Pentateuch. Dies erscheint als zu eng. Der Auftrag Esras und Nehemias beschränkte sich nicht nur auf das Gesetz, sondern dehnte sich auf das ganze gesellschaftliche und religiöse Leben des jüdischen Volkes in Israel aus. Damit erscheint diese Zeit der Restauration als ideal für die abschließende und versiegelnde Kanonisierung des *ganzen* Alten Testaments.

- Die Chronik wird vermehrt als eine Quintessenz der ganzen biblischen Geschichte interpretiert, mit einer Abschlußfunktion in dem sich entwickelnden Kanon. Als Hintergrund für ihr Entstehen mit dieser Funktion wird die Zeit der Makkabäer in der Mitte des 2. Jahrhundert(s) v. Chr. vorgeschlagen. Die Chronik trägt jedoch keinen makkabäischen, sondern einen persischen Stempel. Dies weist auf die Abfassung der Chronik, ebenfalls mit einer kanonischen Abschlußfunktion, am Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. hin.

6. Das Siegel der Chronik und des Alten Testaments wird durch das Buch Matthäus am Anfang des Neuen Testaments wieder geöffnet. Wie die Chronik beginnt Matthäus mit dem Stammbaum Jesu als dem Davidssohn. Das Buch Matthäus endet mit dem Missionsbefehl, in dem alle Gewalt im Himmel *und* auf Erden Jesu gegeben ist, wie das Buch der Chronik mit dem Hinweis schloß, daß Cyrus die Herrschaft über alle Königreiche der Erde von Jhwh, dem Gott des Himmels, bekommen hat.

X. Literatur

Ackroyd, P. R., *The Chronicler in his Age*. JSOT.S 101. Sheffield Academic Press. Sheffield 1991.

Allen, L. C., *1, 2 Chronicles*. The Communicator's Commentary Series Old Testament. Word Books Publisher. Dallas 1987.

Archer, G. L., *Das Hebräische im Buch Daniel verglichen mit den Schriften der Sekte von Qumran*. Verlag FETA Basel. Basel 1972.

- Archer, G. L., "The Hebrew of Daniel." In: Skilton, J.H., *The Law and the Prophets*. Nutley (New Jersey) 1974, p. 160-169.
- Beckwith, R., *The Old Testament Canon of the New Testament Church*. William B. Eerdmans. Grand Rapids 1985.
- Begg, C. T. (ed.), *Old Testament Abstracts 17/2*. The Catholic University of America. Washington D.C. 1994.
- Childs, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Fortress Press. Philadelphia 1980.
- De Vries, S. J., *1 and 2 Chronicles*. The Forms of the Old Testament Literature XI. William B. Eerdmans. Grand Rapids/MI 1990.
- Duke, R. K., *The Persuasive Appeal of the Chronicler. A Rhetorical Analysis*. JSOT.S 88. Academic Press. Sheffield 1990.
- Goldschmidt, L., *Der Babylonische Talmud 8: Baba Bathra / Synhedrin (1. Hälfte)*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996⁴.
- Jones, G. H., *1 & 2 Chronicles*. OT Guides. Sheffield Academic Press. Sheffield 1993.
- Kalimi, I., *The Book of Chronicles*. A Classified Bibliography. Simor Bible Bibliographies. Simor Ltd. Jerusalem 1990.
- Kalimi, I., *Die Abfassungszeit der Chronik - Forschungsstand und Perspektiven*. ZAW 105/2. Walter de Gruyter. Berlin e.a. 1993, S. 223-233.
- Kegler, J., *Prophetengestalten im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den Chronikbüchern: Ein Beitrag zur Kompositions- und Redaktionsgeschichte der Chronikbücher*. ZAW 105/3. Walter de Gruyter. Berlin e.a. 1993.
- Keil, C. F., *Die nachexilischer Geschichtsbücher: Chronik, Esra, Nehemia und Esther*. Biblischer Commentar über das Alte Testament 5. Dörffling und Franke. Leipzig 1870.
- Leaney, A.R., *The Jewish and Christian World. 200 BC to AD 200*. Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 200 B.C. to AD 200. Cambridge University Press. Cambridge 1984.
- Myers, J. M., *1 Chronicles*. The Anchor Bible 12. Doubleday. Garden City, New York 1965.
- Person, R. F., *Second Zachariah and the Deuteronomistic School*. JSOT.S 167. Sheffield Academic Press. Sheffield 1993.
- Rothstein, J. W., *Das erste Buch der Chronik*. Kommentar zum AT XVIII/1. (Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.) Leipzig 1927.
- Roubos, K., *I Kronieken*. De Prediking van het Oude Testament. C.F. Callenbach. Nijkerk 1969.
- Rudolph, W., *Chronikbücher*. Handbuch zum Alten Testament I/21. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1955.
- Ruffing, A., *Jahwekrieg als Weltmetapher: Studien zum Jahwekriegstexten des chronistischen Sondergutes*. Stuttgarter Biblische Beiträge 24. Verlag Katholisches Bibelwerk. Stuttgart 1992.

- Shaver, J. R., *Torah and the Chronicler's History Work. An Inquiry into the Chronicles Referencies to Laws, Festivals, and Cultic Institutions in Relationship to Pentateuchal Legislation*. Brown Judaic Studies 196. Scholars Press. Atlanta (Georgia) 1989.
- Skarsaune, O., "Kodeks og kanon. Om bruk og avgrensing av de gammeltestamentlige skrifter i oldkirken." In: Tangberg, A. (ed), *Text and Theology. Studies in Honour of Prof. Dr. Theol Magne Saebø*. Verbum. Oslo 1994, p. 237-275.
- Stadelmann, H., "Die Reform Esras und die Bibel." In: Maier, G. (Hrsg.), *Der Kanon der Bibel*. Brunnen Verlag, R. Brockhaus Verlag. Basel / Giessen, Wuppertal 1990, S. 52-69.
- Steins, G., *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen: Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik*. Bonner Biblische Beiträge 93. Beltz Athenäum. Weinheim 1995.
- Waelkens, A., *De datering van het boek Daniël vanuit taalkundig oogpunt. Het Hebreuws van Daniël onderzocht*. Verhandeling aangeboden aan de Evangelische Theologische Faculteit tot het behalen van de graad van licentiaat in de godgeleerdheid. Heverlee 1991.
- Williamson, H. G. M., *Israel in the Books of Chronicles*. Cambridge University Press. Cambridge e.a. 1977.
- Williamson, H. G. M., *1 and 2 Chronicles*. New Century Bible Commentary. Marchall Pickering, William B. Eerdmans. London, Grand Rapids (Michigan) 1982.
- Willi, T., *Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 106. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1972.
- Willi, T., *Chronik*. Biblischer Kommentar Altes Testament XXIV/1. Neukirchener Verlag. Neukirchen-Vluyn 1991.
- Zenger, E. u.a., *Einleitung in das Alte Testament*. Studienbücher Theologie 1,1. W. Kohlhammer. Stuttgart 1995.

Die Publikationsdaten der Evangelien in den ältesten Quellen

335
2 Zu Irenäus, *adversus haereses* 3.1.1¹

In der Regel werden die vier kanonischen Evangelien in die Zeit zwischen 70 und 100 n. Chr. datiert. Demgegenüber hält es eine Gruppe von Forschern für wahrscheinlicher, daß die Evangelisten ihre Bücher bereits in den Jahrzehnten vor der Tempelzerstörung (40-70 n. Chr.) verfaßt und veröffentlicht haben. Die jüngere Diskussion, die nicht zuletzt durch die unorthodoxen Thesen zu den Papyrusfragmenten 7Q5 und p⁶⁴ neue Nahrung erhalten hat, wird sicher noch einige Zeit andauern. Ich möchte mich im folgenden lediglich auf ein Detail der Gesamtdiskussion beschränken, die altkirchlichen Angaben zur Entstehungszeit der Evangelien, speziell die Notiz des Irenäus.

Während die Namen der Evangelisten in den altkirchlichen Quellen recht häufig erwähnt werden, wird von der Entstehungszeit der Evangelien nur relativ selten gesprochen. Und während, abgesehen von den Evangelienüberschriften, bereits Papias zu Beginn des 2. Jh.s die Namen zweier Evangelisten nennt, stammt unsere älteste Angabe über die Entstehungszeit der Evangelien aus dem letzten Viertel des 2. Jh.s. Unser frühester Zeuge ist, neben den ältesten Evangelienprologen, Irenäus von Lyon, der um 180 n. Chr. zu Beginn des dritten Buches seines mehrbändigen Werkes *Gegen die Irrlehren* kurz auf den Ursprung der kanonischen Evangelien eingeht (3.1.1)². Bei Eusebius ist die betreffende Aussage aus dem nur in lateinischer Übersetzung überlieferten Werk im griechischen Wortlaut erhalten geblieben. Sie lautet (*hist. eccl.* 5.8.2-4):

"Matthäus gab zwar eine Evangelienschrift unter den Hebräern in ihrer eigenen Sprache heraus, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium verkündigten und das Fundament der Kirche legten. Nach deren Exodus aber hat uns Markus, der Schüler und Dolmetscher des Petrus, die Predigt des Petrus schriftlich übergeben. Aber auch Lukas, der Begleiter des Paulus, legte das von jenem verkündigte Evangelium in einem Buch nieder. Dann gab auch Johannes, der Schüler des Herrn, der auch an seiner Brust lag, das Evangelium heraus, während er sich in Ephesus in Asien aufhielt"³.

- 1 Herr Dr. H. von Siebenthal, der das Manuskript gelesen hat, danke ich für eine Reihe kenntnisreicher Hinweise.
- 2 Zum Vierevangelienkanon bei Irenäus vgl. T. C. Skeat, "Irenaeus and the Four-Gospel Canon," *NT*, 34 (1992), 194-9. Y.-M. Blanchard, *Aux sources du canon, le témoignage d'Irénée*. CFi 175. Paris: Cerf, 1993, geht nur ganz am Rande (S. 126, 159-60, 229) auf *adv. haer.* 3.1.1 ein.
- 3 GCS 9/1, 442-4.

1. Der datierte Vorgang

Bemerkenswert sind zunächst die von Irenäus verwendeten Verben. Genau genommen bestimmt Irenäus nicht den Zeitpunkt der Abfassung⁴, sondern den der Veröffentlichung der Evangelien. Eindeutig ist dies beim zuerst genannten Matthäusevangelium (γραφήν ἐξηγήκεν εὐαγγελίου) und dem die Auflistung abschließenden Johannesevangelium (ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον). Die Verben ἐκφέρω⁵ und ἐκδίδωμι⁶ bezeichnen in solchen Zusammenhängen in der Regel die Publikation eines Werkes, die als ein zweiter Vorgang auf seine Niederschrift folgt. Der lateinische Übersetzer gebraucht beide Male das Wort *edere*.

Schon der Wechsel zwischen den beiden griechischen Synonymen zeigt, daß der Autor um stilistische Variation bemüht ist. Auch die beiden parallel für das Markus- (τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδεδωκεν) und das Lukasevangelium (τὸ ὑπ' ἐκείνου [d.h. Παύλου] κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο) verwendeten Formulierungen wird man daher im Sinne der Veröffentlichung deuten dürfen. Die auf das Lukasevangelium bezogene Wendung κατατίθημι εἰς βιβλίον gebraucht Demosthenes in vergleichbarer Weise⁷. Und während παραδίδωμι in der Regel die Weitergabe und Abschrift von Papyrusrollen und -codices durch die Jahrhunderte meint⁸, bezeichnet das Verb im vorliegenden Kontext den Anfangspunkt dieses Überlieferungsprozesses, die Übergabe der Evangelienschrift durch den Autor an die christliche Kirche.

1.1. Die antike Buchveröffentlichung

Die Veröffentlichung eines Buches vollzog sich in der Antike (und bis zur Erfindung des Buchdrucks) durch die aktive Freigabe des Manuskripts zur Abschrift. Es war "für den Schriftsteller, der seine Bücher unter die Leute

4 So D. Guthrie, *New Testament Introduction*. 4. Aufl. Leicester: Apollos, 1990, S. 85-6; D. A. Carson, D. J. Moo und L. Morris, *An Introduction to the New Testament*. Leicester: Apollos, 1992, S. 78.

5 Vgl. H. G. Liddell, R. Scott und H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon, 1985, ἐκφέρω II.3. S. z. B. Plutarch, *moralia* 10 C; Isokrates 9.74.

6 Vgl. Liddell/Scott/Jones, *Lexicon*, ἐκδίδωμι I.7. S. z. B. Isokrates 5.11; Strabo 1.2.2. 7 61.2.

8 B. A. van Groningen, "ΕΚΛΟΙΣΙΣ," *Mn.*, 16 (1963), 1-17, hier 1. Vgl. weiterhin H. I. Marrou, "La technique de l'édition à l'époque patristique," *VigChr*, 3 (1949), 208-24, H. L. M. van der Valk, "On the Edition of Books in Antiquity," *VigChr*, 11 (1957), 1-10, H. Widmann, "Herstellung und Vertrieb des Buches in der griechisch-römischen Welt," *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, 8 (1967), 545-640, bes. 603-28; "Der Vertrieb des Buchs im griechisch-römischen Altertum", und die knappe Übersicht bei T. Dorandi, "Abschrift," *Der neue Pauly*, 1 (1996), 34-9.

bringen wollte, der gegebene Weg, daß er Exemplare an Freunde und überhaupt an Interessenten als Geschenk oder leihweise zur Abschrift schickte"⁹. Der literarisch ausgesprochen aktive Arzt Galen beklagt sich zu Beginn seiner Schrift *De ordine librorum* darüber, daß einige seiner Werke ohne sein Zutun und seinen Willen durch Schülerabschriften verbreitet worden sind¹⁰. Er bezeichnet diese Art der Veröffentlichung, die ausschließlich von den Lesern seiner Werke ausging, mit den Worten *διαδίδωμι* bzw. *διάδοσις*¹¹. Demgegenüber dürfte es sich bei einer *ἐκδοσις* in der Regel um einen Akt des Autors handeln, der seinen Text Interessenten bewußt zur Verfügung stellte, sobald er ihn als abgeschlossen ansah¹².

Die antiken Leser eines Buches verbreiteten es durch weitere Vervielfältigung. "Wer ein Buch irgendwoher oder auch vom Autor selbst erhielt, konnte es nach Gebrauch weitergeben oder doch wenigstens die Abschrift, die er sich gemacht hatte. Ein Autorrecht gab es ja nicht; die Bücher waren, sobald sie der Autor aus der Hand gegeben hatte, vogelfrei. Auf diese Weise konnten Bücher ohne Hilfe der Buchhändler in kurzer Zeit in der ganzen Stadt in vielen Exemplaren verbreitet sein"¹³.

1.2. Veröffentlichung und Abfassung

Zu beachten ist allerdings, daß die Abfassung und die Veröffentlichung eines Buches in der Antike wie heute zeitlich auseinanderfallen können. Der jüngere Plinius bemerkt gelegentlich über eine von ihm verfaßte Rede: "Es wird mir doch auch nach der Verbesserung freistehen, sie entweder zu veröffentlichen oder zurückzuhalten"¹⁴. Und Catullus berichtet im 1. Jh. v. Chr. in seinem Lobgedicht auf Cinna, daß der Dichter sein Hauptwerk mit dem Titel *Smyrna* erst nach neun Ernten herausgab¹⁵. Während dieser Zeit scheint der Autor an seinem im Grunde abgeschlossenen Werk kleine Nachbesserungen vorgenommen zu haben¹⁶. Und Cicero besprach häufig mit seinem Freund Atticus, wann der geeignete Zeitpunkt für die Publikation eines Werkes gekommen war: "Meine Schriften wünsche ich nirgends lieber zu sehen als bei Dir, aber sie dürfen erst dann hinaus, wenn wir

9 R. Sommer, "T. Pomponius Atticus und die Verbreitung von Ciceros Werken," *Hermes*, 61 (1926), 389-422, hier 393.

10 Ed. C. G. Kühn, XIX, 49-50 = I. Müller, 80-81.

11 Vgl. Van Groningen, "ΕΚΛΟΣΙΣ," S. 2-3.

12 Vgl. Van Groningen "ΕΚΛΟΣΙΣ," S. 4-8.

13 Sommer, "Verbreitung," S. 393.

14 *ep.* 1.8.3.

15 95.1-2: *nonam post denique messem quam coepta est nonamque edita post hiemem.*

16 Th. Birth, *Das antike Buchwesen in seinem Verhältniss zur Litteratur. Mit Beiträgen zur Textgeschichte des Theokrit, Catull, Propertius und anderer Autoren* (1882). Aalen: Scientia, 1959, S. 344-5.

beide es für richtig halten"¹⁷. Gelegentlich überließ er Atticus die Entscheidung, wie lange eine fertiggestellte Schrift zurückzuhalten und wann sie zu veröffentlichen sei¹⁸.

Den Angaben des Irenäus zur Evangelienentstehung zufolge ist es also denkbar, daß die Evangelisten bereits in den Jahren oder sogar Jahrzehnten vor den von ihm genannten Zeitpunkten der Veröffentlichung an ihren Texten gearbeitet haben. Zur Abschrift und zur kirchlichen Verwendung freigegeben und damit veröffentlicht wurden sie aber jeweils zu der von ihm angegebenen Zeit.

2. Der Bezugspunkt der Datierung

Als chronologischen Bezugspunkt für die Veröffentlichung der Evangelien wählt Irenäus den Exodus der Apostel Petrus und Paulus (τὴν τούτων ἔξοδον). Welche Bedeutungsmöglichkeit des griechischen Wortes ἡ ἔξοδος, "das Herausgehen, das Fortgehen", jeweils vorliegt, richtet sich nach dem Ort, der verlassen wird. Ist es ein Land oder eine Stadt, so bedeutet ἔξοδος "Auszug" oder "Abreise"¹⁹, wird der Mutterleib verlassen, ist die Bedeutung "Geburt"²⁰, verläßt ein Mensch das Leben, bezeichnet ἔξοδος den Tod²¹.

2.1. Die Abreise der Apostel

Einige Forscher sind der Meinung, bei Irenäus bezeichne das Wort die Abreise der Apostel Petrus und Paulus aus Rom. Dagegen kann man einwenden, da Irenäus von τὴν τούτων ἔξοδον "ohne Angabe eines Ortes oder Raums, welchen sie verlassen haben", spreche, könne nur der Tod gemeint sein²². Zwar ist die erforderliche Ortsangabe in der unmittelbar vorausgehenden Aussage über die Predigtstätigkeit der beiden Apostel in der römischen Hauptstadt enthalten; es fragt sich aber, ob nicht der Abstand des ἔξοδος zur Ortsangabe am ehesten gegen die eigentliche Wortbedeutung spricht.

Die Deutung des Exodus als Abreise wird in jüngerer Zeit in drei unterschiedlichen Ausformungen vertreten. Nach J. A. T. Robinson hat Markus zunächst einen ungeordneten Bericht über die Predigten des Petrus abgefaßt. Diesen

17 Att. 13.32.3.

18 Att. 16.8.1: "Die Broschüre habe ich Dir zugestellt. Ob Du sie zurückhalten oder herausbringen willst, überlasse ich Dir. Wann wird es so weit sein, daß Du glaubst, sie herauslassen zu dürfen (*edendam*)?" Vgl. Sommer, "Verbreitung," S. 409.

19 Ps 113,1: ἔξ Αἰγύπτου.

20 Sir 40,1: ἐκ γαστρὸς μητρός.

21 Jos., *ant.* 4.189: τοῦ ζῆν; Justin, *dial.* 105: τοῦ βίου.

22 So Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*. 3. Aufl. Leipzig: Deichert, 1907, II, 184-5, Anm. 7.

erwähne Papias in seiner Markusnotiz²³. Markus habe diese Urfassung seines Evangeliums nur einem beschränkten Kreis von Interessenten zugänglich gemacht und daraus bis Anfang der 60er Jahre in zwei Bearbeitungsgängen das heutige Markusevangelium entwickelt. Die chronologische Angabe des Irenäus bezieht sich nach Robinson auf die Urfassung des Markusevangeliums. Diese sei nach der Abreise des Petrus entstanden. An was für eine Reise des Petrus Irenäus denkt, erschließt Robinson aus der Kombination des Hinweises des Eusebius²⁴ und des Hieronymus²⁵ über einen Romaufenthalt des Apostels unter Kaiser Claudius (41-54 n. Chr.) mit der Angabe der Apostelgeschichte (15,6-12), Petrus habe sich Ende der 40er Jahre in Jerusalem aufgehalten. Die Urfassung des Markusevangeliums sei daher um 45 n. Chr. zu datieren²⁶.

Gegen diese Rekonstruktion spricht, von der Glaubwürdigkeit eines Romaufenthalts des Petrus unter Claudius einmal abgesehen, zum einen, daß Papias und Irenäus sich mit ihren Angaben über die Entstehung der Evangelien aller Wahrscheinlichkeit nach auf die ihnen und ihren zeitgenössischen Lesern im 2. Jh. vorliegenden Schriften beziehen. Angaben über ihren Lesern unzugängliche und in der Regel auch unbekannte Vorstufen der Evangelien hätten sie sicherlich als solche kennzeichnen müssen. Unwahrscheinlich ist auch, daß Irenäus unter seinen Aussagen über die Veröffentlichungen der übrigen Evangelien in ihren Endfassungen ohne weiteres eine Mitteilung über die Urfassung des Markusevangeliums geboten hat. Und schließlich muß bezweifelt werden, daß Irenäus es als Veröffentlichung bezeichnen konnte, wenn Markus seine Vorarbeiten lediglich einem überschaubaren Kreis von Lesern zur Lektüre überließ.

Insofern ist es der Quellenlage angemessener, wenn C. P. Thiede, der die Deutung Robinsons im übrigen teilt, die Angabe des Irenäus auf die heute vorliegende Endfassung des Markusevangeliums bezieht. Demnach wäre das Markusevangelium noch in den 40er Jahren veröffentlicht worden²⁷. Allerdings ignoriert diese Deutung die Tatsache, daß Irenäus die Publikation des Markusevangeliums zeitlich an den Exodus beider Apostel knüpft²⁸, Paulus aber erst um das Jahr 60 erstmals die Stadt Rom betreten hat²⁹. Auch Robinson nimmt darauf keine Rücksicht. Daß aber Irenäus irrtümlich eine Abreise des Paulus aus

23 Bei Eusebius, *hist. eccl.* 3.39.15.

24 *hist. eccl.* 2.14.6; *Chronik* (GCS 47,179,7-10).

25 *vir. inl.* 1.

26 *Wann entstand das Neue Testament?* Wuppertal: Brockhaus, 1986, S. 120-6.

27 *Simon Peter. From Galilee to Rome.* Exeter: Paternoster, 1986, S. 157-8. Ähnlich J. Wenham, *Redating Matthew, Mark and Luke. A Fresh Assault on the Synoptic Problem.* London: Hodder and Stoughton, 1991, S. 136-182.

28 Diesen Einwand äußert u. a. R. J. Bauckham, "The Martyrdom of Peter in Early Christian Literature," *ANRW*, II.26.1 (1992), 539-95, hier 585-6.

29 Vgl. zur Begründung dieses Datums R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie.* WUNT 71. Tübingen: Mohr, 1994, S. 196-203.

Rom in den 40er Jahren angenommen hat, ist in höchstem Maße unwahrscheinlich, da der ihm nicht unbekanntere Römerbrief dies ausschließt, und könnte nur angenommen werden, falls sich keine natürlichere Deutung seiner Angaben finden ließe.

E. E. Ellis scheint dieses Problem in Thiedes Rekonstruktion erkannt zu haben. Er nimmt daher an, daß Irenäus sich auf eine Reise bezieht, die Paulus nach seiner Freilassung aus der ersten römischen Gefangenschaft um 63 n. Chr. von Rom nach Spanien geführt hat. Die in Röm 15,24 in Aussicht genommene Spanienreise des Paulus ist seit Clemens Romanus³⁰ u. a. durch den Canon Muratori³¹ und Eusebius³² gut bezeugt. Von einer auch nur entfernt gleichzeitigen Abreise des Petrus aus Rom weiß die Überlieferung allerdings nichts, und so ist Ellis gezwungen, die Aussage des Irenäus gleichzeitig auf die Abreise des Paulus um 63 und auf die Abreise des Petrus um 45 n. Chr. zu beziehen³³. Damit wird allerdings der zeitliche Bogen weit überspannt. Denn als historischer Fixpunkt ist ein Zeitraum von nahezu 20 Jahren äußerst ungeeignet. Und welchen Sinn sollte im Rahmen dieser Deutung die Aussage haben, das Matthäusevangelium sei verfaßt worden, "während Petrus und Paulus in Rom evangelisierten und das Fundament der Kirche legten"?

Der Schlußfolgerung, die in allen drei Spielarten historisch höchst problematische Deutung des ἔξοδος als "Abreise" als unhaltbar einzustufen, steht am Ende nur noch die von Ellis³⁴ vorgebrachte und von Thiede³⁵ als überzeugend eingestufte Beobachtung entgegen, daß Irenäus den Tod in aller Regel θάνατος nennt, in seinem dritten Buch 38mal, während die Bezeichnung des Todes als ἔξοδος dem nachweisbaren Wortgebrauch des Irenäus widerspreche. Diese Beobachtung ist zwar an sich zutreffend, kann die von Robinson, Thiede und Ellis verteidigte Deutung aber nicht stützen, da die Evangeliennotiz des Irenäus noch weitere sprachliche Besonderheiten aufweist. So sind beispielsweise auch die verwendeten Formulierungen für die Buchveröffentlichung im Werk des Irenäus einmalig³⁶. Dieser Befund legt die Vermutung nahe, daß Irenäus die Evangeliennotiz nicht selbst formuliert, sondern aus einer älteren Quelle übernommen hat (s. u. 4.2), und kann damit nicht als Argument gegen die Interpretation von ἔξοδος als Tod der Apostel dienen.

30 1 Clem 5,7: Paulus "kam bis an die Grenzen des Westens (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως)".

31 Zeile 38-39: Lukas läßt die Reise des Paulus weg, "der sich von der Stadt nach Spanien begab (*ab urbe ad spania proficiscentis*)".

32 *hist. eccl.* 2.22.2.

33 "Entstehungszeit und Herkunft des Markus-Evangeliums," *Christen und Christliches in Qumran?* Hg. B. Mayer. ESt 32. Regensburg: Pustet, 1992, S. 195-212, hier S. 198-201.

34 "Entstehungszeit," S. 199, Anm. 28.

35 Ders. und M. d' Ancona, *Der Jesus-Papyrus. Die Entdeckung einer Evangelien-Handschrift aus der Zeit der Augenzeugen*. München: Luchterhand, 1996, S. 268, Anm. 5.

36 C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen*. WUNT 56. Tübingen: Mohr, 1991, S. 15-20.

2.2. Der Tod der Apostel

Während eine im weiteren Sinne gleichzeitige Abreise des Petrus und Paulus aus Rom in der antiken Überlieferung nicht bezeugt ist, fließen die Informationen über den Tod der beiden Apostel in der Hauptstadt reichlicher. Dazu paßt auch die Verwendung des bestimmten Artikels, der hier anaphorisch "zur Bezeichnung einer allgemein bekannten Größe"³⁷ dienen dürfte. Mit der Wendung τὴν τοῦτων ἔξοδον dürfte sich Irenäus auf eine seinen Lesern bekannte Tatsache beziehen. Eine solche eignet sich auch am ehesten als chronologischer Fixpunkt für die Datierung der Evangelien³⁸.

Wann sich der Tod der beiden Apostel ereignet hat, ist allerdings nicht leicht zu bestimmen, denn die recht breite altkirchliche Überlieferung ist nicht in allen Teilen gleich zuverlässig. Etwa die recht präzise Angabe des Hieronymus, der das zeitgleiche (*eodem die*) Martyrium der beiden Apostel in das 14. Regierungsjahr Neros (*quarto decimo Neronis anno*), d. h. in das Jahr 67/68 n. Chr. datiert³⁹, läßt sich weder bezüglich der Gleichzeitigkeit noch des angegebenen Datums als alte Tradition erweisen⁴⁰. Unabhängig voneinander haben R. J. Bauckham⁴¹ für Petrus und H. W. Tajra⁴² für Paulus untersucht, welche altkirchlichen Angaben über das Schicksal der Apostel als historisch zuverlässig gelten können, und sind zu ähnlichen Ergebnissen gelangt. Der Aufenthalt des Paulus in Rom ist durch die Apostelgeschichte bezeugt (Apg 28,16-31), und eine persönliche Wirksamkeit des Petrus in der Hauptstadt wird bereits durch Ignatius vorausgesetzt⁴³. Beide Apostel starben Tertullian zufolge in Rom während der Regierungszeit Neros (54-68 n. Chr.) als Märtyrer, Petrus am Kreuz (*passioni Dominicae adaequatur*), Paulus durch das Schwert (*Iohannis exitu coronatur*)⁴⁴.

37 Vgl. E. G. Hoffmann und H. von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament*. Riehen: Immanuel, 1985, § 131a; F. Blass und A. Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Bearbeitet von F. Rehkopf. 16. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck, 1984, § 252.

38 Insofern ist H.-J. Schulz, *Die apostolische Herkunft der Evangelien*. 2. Aufl. QD 145. Freiburg: Herder, 1994, S. 55-70, durchaus berechtigt, an der herkömmlichen Deutung der Irenäus-Notiz festzuhalten; vgl. bes. ebd., S. 64, Anm. 58.

39 *vir. inl.* 1 und 5.

40 Sie wird dennoch von S. Docks, "Chronologie zum Leben des heiligen Petrus" (franz. 1984), *Das Petrusbild in der neueren Forschung*. Hg. C. P. Thiede. TVGMS 316. Wuppertal: Brockhaus, 1987, S. 85-108, hier 99-101, als die wahrscheinlichste Lösung betrachtet.

41 "Martyrdom," S. 587-9.

42 *The Martyrdom of St. Paul. Historical and Judicial Context, Traditions, and Legends*. WUNT II/67. Tübingen: Mohr, 1994, S. 198-200.

43 IgnRöm 4,3: "Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch". Da Petrus der von Ignatius angesprochenen römischen Gemeinde keine schriftlichen Anweisungen gegeben hat, wird dieser Satz eine persönliche Anwesenheit des Apostels in Rom voraussetzen.

44 *praescr. haer.* 36.

Keineswegs gesichert ist demgegenüber der Zeitpunkt ihrer Martyrien. Die von Tajra vorgetragene These, die Wirksamkeit des Paulus in Rom habe die Kluft zwischen den dortigen Christen und der Synagoge vertieft und sein Prozeß habe die Aufmerksamkeit der staatlichen Stellen auf die Kirche gelenkt und damit der Zuweisung der Schuld für den Brand Roms an die Christen den Boden bereitet⁴⁵, ist zwar plausibel aber nicht zwingend. Fraglich erscheint neben dem Datum der Martyrien auch die erstmals bei Dionys von Korinth nachweisbare Aussage, das Martyrium der beiden Apostel sei zeitgleich erfolgt⁴⁶. Die Angabe des Irenäus ("nach deren Tod") wird man jedenfalls kaum dahingehend pressen müssen, daß er an eine parallele Predigtstätigkeit und ein zeitgleiches Martyrium gedacht hat. "Es läßt sich ... nicht mehr daraus folgern als etwa aus einem Satz, worin von der Zeit gesagt wäre, da Hegel (1818-31) und Schleiermacher (1810-1834) in Berlin lehrten, und aus einem zweiten Satz, worin von der Zeit 'nach dem Tode der beiden großen Lehrer' die Rede wäre"⁴⁷. Historisch möglich wäre auch die den gegen Ende des 2. Jh.s entstandenen Petrusakten zugrunde liegende Abfolge: Petrus trifft erst nach der Abreise des Paulus aus Rom nach Spanien (Act Verc 1.1-3) in der Hauptstadt ein (2.5-6) und wird dort nach längerer Wirksamkeit noch vor der Rückkehr des Paulus gekreuzigt (9.30-41).

Somit datiert Irenäus die Veröffentlichung der Evangelien wohl nicht anhand eines präzisen Zeitpunkts, sondern allgemeiner anhand von mehrere Jahre umfassenden Zeiträumen. Die Predigtstätigkeit der beiden Apostel in Rom dauerte maximal von 60 n. Chr., dem Jahr der Ankunft des Paulus in Rom, bis 68 n. Chr., dem Todesjahr Neros, ohne daß sich sagen ließe, wie lange die Apostel sich gemeinsam bzw. jeweils allein in Rom aufhielten. Sie dürften frühestens 64 n. Chr., dem Jahr des Brandes Roms, und spätestens 68 n. Chr. das Martyrium erlitten haben, ohne daß wir wissen, ob und wie weit ihre Martyrien zeitlich auseinanderlagen. Diesen Zeiträumen ordnet Irenäus die Veröffentlichung der vier kanonischen Evangelienchriften zu.

3. Die Publikationsdaten der Evangelien

Nicht unumstritten ist, wie Irenäus die vier Evangelien den genannten Zeiträumen zuordnet. J. Chapman deutete 1905 in einem kurzen Aufsatz die Irenäus-Notiz dahingehend, daß das Johannesevangelium nach den Synoptikern entstanden sei (ἔπειτα) und "that all three Synoptists ... have written before the death of St Peter and St Paul"⁴⁸. Vor allem A. Harnack ließ sich durch Chapmans Argumente von seiner früheren Überzeugung, das Markusevangelium sei zwischen 65 und

45 *Martyrdom*, S. 27-32.

46 Bei Eus., *hist. eccl.* 2.25.8: ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρὸν.

47 Zahn, *Einleitung*, I, 455, Anm. 8.

48 "St Irenaeus on the Dates of the Gospels," *JThS*, 6 (1905), 563-9, hier 567.

70, das des Matthäus zwischen 70 und 75⁴⁹ und das des Lukas zwischen 78 und 93 n. Chr.⁵⁰ verfaßt worden, abbringen und datierte 1911 das Markusevangelium ins 6. Jahrzehnt, das Lukasevangelium noch in die Lebenszeit des Paulus und das des Matthäus um 70 n. Chr.⁵¹. Im einzelnen lautet die von Chapman angestoßene Deutung der Angaben des Irenäus zu den einzelnen Evangelien folgendermaßen.

3.1. Das Matthäusevangelium

Chapman⁵² und Harnack⁵³ betonen, der *genitivus absolutus* τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν sei nicht temporal im Sinne der Gleichzeitigkeit zu interpretieren, sondern stelle ohne zeitlichen Bezug die mündliche Wirksamkeit von Petrus und Paulus in Rom der schriftlichen Wirksamkeit des Matthäus in Palästina gegenüber. Dieser Deutung hat sich neuerdings auch J. Wenham angeschlossen⁵⁴.

Unmittelbar vor der relativen Zeitangabe μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον wird man aber die adverbial gebrauchten Partizipien εὐαγγελιζομένων und θεμελιούντων kaum anders als temporal interpretieren können, neben der modalen die häufigste Sinnrichtung⁵⁵. Im Unterschied zum Markusevangelium - man beachte das kontrastierende μέν/δέ - ist das semitische Matthäusevangelium Irenäus zufolge vor dem Tod der beiden Apostel publiziert worden, und zwar genauer gesagt während ihrer Wirksamkeit in Rom, zwischen 60 und 64/68 n. Chr.

3.2. Das Markusevangelium

Zum Markusevangelium stellt Chapman fest, durch die Aussage des Irenäus über die Herausgabe des Evangeliums nach dem Tod der Apostel sei seine Niederschrift vor dem Tod des Petrus impliziert. Dementsprechend paraphrasiert Chapman: "Aber nach deren Tod ging ihre Predigt nicht verloren, denn Markus, hatte die von Petrus gepredigten Dinge bereits niedergeschrieben"⁵⁶. Diese Folgerung ist zwar nicht zwingend, aber durchaus möglich. Zu beachten ist allerdings, daß das eventuell bereits vor dem Tod der beiden Apostel verfaßte

49 *Geschichte der alchristlichen Literatur bis Eusebius*. 2. Aufl. (1893). Leipzig: Hinrichs, 1958, II/1, 654.

50 *Geschichte*, II/1, 250.

51 *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synoptischen Evangelien*. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament IV. Leipzig: Hinrichs, 1911, S. 86-94.

52 "Dates," S. 566.

53 *Untersuchungen*, S. 91, Anm. I.

54 *Redating*, S. 241.

55 Vgl. Hoffmann/von Siebenthal, *Grammatik*, § 231.

56 "Dates," S. 567.

Markusevangelium Irenäus zufolge erst nach deren Tod zur Abschrift und kirchlichen Verwendung freigegeben wurde.

Jüngere Interpretationen gehen noch einen Schritt weiter, indem sie aus der Verwendung des Präsens Partizips κηρυσσόμενα ableiten, die Predigtstätigkeit des Petrus müsse noch angedauert haben, als Markus sein Evangelium herausgab. Irenäus sei davon ausgegangen, daß Petrus zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des Markusevangeliums noch am Leben gewesen ist⁵⁷. Diese an sich mögliche zeitliche Zuordnung des Präsens Partizips zum Hauptverb des Satzes (παράδεδωκεν) ist jedoch durch den Kontext ausgeschlossen ("nach deren Tod"). Und da die Wahl des Tempus beim Partizip im wesentlichen aspektbedingt ist⁵⁸, kann man aus der Verwendung des Präsens lediglich ableiten, daß die Predigtstätigkeit des Petrus sich über eine längere Zeit erstreckt haben wird bzw. Petrus bei mehr als einer Gelegenheit gepredigt hat. Zum Zeitpunkt der Herausgabe des Markusevangeliums war diese Wirksamkeit des Petrus aber bereits beendet.

Daß Irenäus das Matthäusevangelium vor und das Markusevangelium nach den Martyrien der Apostel Petrus und Paulus datiert hat, ist durch Chapman, Harnack und ihre Nachfolger nicht widerlegt worden. Irenäus zufolge ist das Markusevangelium nach den 64-68 n. Chr. erfolgten Martyrien publiziert worden, wahrscheinlich recht bald danach und somit wohl noch vor der chronologischen Wasserscheide der modernen Evangeliendatierung, dem Jahr 70 n. Chr.

3.3. Das Lukas- und das Johannesevangelium

Auch für das Lukasevangelium nimmt Chapman an, daß es noch zu Lebzeiten des Paulus geschrieben worden sei⁵⁹. Ellis verweist wiederum auf das Präsens Partizip⁶⁰, aber dieses läßt für sich genommen nicht sicher erkennen, in welchem zeitlichen Verhältnis die Predigtstätigkeit des Paulus zur literarischen des Lukas steht. Auch die gelegentlich geäußerte Vermutung, μετὰ τὴν τοῦτων ἔξοδον beziehe sich nicht nur auf das Markus-, sondern auch auf das Lukasevangelium⁶¹, läßt sich nicht erhärten, denn ein deutlicher Bezug zur Aussage über den Tod der Apostel ist durch die Reihenfolge der Evangelien nicht gegeben. Insofern ist das

57 So H. Gundry, *Mark. A Commentary on His Apology of the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993, S. 1042; Ellis, "Entstehungszeit," S. 201. Vgl. auch B. Orchard, "The Making and Publication of Mark's Gospel. An Historical Investigation," *Annales theologici*, 7 (1993), 369-93, hier 383.

58 Hoffmann/von Siebenthal, *Grammatik*, § 192-5.

59 "Dates," S. 567.

60 "Entstehungszeit," S. 201.

61 R. Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret. Zur Rezeption und Wirkung der paulinischen und deuteropaulinischen Briefe im Werk des Irenäus von Lyon*. WUNT II/66. Tübingen: Mohr, 1994, S. 48, Anm. 56.

Lukasevangelium das einzige der vier Evangelien, über dessen Entstehungszeit bei Irenäus keine explizite Angabe gemacht wird.

Das Johannesevangelium wurde laut Irenäus im Anschluß an die drei synoptischen Evangelien publiziert. Da laut Irenäus der Tod des Lieblingsjüngers erst zu Beginn der Regierungszeit Trajans (98-117) erfolgt ist⁶², bleibt für die Publikation des vierten Evangeliums ein Zeitraum von mehr als 30 Jahren (ca. 64/8-100 n. Chr.).

4. Der historische Wert der Angabe

4.1. Die Geschichte der römischen Gemeinde

Gegen die historische Zuverlässigkeit der Angaben des Irenäus zur Evangelienentstehung könnte man einwenden, eine Aussage, die die Gründung der römischen Gemeinden den Aposteln Petrus und Paulus zuschreibe, verdiene auch sonst wenig Vertrauen. Tatsächlich behauptet Irenäus nicht nur in 3.1.1, sondern kurz darauf noch zweimal, die beiden Apostel hätten die Gemeinde in Rom gegründet. In 3.3.2 spricht er von "der größten und ältesten und allerbekanntesten Kirche, die von den beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründet und gebaut ist (*a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae ecclesiae*)". Und in 3.3.3 heißt es erneut: "Nachdem nun die seligen Apostel die Kirche gegründet und eingerichtet hatten (θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν), übertrugen sie dem Linus den Episkopat zur Verwaltung der Kirche"⁶³. Die Angabe des Irenäus zum Ursprung der römischen Gemeinde wird in der Regel rundweg abgelehnt⁶⁴.

Allerdings muß Irenäus aus dem ihm sicherlich nicht unbekanntem Römerbrief gewußt haben, daß die römische Gemeinde bereits geraume Zeit bestand, als Paulus seine Romreise plante (vgl. Röm 1,8-15). Zur Erklärung dieses Befundes bieten sich zwei Möglichkeiten an. Zum einen ist es sprachlich möglich, θεμελιοῦν statt mit "gründen" mit "befestigen, konsolidieren" zu übersetzen⁶⁵. Andererseits ist es nicht unwahrscheinlich, daß Irenäus speziell an das

62 *adv. haer.* 3.3.4, gr. bei Eusebius, *hist. eccl.* 3.23.4.

63 *Eus., hist. eccl.* 5.6.1.

64 Bauckham, "Martyrdom," S. 584; Noormann, *Irenäus*, S. 39, Anm. 4.

65 Vgl. W. Rordorf, "Was heißt: Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom 'gegründet'? Zu Irenäus, *Adv. haer.* III,1,1; 3,2,3," *Unterwegs zur Einheit*. FS H. Stimmann. Hg. J. Brantschen und P. Selvatico. Freiburg: Herder, 1980, S. 609-16, hier S. 611, Anm. 13; vgl. 1 Petr 5,10.

apostolische Fundament der römischen Gemeinde dachte und dieses erst durch die persönliche Wirksamkeit der Apostel gegeben sah⁶⁶.

4.2. Die Herkunft der chronologischen Notiz

Während die Angaben über die römische Gemeinde die Glaubwürdigkeit der Evangeliennotiz des Irenäus nicht grundsätzlich in Frage stellen, läßt eine Reihe von untypischen Merkmalen vermuten, daß Irenäus seine Evangeliennotiz nicht frei formuliert oder gar erfunden hat. Erwähnt wurde bereits, daß der Tod durch Irenäus sonst nie als ἔξοδος bezeichnet wird und die vier für die Buchveröffentlichung gewählten Verben im Werk des Irenäus einmalig sind (s. o. 2.1). Auch die Reihenfolge der Evangelien weicht in 3.1.1. von der dem Irenäus an anderen Stellen geläufigen⁶⁷ ab⁶⁸. Zur Erklärung dieses Befundes weist man in der Regel darauf hin, daß Irenäus das Kommentarwerk des Papias kannte (5.33.4) und dessen Angaben über die Evangelisten Matthäus und Markus interpretiert und durch weitere Traditionen über Lukas und Johannes erweitert haben dürfte.

Neuerdings hat allerdings C.-J. Thornton eine interessante Hypothese entwickelt, die dem Textbefund noch besser gerecht zu werden scheint: Daß in der Evangeliennotiz Ereignisse in der Stadt Rom, das dortige Wirken und Sterben zweier Apostel, als chronologischer Bezugspunkt dienen, läßt eine römische Perspektive der Datierung erkennen. Die für Markus reservierte Formulierung ἡμῖν παραδέδωκεν (Personalpronomen mit Perfekt) dürfte am ehesten aus dem Kreis der römischen Adressaten des Markusevangeliums stammen. Insofern das Perfekt die "Dauer des Vollendeten" ausdrückt⁶⁹, kann man annehmen, daß das Markusevangelium den Sprechern dieses Satzes seit seiner Veröffentlichung vorliegt, vielleicht im Unterschied zu den drei anderen Büchern, die erst später nach Rom gelangt sind. In 3.1-5 lassen sich noch weitere römische Traditionen vermuten, wie etwa die Bischofsliste in 3.3.3. Diese Beobachtungen legen die Vermutung nahe, daß die Evangeliennotiz des Irenäus aus Rom stammt⁷⁰.

Weiterhin läßt sich zeigen, daß chronologische Auflistungen von Werken zum selben Thema und unter Nennung der Autorennamen samt ihrer Lehrer, der Abfassungszeit und der Entstehungsorte in antiken Bibliotheken gebräuchlich waren⁷¹. Die entsprechenden Merkmale der Notiz bei Irenäus lassen es möglich

66 Noormann, *Irenäus*, S. 39, Anm. 4, findet diese Interpretation nicht überzeugend, ohne allerdings Gründe dafür zu nennen. Rordorf, "Petrus und Paulus", S. 614, geht sogar noch einen Schritt weiter, indem er die mündliche Predigt der Apostel als Fundament und ihre schriftliche Predigt als Säulen der Gemeinde deutet, was hier nicht näher untersucht zu werden braucht.

67 *adv. haer.* 3.9.1-11.6; 3.11.7; 4.6.1: Mt, Lk, Mk, Joh.

68 Für weitere Detailbeobachtungen s. Thornton, *Zeuge*, S. 10-20.

69 Blass/Debrunner, *Grammatik*, § 340.

70 *Zeuge*, S. 20-31.

71 Beispiele bietet Thornton, *Zeuge*, S. 40-2.

erscheinen, daß es sich bei ihr um die Wiedergabe einer Bibliotheksliste aus der römischen Gemeindebibliothek handelt⁷². Diese durchaus plausible Rekonstruktion sollte davor warnen, die Notiz des Irenäus zur Datierung der Evangelien lediglich als freie Ausgestaltung der Angaben des Papias zu werten.

4.3. Die übrigen altkirchlichen Angaben

Schließlich stellt sich die Frage, wie sich die chronologischen Angaben bei Irenäus zu den übrigen altkirchlichen Hinweisen verhalten. Alle übrigen Nachrichten aus den ersten Jahrhunderten stimmen mit Irenäus darin überein, daß das semitische Matthäusevangelium das älteste ist. Variationen gibt es in den Angaben über das Markus- und das Lukasevangelium.

In den sog. ältesten Evangelienprologen, entstanden um 160 n. Chr., findet sich die Nachricht, Markus habe sein Evangelium nach dem Tod des Petrus geschrieben (*post excessionem ipsius Petri descripsit*). Diese Aussage ist mit der des Irenäus vereinbar.

Von Clemens Alexandrinus sind zwei Mitteilungen erhalten geblieben, die die relative und die absolute Chronologie der Evangelien betreffen. Zum einen beruft sich Clemens für die Mitteilung, die Evangelien mit den Genealogien seien zuerst geschrieben worden, auf die Presbyter⁷³, d. h. auf die Generation seiner Lehrer⁷⁴. Insofern das chronologische Verhältnis zwischen den Evangelien des Lukas und des Markus bei Irenäus nicht explizit bestimmt wird, befindet er sich mit Clemens nicht im Konflikt⁷⁵.

Zum größeren Teil betreffen die Mitteilungen des Clemens allerdings die (absolute) Entstehungszeit des Markusevangeliums. In seinen *Adumbrationes ad 1 Petr 5,13* berichtet er, als Petrus in Rom öffentlich das Evangelium predigte (*praedicante Petro evangelium palam Romae*), sei Markus von einigen kaiserlichen Rittern zur Abfassung seines Evangeliums veranlaßt worden⁷⁶. Und in seinen *Hypotyposen* berichtete Clemens Eusebius zufolge, Markus sei in Rom von zahlreichen Hörern des Petrus um eine Niederschrift der apostolischen Verkündigung gebeten worden, habe dieser Bitte entsprochen und ihnen das Evangelium übergeben. Als Petrus es erfuhr, habe er Markus weder gehindert noch ermuntert⁷⁷. Diese Darstellung ist mit der oben zitierten Prologangabe nicht

72 Thornton, *Zeuge*, S. 40-5.48-53.

73 Bei Eus., *hist. eccl.* 6.14.5.

74 Vgl. zum Ausdruck "Presbyter" A. D. Baum, "Papias und der Presbyter Johannes," *JETH*, 9 (1995), 21-42, hier 27-31.

75 Die von H. Merkel, "Clemens Alexandrinus über die Reihenfolge der Evangelien," *ETHL*, 60 (1984), 382-5, vertretene These, die Markusnotiz sei erst von Clemens in eine aus der Tradition übernommene ältere Mitteilung über die Entstehung der drei anderen Evangelien eingefügt worden, erscheint mir nicht zwingend.

76 GCS 17, 206.

77 *hist. eccl.* 6.14.6-7.

vereinbar, durchaus aber mit der Notiz des Irenäus. Man könnte annehmen, daß Markus noch zu Lebzeiten des Apostels zur Niederschrift seines Evangeliums angeregt wurde und mit der Arbeit daran begann, die Publikation des Buches aber erst nach dessen Martyrium stattfanden⁷⁸.

Nicht mehr mit Irenäus vereinbar ist erst der unter recht unspezifischer Berufung auf Clemens und Papias von Eusebius gebotene Hinweis, Petrus habe nicht nur durch eine Offenbarung des Geistes vom Vorhaben des Markus erfahren und diesen uneingeschränkt ermutigt, sondern auch dessen fertiges Werk zur kirchlichen Verlesung empfohlen⁷⁹. Diese zusätzlichen Elemente machen einen deutlich sekundären Eindruck, was erst recht für die Angabe des Epiphanius gilt, Markus sei einer der 72 Boten Jesu gewesen und nach Abfassung seines Evangeliums von Petrus nach Ägypten gesandt worden⁸⁰. Denn daß Markus ein Mitarbeiter Jesu gewesen sein soll, steht im direkten Widerspruch zur erheblich älteren Angabe des Papias, Markus sei kein Schüler und Ohrenzeuge Jesu gewesen⁸¹.

Ob man aufgrund einer Kombination der Angaben bei Irenäus mit den von Clemens gebotenen annehmen darf, daß das Markusevangelium nach dem Lukasevangelium und vor dem Tod des Petrus verfaßt und nach dem Tod des Apostels publiziert worden ist, wird man kaum mehr entscheiden können. Möglich ist auch, daß das Markusevangelium gemäß der ältesten Prologangabe bald nach dem Tod des Petrus geschrieben oder, wie Eusebius voraussetzt, noch vor seinem Tod veröffentlicht wurde. Einig sind sich aber sämtliche altkirchlichen Angaben in dem Punkt, daß die Entstehung und Verbreitung der drei synoptischen Evangelien im zeitlichen Umfeld der römischen Wirksamkeit des Paulus und Petrus erfolgte, also in den 60er Jahren, wobei dem semitischen Matthäusevangelium die Priorität zukommt.

5. Fazit

Irenäus datiert die Veröffentlichung (1.) der synoptischen Evangelien anhand der Martyrien der Apostel Petrus und Paulus in Rom (2.) in die 60er Jahre des 1. Jh.s, die des Matthäusevangeliums in die erste Hälfte, die des Markus- und möglicherweise auch des Lukasevangeliums in die zweite Hälfte dieses Jahrzehnts (3.). Dabei dürfte er römische Gemeindeüberlieferung verarbeitet haben, die bei Variationen im einzelnen mit der großen Mehrheit der altkirchlichen Zeugnisse übereinstimmt (4.). Den ältesten erreichbaren Quellen zufolge markierten die 60er Jahre in der Überlieferung der Jesustradition eine Umbruchphase. Man kann vermuten, daß erst das Aussterben der Generation der Augenzeugen

78 So Zahn, *Einleitung*, II, 208.

79 *hist. eccl.* 2.15.1-2.

80 *pan. haer.* 50.6.10-11.

81 Bei Eus., *hist. eccl.* 3.39.15.

Jesu eine schriftliche Fixierung und Verbreitung der zuvor in der Hauptsache mündlich mitgeteilten Tradition auslöste.

Dieser Befund dürfte angesichts zweier gegenläufiger Tendenzen in der gegenwärtigen neutestamentlichen Einleitungswissenschaft von Bedeutung sein. Zum einen ergibt eine Durchsicht deutscher Einleitungswerke, daß die altkirchlichen Angaben zur Entstehungszeit der Evangelien keinerlei Berücksichtigung finden. Das dürfte zum einen daher rühren, daß die externe Evidenz nicht mit der weltanschaulichen Vorentscheidung vereinbar ist, die die Mehrheit moderner Neutestamentler veranlaßt, Jesu Ankündigungen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels als *vaticinia ex eventu* zu bewerten⁸². Vor allem aus diesem Grund datierte W. G. Kümmel ohne jede Berücksichtigung des Zeugnisses des Irenäus das Markusevangelium um 70⁸³, das griechische Matthäusevangelium zwischen 80 und 100 - weil es "gerade in seiner Bearbeitung des Mk eine so deutliche Fortentwicklung der Gemeindeverhältnisse und der theologischen Reflexion" zeige; "daß eine Abfassung kurz nach Mk weniger wahrscheinlich ist"⁸⁴ - und das des Lukas zwischen 70 und 90 n. Chr.⁸⁵. Und nach U. Schnelle ist das Markusevangelium Anfang 70 nach der Tempelzerstörung entstanden⁸⁶; das des Lukas - weil es "aus der Perspektive der dritten urchristlichen Generation, die bereits an der Darstellung der Epochen der Heilsgeschichte interessiert ist", geschrieben wurde - und das des Matthäus datiert er um 90 n. Chr.⁸⁷.

Wer aufgrund einer prinzipiellen weltanschaulichen Offenheit eine wunderkritische Vorentscheidung ablehnt, wird den äußerst knappen Datierungsabschnitten der zitierten Einleitungswerke keine Argumente für eine Datierung der Evangelien entnehmen können. Da die Evangelien im Grunde keine aussagekräftigen internen Hinweise zu ihrer Entstehungszeit enthalten, muß die Frage entweder ganz offengelassen oder die externe Evidenz einbezogen werden. Angesichts dieser Situation spricht vieles dafür, in der Tradition von Forschern wie Th. Zahn und A. Harnack die bis weit ins 2. Jh. zurückverfolgbaren Angaben der Kirchenväter mit ihrer auf die 60er Jahre konzentrierten Datierung in die Rechnung einzubeziehen.

Gerade dies tut eine Minderheit von Neutestamentlern, angeregt nicht zuletzt durch einige aufsehenerregende Thesen aus der Papyrologie. Die hochinteressan-

82 H.-J. Schulz, "Die Ausformung der Evangelien im Lebenskontext der Urgemeinde und der apostolischen Mission," *Der apostolische Charakter der Evangelien. Authentische Christusverkündigung und bleibende Glaubensnorm*. Hg. ders. und A. von Stockhausen. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Sieverth-Akademie, 1995, S. 11-85, hier S. 26-7, ist allerdings der Meinung, dieses "Vor-Urteil" würde zwar heute nicht mehr aufrecht erhalten, wohl aber die auf seiner Grundlage gewonnenen Datierungen der Evangelien.

83 *Einleitung in das Neue Testament*. 21. Aufl. Heidelberg: Quelle und Meyer, 1983, S. 70.

84 *Einleitung*, S. 90.

85 *Einleitung*, S. 120.

86 *Einleitung in das Neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck, 1994, S. 238-9.

87 *Einleitung*, S. 285.261.

ten Entwicklungen in diesem Bereich sollten allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die herangezogenen altkirchlichen Zeugen eine Veröffentlichung der Evangelien in die 50er oder 40er Jahre nicht unterstützen (s. o. unter 2.). Sollte es sich etwa bei 7Q5 tatsächlich um ein Fragment des Markusevangeliums handeln, das vor dem Verschuß der Qumranhöhlen im Jahre 68 n. Chr. verfaßt sein müßte⁸⁸, ist festzuhalten, daß dessen aufgrund paläographischer Indizien vorgeschlagene Datierung in die Zeit um 50 n. Chr.⁸⁹ mit den altkirchlichen Nachrichten unvereinbar ist. Manches spricht dafür, die Aussage, "daß alle zur Verfügung stehenden textgeschichtlichen und historischen Indizien für eine Entstehung der Evangelien im Zeitalter der Augenzeugen sprechen ..., vermutlich spätestens zwischen den vierziger und sechziger Jahren"⁹⁰, auf das sechste Jahrzehnt des 1. Jh.s einzugrenzen.

-
- 88 Vgl. beispielsweise die Diskussion im amerikanischen *Westminster Theological Journal*: D. B. Wallace, "7Q5: The Earliest NT Papyrus?" *WThJ*, 56 (1994), 173-80; C. P. Thiede, "7Q5 - Facts or Fiction?" *WThJ*, 57 (1995), 471-4, und G. Stanton, *Gospel Truth? New Light on Jesus and the Gospels*. London: Harper Collins, 1995, S. 20-32.
- 89 C. P. Thiede, *Die älteste Evangelien-Handschrift? Ein Qumran-Fragment wird entschlüsselt*. 4. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1994, S. 14.37. M. Sordi, "Roma 42 AD. Peter spoke, Mark wrote," *30 Days*, 7 (1994), 38-43, plädiert aufgrund der Identifizierung von 7Q5 mit Mk 6,52-3 für eine Abfassung des Markusevangeliums im Jahr 42 n. Chr.; vgl. *NTA*, 39 (1995), 33.
- 90 C. P. Thiede, "Jesus ist nicht nur eine Glaubensfrage. Was Altertumswissenschaftler zum Neuen Testament sagen, mag Neutestamentler verstören," *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 170 (24.7.1996), N6.

Rechtfertigung und Sühne bei Paulus

In seinem Römerbriefkommentar schreibt Ulrich Wilckens in einem Exkurs zum Sühneverständnis unter anderem: „Von daher wird deutlich, daß die kultische Sühne-Vorstellung *durchweg* der Horizont ist, unter dem der Tod Christi in seiner Heilsbedeutung im Urchristentum gedacht wird. Die mancherlei Bilder aus andersartigen Vorstellungsbereichen, wie vor allem Loskauf und Lösegeld, dienen zur Erläuterung des Sühnegeschehens ... Das gilt ... auch für die Veröhnungsaussage.“¹

In meiner Arbeit über den Loskauf habe ich diese These im Blick auf das Loskaufmotiv bestätigt gefunden.² Zum einen werden mit dem Loskaufmotiv Sühneaussagen verbunden, zum anderen wird das Loskaufmotiv modifiziert, indem es nicht konsequent für die Deutung des Todes Jesu angewandt wird. An mehreren Texten wird deutlich, daß das Blut Jesu, also seine Lebenshingabe, als Lösegeld bzw. Loskaufpreis oder auch als Mittel der ἀπολύτρωσις (Erlösung, Loskauf, Freikauf) verstanden wird (Röm 3,24f; vgl. Gal 3,13; 1Kor 6,20; 7,23; Eph 1,7).³ Fragt man jedoch, an wen das Lösegeld gezahlt wurde, schweigen die neutestamentlichen Texte dazu. Da der Loskauf aus der Sklaverei bzw. der Herrschaft der Sünde, des Gesetzes und des Fluch- bzw. Gerichtstodes erfolgte, müßten eigentlich diese — wendet man das Motiv des Loskaufs konsequent an — die Empfänger des Lösegelds sein. Davon kann im Neuen Testament keine Rede sein. Denkt man jedoch von der Sühnevorstellung her, kann nur Gott der Empfänger der Sühne sein, die zugleich von ihm ausgeht. Daraus erwächst eine Spannung zum Motiv des Loskaufs: Gott kann das Lösegeld nicht an sich selbst zahlen. So schweigen die neutestamentlichen Texte über einen Empfänger des Lösegelds. Das Loskaufmotiv wird insofern durch die im Hintergrund stehende Sühnevorstellung begrenzt bzw. modifiziert.

1. Das Problem

Angeregt durch die oben beschriebene Beobachtung hat sich mir die Frage gestellt: Gilt dies auch im Hinblick auf die Vorstellung von der Rechtfertigung? Erläutert Paulus auch mit der Rechtfertigung die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi, den er primär von der Sühnevorstellung her denkt?

Wenn die Frage so gestellt wird, ist zu bedenken, daß im Gefolge Martin Luthers die Rechtfertigung als die zentrale paulinische Botschaft verstanden worden

1 U. Wilckens, Der Brief an die Römer Bd. 1, EKK VI/1, Neukirchen-Vluyn 1978, 240.

2 W. Haubeck, Loskauf durch Christus. Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs, Gießen 1985.

3 Vgl. dazu ebd., 309-311.

ist, als die Mitte der paulinischen Theologie, ja teilweise geradezu als Mitte der Schrift, von der aus zu beurteilen ist, was als genuin neutestamentlich zu gelten hat.

Ich zitiere als prägnantes Beispiel einige Sätze aus der sehr beachtenswerten neutestamentlichen Theologie von Peter Stuhlmacher: „Mit den drei Begriffen Evangelium — Rechtfertigung — Glaube wird das Kernstück der paulinischen Missionstheologie bezeichnet. Εὐαγγέλιον [Evangelium], δικαίωσις [Rechtfertigung] und πίστις [Glaube] konstituieren gemeinsam das Heil, das Paulus zu verkündigen hat.“⁴ An späterer Stelle schreibt er: „Seine Berufung hat sich für Paulus als exemplarische Rechtfertigung des Gottlosen dargestellt ... Auf diese Weise ist die Rechtfertigung des Gottlosen zum charakteristischen Merkmal der paulinischen Missionstheologie geworden.“⁵ Und schließlich: „Die Rechtfertigungslehre bezeichnet von früh an das Ganze der paulinischen Theologie!“⁶ Stuhlmacher wendet sich mit seiner Betonung der Rechtfertigungslehre als Mitte der paulinischen Theologie gegen Bestrebungen, die Rechtfertigungslehre als ein Teilelement seiner Theologie abzuwerten und statt dessen das Sein der Glaubenden „in Christus“ als Mitte der paulinischen Theologie zu bestimmen.⁷ Insofern Stuhlmacher sich gegen eine derartige Abwertung der paulinischen Rechtfertigungslehre und gegen eine Verlagerung des Schwerpunktes der paulinischen Theologie wendet, kann ich ihm nur zustimmen.

Es fällt allerdings auf, daß er — und mit ihm viele andere — von Rechtfertigung auch an Stellen spricht, wo δικαίωω (rechtfertigen) und δικαίωσις (Rechtfertigung) in den biblischen Texten gar nicht vorkommen. Der Begriff Rechtfertigung wird dann als Sammelbegriff für die soteriologische Deutung des Todes Jesu Christi verwendet, also in einer stärker systematisierenden Weise. Dies wird dadurch begünstigt, daß die Rechtfertigungsterminologie von Paulus am häufigsten zur Beschreibung der Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu herangezogen wird.

Fragt man nun nach der spezifischen Bedeutung des Rechtfertigungsbegriffs bei Paulus, ist von solchen Stellen auszugehen, an denen er die Begriffe δικαίωω und δικαίωσις verwendet. Im Blick auf die paulinische Redeweise von der Rechtfertigung möchte ich die Frage so zuspitzen: Ist die Rechtfertigungslehre die Mitte der paulinischen Theologie, oder dient die Rechtfertigungsvorstellung zur Erläuterung des für Paulus konstitutiven Sühneverständnisses des Todes Jesu?

Ich halte dies nicht nur für eine akademische Frage, weil sich je nach der Antwort auf diese Frage unterschiedliche Konsequenzen ergeben können. Wenn die Rechtfertigungsvorstellung — ähnlich wie das Loskaufmotiv — die Heilsbedeu-

4 P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 312.

5 Ebd., 333.

6 Ebd., 334.

7 Ebd., 240.

tung des Sühnetodes Jesu lediglich erläutern soll, dürfen Implikationen, die in der forensischen Vorstellung von δικαίω (freisprechen, Recht geben, rechtfertigen) liegen, nicht ohne weiteres und konsequent im Blick auf die Deutung des Todes Jesu ausgezogen werden. Es ist dann vielmehr zu fragen, inwiefern solche Implikationen durch das Sühneverständnis und andere paulinische Aussagen modifiziert werden. Anders würde sich die Sachlage darstellen, wenn die Rechtfertigungslehre die Mitte der paulinischen Theologie bildet, das Zentrum der soteriologischen Deutung seines Todes, während andere Vorstellungen demgegenüber erläuternde Funktion haben.

Weil diese exegetische und hermeneutische Frage oftmals nicht bedacht worden ist, hat es vielen — meines Erachtens oft unnötigen — Streit darüber gegeben, ob die Rechtfertigung vor allem forensisch zu verstehen sei, so daß es durch die Rechtfertigung zu keiner wirklichen Veränderung des Menschen kommt, sondern lediglich zu einem veränderten Urteil Gottes über ihn, daß ihm also eine Gerechtigkeit nur zugerechnet wird, die er real gar nicht hat. Dieser Auffassung widersprechen Theologen, die von effektiver Rechtfertigung sprechen, dies allerdings recht unterschiedlich verstehen. Jedenfalls gehen sie davon aus, daß durch die Rechtfertigung auch real eine Veränderung am Menschen geschieht, der gerecht gemacht wird.

2. Zum biblischen Sühneverständnis und zur Deutung des Todes Jesu als Sühnetod

Bevor ich auf das Verhältnis von Rechtfertigung und Sühne und den Zusammenhang beider Vorstellungen eingehe, möchte ich zunächst darstellen, wie ich sie verstehe, um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen. Beim Sühneverständnis schließe ich mich im wesentlichen Hartmut Gese, Bernd Janowski, Martin Hengel, Otfried Hofius, Peter Stuhlmacher und Ulrich Wilckens an.⁸

Obwohl die Wortgruppe ἰλάσκομαι (sühnen), die in der Septuaginta zur Wiedergabe von כָּפַר (sühnen) dient, nur einmal in den paulinischen Briefen vorkommt (Röm 3,25), ist doch deutlich zu erkennen, daß Paulus den Tod Christi als Sühnetod deutet. Dies zeigt sich etwa in den Wendungen, die vom Sterben

8 H. Gese, Die Sühne, in: ders., Zur biblischen Theologie, BEvTh 78, München 1977, 85-106; B. Janowski, Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament, WMANT 55, Neukirchen-Vluyn 1982; M. Hengel, Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas, in: IKZC 9, 1980, 1-25.135-147; O. Hofius, Sühne und Versöhnung. Zum paulinischen Verständnis des Kreuzestodes Jesu (1983), in: ders., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 33-49; P. Stuhlmacher, Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu Gerhard Friedrichs Studie: „Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament“, in: Die Mitte des Neuen Testaments. Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Theologie, FS Eduard Schweizer, hg. v. U. Luz und H. Weder, Göttingen 1983, 291-316; Wilckens, Römer 1, 233-243.

Christi ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν (für die Sünden) (1Kor 15,3; Gal, 1,4)⁹ bzw. — als Kurzformel — vom Tod Christi ὑπὲρ ὑμῶν (für uns) sprechen (Röm 5,8f; 2Kor 5,14; vgl. 1Kor 11,24f). In beiden Wendungen ist vom stellvertretenden Sterben als Sühne für die Sünden bzw. für die Sünder die Rede. Weiter verweist die Redeweise vom Blut Jesu auf den Sühnecharakter seines Todes (1Kor 11,25; 10,16; Röm 5,9; 3,25; Eph 1,7; Kol 1,20), zumal der Tod durch Kreuzigung eher unblutig eintrat.¹⁰ Hierzu ist auch die antitypische Gegenüberstellung zum großen Versöhnungstag in Röm 3,25 (vgl. Hebr 9,11ff) zu zählen sowie Röm 8,3 mit der Wendung περὶ ἁμαρτίας (als Sündopfer bzw. als Sühne für die Sünde)¹¹.

Alle diese Formulierungen stellen keine explizit ausgeführte Deutung des Todes Jesu als Sühnetod dar, aber sie lassen diese als Voraussetzung der paulinischen Theologie erkennen. Um sie zu verstehen, ist es erforderlich, sich die alttestamentliche Sühnevorstellung, von der her das frühe Judentum und auch Paulus denken, in aller Kürze vor Augen zu führen.¹²

Im Alten Testament wird die Sühne von Gott gestiftet, um die Menschen vor dem Tod zu retten, den sie auf Grund ihrer Sünde verdient haben. Gott schafft die Sühne, die vom Priester durch den Opfertier erwirkt wird. Zur kultischen Sühnehandlung gehört, daß die Hand auf das Opfertier gelegt wird und daß Blut vergossen wird. Indem der Opfernde seine Hand dem Opfertier auflegt, läßt er nicht seine Sünde auf das Tier ab, sondern er identifiziert sich mit dem Opfertier, das an seine Stelle tritt.¹³ Sühne geschieht dadurch, daß dieses Opfertier stellvertretend für den Opfernden sein Leben hingibt.¹⁴ Das dabei vergossene Blut wird vor den Vorhang des Heiligtums gesprengt und an den Altar gestrichen (Lev 4,5-7).

Entscheidend bei der Sühne ist, daß das Blut als Träger des Lebens verstanden wird. Gott hat es gegeben, damit Sühne erwirkt werden kann (Lev 17,11).¹⁵ Im Tod des Opfertiers vollzieht sich die symbolische Lebenshingabe des Sünders.¹⁶ Der Tod, der als Folge der Sünde den Sünder treffen mußte, trifft das Tier.

9 Es klingt dabei Jes 53,6.12 an; vgl. Haubeck, Loskauf, 324.

10 Vgl. ebd., 325f.

11 Stuhlmacher, Sühne, 299; Hengel, Sühnetod, 19; gegen G. Friedrich, Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, BThSt 6, Neukirchen-Vluyn 1982, 69f.

12 Vgl. zum Sühneverständnis neben der in Anm. 8 genannten Literatur Haubeck, Loskauf, 321-331.

13 In der Handauflegung kommt „eine Identifizierung im Sinne einer delegierenden Sukzession, eben eine Stellvertretung zum Ausdruck“ (Gese, Sühne, 97); vgl. Janowski, Sühne, 220; Wilckens, Römer 1, 236; E. Jüngel, Das Opfer Jesu Christi als Sacramentum et Exemplum. Was bedeutet das Opfer Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: Als Boten des gekreuzigten Herrn, FS Werner Krusche, hg. v. H. Falcke, M. Onnasch und H. Schultze, Berlin 1982, 25-46, hier 35.

14 „Sühne geschieht durch die Lebenshingabe des in der Handauflegung mit dem Opferherm identifizierten Opfertieres“ (Gese, Sühne, 97).

15 Ebd., 98; Hofius, Sühne, 40.

16 Janowski, Sühne, 220f.242.

Sühne ist also kein vom Menschen ausgehender Akt der Selbsterlösung oder gar der Beschwichtigung Gottes. Gott muß nicht durch Sündopfer gnädig gestimmt werden, sondern Gott selbst ist es, der Sühne gewährt und Schuld vergibt (Lev 4,20.26.31 u.ö.).¹⁷ Er gewährt im Opferkult die Aufhebung des den Menschen als Folge seiner Sünde bedrohenden Gerichtstodes.¹⁸ Deshalb wird durch die Sühne nicht nur Sünde beseitigt, sondern zugleich wird neues Leben in der Gemeinschaft mit Gott ermöglicht.¹⁹ Sühne ist so „ein Zu-Gott-Kommen durch das Todesgericht hindurch“.²⁰ Das Wesen der kultischen Sühne ist die stellvertretende Hingabe von Leben für das Leben anderer.

Im Neuen Testament stirbt Christus den von uns auf Grund unserer Sünde verdienten Gerichtstod. So hat er Sühne für unsere Sünden geschaffen und uns neues Leben ermöglicht. Im Alten Testament schloß die Lebenshingabe des Opfertiers die totale Hingabe des Sünders ein, der sich mit dem Opfertier identifiziert hat (inkludierende bzw. den Sünder einschließende Stellvertretung). So schließt das Sterben Christi den Tod derer ein, für die er stellvertretend gestorben ist (2Kor 5,14).²¹ Deshalb kann Paulus davon sprechen, daß wir durch den Glauben mit Christus gestorben sind.

Im Alten Testament identifiziert sich der Sünder durch die Handauflegung mit dem Opfertier, das an seiner Stelle stirbt, bevor der Priester Sühne erwirkt und Gott sie gewährt. Im Neuen Testament identifizierte sich Christus als „Repräsentant der gesamten Menschheit“²² (vgl. Röm 5,12-21) in Übereinstimmung mit dem Heilswillen Gottes mit den Gottlosen und starb ihren Gerichtstod. Erst *im Nachhinein* identifiziert sich der einzelne persönlich mit dem stellvertretend für ihn gestorbenen Sohn Gottes. Er tut dies, indem er die Verurteilung seiner Sünde und die geschehene Sühne im Glauben annimmt und sich so Gott hingibt (vgl. 2Kor 5,14f).

Die Voraussetzung der paulinischen Deutung des Todes Jesu als Sühnetod ist, daß alle Menschen auf Grund ihrer Sünde ihr Leben verwirkt haben und daher dem Zorngericht Gottes verfallen sind (vgl. Röm 1,18; 3,9.22f; 5,12 u.a.). Diesen

17 Janowski, Sühne, 358; F. Maass, Art. כפר, THAT 1, 842-857, hier 845.847.853; Wilckens, Römer 1, 236.

18 „Sühnen heißt nicht versöhnlich stimmen, heißt nicht vergeben sein lassen, was wiedergutmacht werden kann. Gesühnt werden heißt, dem verdienten Tod entrissen werden“ (Gese, Sühne, 91); vgl. Janowski, Sühne, 175f; Jüngel, Opfer, 34f.

19 Gese, Sühne, 99f; vgl. Janowski, Sühne, 175f; P. Stuhlmacher, Jesu Auferweckung und die Gerechtigkeitsanschauung der vorpaulinischen Missionsgemeinden, in: ders., Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie, Göttingen 1981, 80.

20 Gese, Sühne, 104.

21 Vgl. O. Hofius, „Gott hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung“ (II Kor 5,19), ZNW 71, 1980, 3-20, hier 9; ders., Sühne, 44.45f; s. auch G. Delling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, Berlin 1971, 25; anders K. Kertelge, Das Verständnis des Todes Jesu bei Paulus, in: Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament, hg. v. K. Kertelge, QD 74, Freiburg 1976, 114-136, hier 121f.

22 K. Koch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, EvTh 26, 1966, 217-239, hier 239; vgl. auch Jüngel, Opfer, 36f.

Gerichtstod ist Christus an Stelle der Menschen gestorben. Christus schuf durch seinen die Sünde sühnenden Tod eine neue Gemeinschaft mit Gott, indem er das von seiten des Menschen unheilbar zerstörte Gottesverhältnis neu begründete (vgl. 1Kor 11,25). Durch das an dem Gekreuzigten vollstreckte Todesgericht hindurch sind die „Feinde Gottes“ — von ihrer Sünde befreit — zu Gott gekommen.

Paulus denkt die Heilsbedeutung des Todes Jesu Christi also wohl vor allem vom alttestamentlichen Verständnis der Sühne her. Eine Schwierigkeit liegt darin, daß bei der kultischen Sühne im Alten Testament die Identifikation des Sünders mit dem Opfertier und damit das Eingeständnis seiner Schuldverfallenheit zeitlich eng mit der Erwirkung und Gewährung der Sühne verbunden sind. Das göttliche Sühnehandeln und die subjektive Erfahrung der Sühne erfolgen im Alten Testament im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang.

Der Sühnetod Jesu und damit das göttliche Sühnehandeln sind dagegen ein für allemal am Karfreitag geschehen und laufen der subjektiven Heilszueignung voraus, so daß die für alle geschehene Sühne durch den Kreuzestod Jesu und die Erfahrung, daß dem einzelnen diese Sühne widerfährt, zeitlich weit auseinanderfallen. Diese zeitliche Differenz macht es notwendig, die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu unter verschiedenen Aspekten auszusagen, nämlich erstens, um die am Kreuz Jesu einmalig und universal geschehene Sühne für alle Menschen zu erläutern, zweitens, um die persönliche Zueignung des Heils an den einzelnen Menschen durch den Glauben auszusagen, und drittens, um die endgültige Heilsvollendung im Eschaton bzw. beim Endgericht auszudrücken.

Die einzelnen im Neuen Testament gebrauchten soteriologischen Vorstellungen und Begriffe können primär für einen dieser drei Aspekte gebraucht werden oder auch für mehrere. So wird ἀπολύτρωσις (Loskauf, Freikauf, Erlösung) für alle drei Aspekte verwendet: für das grundlegende Heilsgeschehen am Kreuz von Golgata (z.B. Röm 3,24), für die subjektive Heilszueignung durch den Glauben (Eph 1,7; Kol 1,14) und für die eschatologische Heilsvollendung (Röm 8,23; Eph 1,14). Von der „Versöhnung“ ist dagegen nur im Blick auf die beiden ersten Aspekte die Rede: in 2Kor 5,18f vom grundlegenden Heilsgeschehen durch den Tod Christi und in Röm 5,10 auch von der subjektiven Heilszueignung. „Sühne“ bezieht sich vor allem auf das grundlegende Heilsgeschehen am Kreuz, das dann subjektiv zur Vergebung der Sünden des einzelnen führt. Von „Rechtfertigung“ ist die Rede im Blick auf die Aspekte der subjektiven Heilszueignung durch den Glauben und der eschatologischen Heilsvollendung. Dieser unterschiedliche Gebrauch weist darauf hin, daß die einzelnen soteriologischen Vorstellungen unterschiedliche Funktionen haben. Dies gilt besonders für Sühne und Rechtfertigung.

3. Zur Bedeutung von Rechtfertigung

Ich verzichte darauf, an dieser Stelle auf das neutestamentliche Verständnis von Gerechtigkeit allgemein und von Gerechtigkeit Gottes speziell einzugehen, ob-

wohl dies nicht ohne Bedeutung für das Verständnis von Rechtfertigung ist, zumal bei Paulus δικαιοσύνη (Gerechtigkeit) auch soteriologisch gebraucht wird (vgl. etwa Phil 3,9).

Vom alttestamentlichen Hintergrund her hat das Hifil von צדק (gerecht bzw. gemeinschaftstreu sein), nämlich הצדיק, das von der LXX mit δικαίωω (rechtfertigen) wiedergegeben wird, die Bedeutung „Recht geben, für gerecht erklären, Recht verschaffen“.²³ Das Verb hat auf seinem alttestamentlich-jüdischen Hintergrund eine forensische Bedeutung, gehört also zur Gerichtssprache. Von Bedeutung für das neutestamentliche Verständnis von Rechtfertigung ist insbesondere Jes 53,11: *Recht verschaffen wird der Gerechte, mein Knecht, den Vielen, und ihre Sünden trägt er.*

Im frühen Judentum erwartet der Gerechte, von Gott im Endgericht freigesprochen bzw. gerechtesprochen zu werden (vgl. dazu Röm 2,13). Maßstab für solche Gerechtersprechung ist das Gesetz Gottes. Insbesondere in Qumran findet sich aber auch der Zweifel am eigenen Gerecht-Sein. Daher wird die Gerechtersprechung auf Grund der Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bzw. Gemeinschaftstreue Gottes erwartet; diese verpflichtet zu erneutem vollkommenen Wandel nach dem Gesetz. Im Endgericht können nur die bestehen, die auf Grund ihres treuen Festhaltens an der Tora Werke haben und Glauben an Gott.²⁴ Ob Gott im Endgericht einen Menschen frei- bzw. gerechterspricht, hängt davon ab, ob er einen Schatz an guten Werken hat, der seine Verfehlungen übersteigt. Stuhlmacher stellt dazu fest: „Auf dieser anthropologischen Basis ist es frühjüdisch zu keiner echten Heilsgewißheit gekommen.“²⁵

Auch im Neuen Testament hat das Verb δικαίωω (rechtfertigen) ein forensisches Gepräge; es wird also von der Gerichtssituation her bestimmt. Während es im außerbiblischen Sprachgebrauch „für recht halten, richten, bestrafen“ bedeutet,²⁶ wird es im Neuen Testament abgewandelt gebraucht, nämlich im Sinn von „rechtfertigen, als gerecht hinstellen bzw. behandeln, gerechtersprechen, freisprechen“. Indem vor allem Paulus, bei dem sich 27 der insgesamt 39 neutestamentlichen Belege finden, δικαίωω im soteriologischen Sinn gebraucht, bekommt es geradezu einen zum griechischen Wortsinn „richten, bestrafen“ entgegengesetzten Sinn.²⁷

Von den 27 Belegen von δικαίωω bei Paulus finden sich 23 im Römer- und im Galaterbrief. In diesen beiden Briefen steht die Frage im Mittelpunkt, auf welchem Weg ein Mensch dahin kommt, von Gott gerechtesprochen bzw. gerechtersfertigt zu werden: durch die Erfüllung des Gesetzes oder durch den Glauben an Christus. Im Hintergrund steht dabei der Horizont des Endgerichts, bei dem Gott — als ein Gesamturteil über das Leben des Menschen — entscheidet, ob er ge-

23 K. Kertelge, Art. δικαίωω, EWNT 1, 796-807, hier 798.

24 Stuhlmacher, Theologie 1, 331; vgl. dazu IQS 13,23; 3,6-12; 5,1-10; 8,55-60; 9,7f.

25 Ebd., 332.

26 Kertelge, EWNT 1, 797.

27 Ebd., 798.

rechtgesprochen wird und damit das ewige Heil erlangt oder ob er als Sünder verurteilt und damit verdammt wird.

Vom Endgericht als dem Ort, an dem Gott dieses Urteil endgültig über einen Menschen spricht, reden einige der paulinischen Stellen, so etwa Röm 2,13: Die Täter des Gesetzes werden gerechtesprochen werden, also die, die entsprechend dem geoffenbarten Willen Gottes gelebt haben. Auch die Aussage, daß auf Grund der Werke des Gesetzes kein Mensch gerechtesprochen wird (Röm 3,20), bezieht sich auf das endgerichtliche Urteil Gottes. Der Aspekt der Heilsvollendung ist bei δικαίωσιν meines Erachtens in Röm 8,33; 1Kor 4,4 und Gal 2,16 im Blick. An diesen Stellen liegt deutlich eine forensische Bedeutung von δικαίωσιν vor, so daß die Übersetzung „gerechtesprechen“ bzw. „freisprechen“ angemessen erscheint.

Charakteristisch für Paulus ist, daß er nicht erst im Blick auf das Endgericht davon spricht, daß Gott dann einen Menschen gerechtespricht, sondern dies geschieht schon in der Gegenwart. Entscheidend ist, daß Gott einen Menschen nicht gerechtespricht auf Grund seines Verhaltens, das von ihm beurteilt wird, sondern auf Grund des Glaubens an Jesus Christus. Dafür ist nicht ein gerechtes bzw. frommes oder gutes Verhalten, nicht die Erfüllung des Gesetzes, die Voraussetzung, sondern nur der Glaube an Christus. Der Mensch wird nicht auf Grund seiner gerechten Taten gerechtfertigt, sondern er wird umsonst auf Grund der Gnade Gottes gerechtfertigt, auf Grund des stellvertretend für ihn geschehenen Sühnetodes Jesu.

Wenn unter dem Aspekt gegenwärtiger Heilsvollendung von Rechtfertigung die Rede ist, passen die Übersetzungen „gerechtesprechen“ bzw. „freisprechen“ für δικαίωσιν nicht. Hier ist vielmehr die Übersetzung „rechtfertigen“ oder „gerecht machen“ angemessener, denn es wird kein Frommer auf Grund seiner Werke und seines Lebens gerecht- bzw. freigesprochen, sondern es wird ein Sünder, ein Gottloser, gerechtfertigt bzw. zu einem Gerechten gemacht. Wenn es hierbei um ein forensisches Urteil über sein Leben ginge, könnte er als Sünder gerade nicht gerecht- bzw. freigesprochen werden.

An einigen Stellen, wo Paulus von der gegenwärtigen Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben spricht, ist der Aspekt des endgerichtlichen Urteils Gottes, der Heilsvollendung, wohl mit im Blick, so etwa in Röm 3,26: *damit er selbst gerecht sei und den rechtfertige, der aus Glauben an Jesus existiert*. Hierzu würde ich auch Röm 8,30 und 5,9 rechnen. In Röm 5,9 verbinden sich in prägnanter Kürze alle drei soteriologischen Aspekte: *Um wieviel gewisser werden wir, da wir durch sein Blut gerechtfertigt wurden, durch ihn vor dem Zorngericht gerettet werden*. Weil Jesus durch seinen stellvertretenden Sühnetod für alle Sünden gestorben ist, sind die Sünder durch sein Blut gerechtfertigt worden. Dies begründet die gegenwärtige Heilsgewißheit, am Tag des Endgerichts nicht vom Zorngericht Gottes getroffen zu werden, sondern gerettet zu werden, das heißt das ewige Heil zu erlangen.

Ich möchte das Geschehen der Rechtfertigung noch näher bestimmen, und zwar gehe ich dabei zunächst von Röm 3,24 aus: *Sie werden umsonst gerechtfertigt auf Grund seiner Gnade durch die Erlösung, die in Christus Jesus geschehen ist.* Aus diesem Wort ergibt sich in seinem Kontext:

1. Die Rechtfertigung geschieht durch den Glauben, und das heißt im Zusammenhang: Der Mensch kann nicht durch das Halten der Gebote, durch die Erfüllung des Gesetzes, ja überhaupt nicht auf dem Weg des Gesetzes vor Gott zu einem Gerechten werden, sondern nur durch den Glauben an Jesus Christus.

2. Die Rechtfertigung geschieht umsonst bzw. geschenkweise. Daß Gott uns von aller Schuld freispricht, haben wir nicht verdient und können wir uns nicht verdienen. Die Rechtfertigung ist ein Geschenk, das wir uns nur schenken lassen können.

3. Die Rechtfertigung geschieht auf Grund der Gnade Gottes. Weil Gott uns liebt, weil er sich uns gnädig zuwendet, spricht er uns frei von aller Schuld und erklärt uns zu Gerechten, die ihm gefallen. Diese Gnade, seine Liebe, ist der einzige Grund für unsere Rechtfertigung.

4. Die Rechtfertigung hat ihren Grund in der Erlösung, die in Jesus Christus geschehen ist. Er ist am Kreuz stellvertretend für die Schuld aller Menschen gestorben. Er ist den Gerichtstod gestorben, den wir auf Grund unserer Schuld verdient hätten. Deshalb müssen wir nicht mehr wegen unserer Schuld verurteilt werden. Gottes Gerechtigkeit, seine heilschaffende Treue, offenbart sich so, daß Gott zwar alle Menschen wegen ihrer Sünden richtet, daß aber sein Sohn am Kreuz diesen Gerichtstod stellvertretend für alle erleidet. So vollzieht sich das Gericht an Jesus Christus, während Gott die Menschen rechtfertigt und ihnen in seiner Treue das Heil schenkt.

Die Rechtfertigung wird von Paulus darüber hinaus im Zusammenhang des Römerbriefs mit folgenden Aussagen verbunden:

5. Durch die Rechtfertigung wird dem Menschen seine Sünde bzw. Schuld vergeben (Röm 4,25).

6. Da Paulus die Sünde vor allem als eine Macht versteht, die den Menschen, der sündigt, wie einen Sklaven beherrscht, wird der Mensch durch die Rechtfertigung aus dieser Macht der Sünde befreit. Es erfolgt ein Herrschaftswechsel unter die heilvolle Herrschaft Christi (Röm 6,4ff.12ff).

7. Durch den Glauben und die damit geschehene Rechtfertigung stirbt der Mensch mit Christus und ist damit für den Anspruch der Sünde tot. Er wird in die durch Christus stellvertretend für ihn geschehene Sühne eingeschlossen. So liegt für den Glaubenden schon zu seinen Lebzeiten der Gerichtstod für seine Sünde hinter ihm (Röm 6,7ff.18ff).

8. Damit beginnt für ihn ein neues Leben. Er ist durch Christus zu einer neuen Schöpfung geworden. Dies ist nicht als physische Veränderung zu verstehen, auch nicht so, daß seine Persönlichkeit und Charakterprägung durch die Wiedergeburt einfach umgestaltet würde. Aber weil der Mensch durch die Rechtfertigung in einer *neuen Beziehung* zu Gott — und dadurch bedingt, auch zu anderen

Menschen — steht, nämlich als Kind Gottes in einer Beziehung der wirksamen Macht der Liebe, kann eine Veränderung erfolgen. Wie der Mensch durch seine — besonders durch seine frühkindlichen — Beziehungen geprägt wurde, kann er durch die neuen Beziehungen verändert werden, können Verletzungen heilen, indem Vergebung und Aussöhnung geschieht. So treten neue Erfahrungen des Geliebt- und Angenommenseins an die Stelle alter Verwundungen (Röm 5,5; 6 4; 8,1ff; vgl. 2Kor 5,17; Eph 2,4f; 3,17; 5,1f).

Die erfahrene Liebe Gottes verändert das Leben eines Menschen so, daß er nicht nur für gerecht erklärt wird, sondern daß er sein Leben in zunehmendem Maße auch gerechter lebt, das heißt entsprechend der Gemeinschaft mit Gott. Die Kraft des Heiligen Geistes stärkt das Wollen und Handeln, so daß dieses neu geprägt wird. Diese Veränderung des Glaubenden ist ein Prozeß, der als Heiligung oder als Umgestaltung entsprechend dem Bild des Sohnes Gottes beschrieben werden kann (Röm 6,18f; 8,29).

4. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Sühne

Nach der Darstellung des Verständnisses von Sühne und Rechtfertigung kehre ich zur Ausgangsfrage zurück, ob die Rechtfertigung lediglich eine Erläuterung der Heilsbedeutung des Sühnetodes Jesu oder die Mitte der paulinischen Theologie darstellt. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich für mich folgende Antwort auf diese Frage.

1. Paulus erläutert auch durch die Rechtfertigung den für ihn durch das Sühneverständnis zentral gedeuteten Tod Jesu. Soweit ich sehe, bietet von den verschiedenen soteriologischen Vorstellungen im Neuen Testament nur die alttestamentliche Sühnevorstellung die Möglichkeit, das Stellvertretungsmoment des Todes Jesu angemessen auszusagen. Dieses ist in den anderen Vorstellungen wie Versöhnung, Loskauf oder auch Rechtfertigung — jedenfalls in ihrem ursprünglichen Bedeutungsgehalt — nicht enthalten.

2. Daß die Rechtfertigung zur Erläuterung des sühnetheologisch gedeuteten Todes Jesu dient, zeigt sich zum einen dort, wo die Sühnevorstellung mit der Rechtfertigungsaussage verbunden wird, zum Beispiel in Röm 5,9: Wir sind gerechtfertigt durch sein Blut. Es zeigt sich zum zweiten daran, daß der Begriff δικαίωω (rechtfertigen) im soteriologischen Zusammenhang semantisch eine andere, fast entgegengesetzte Bedeutung zum außerbiblischen Sprachgebrauch (richten, bestrafen) bekommt.²⁸ Und es zeigt sich zum dritten daran, daß die ursprünglich forensische Rechtfertigungsvorstellung durch den Hintergrund des Sühneverständnisses des Todes Jesu modifiziert wird.

3. Solche Modifikationen sehe ich an folgenden Stellen: a) Rechtfertigung erfolgt nicht als Urteil über das Leben eines Menschen, sein Tun, Denken und Sprechen, sondern sie geschieht auf Grund des Handelns eines anderen. Sie er-

28 Vgl. dazu oben S. 6.

folgt auf Grund des Todes Jesu Christi bzw. nach Röm 4,25 auch auf Grund seiner Auferweckung. b) Rechtfertigung erfolgt nicht erst als ein abschließendes Urteil über das Leben eines Menschen im Endgericht, sondern bereits in der Gegenwart. Durch den Glauben wird dem Menschen die Gerechtigkeit, die von Gott kommt, zugerechnet. Durch diese bereits in der Gegenwart erfahrene Rechtfertigung des Sünders ist für ihn Heilsgewißheit auch im Blick auf das Endgericht möglich. c) Gerechtesprochen wird nicht der auf Grund eines frommen Lebens Gerechte, sondern der Sünder, der Gottlose. Gott offenbart sich als der, der den Gottlosen gerecht macht (Röm 4,5). d) Der Mensch wird durch einen anderen, durch Jesus Christus, gerechtfertigt, der im Blick auf das forensische Urteil an seine Stelle tritt. Das Urteil, das den Menschen als Sünder treffen und verdammen müßte, erleidet Christus stellvertretend für ihn, so daß Gott den Glaubenden um Christi willen im Endgericht gerecht- bzw. freispricht.

4. Trotzdem gebraucht Paulus gerade die Rechtfertigungsvorstellung besonders häufig, um die Heilsbedeutung des Todes Jesu für die Menschen auszusagen. Dabei geht es um das *Gesamturteil*, das Gott über einen Menschen spricht und das endgültig über sein Heil oder seine Verdammnis entscheidet. Diese forensische Vorstellung war für Griechen und Römer eine verständliche Ausdrucksweise.

5. Als forensische Vorstellung bezeichnet die Rechtfertigung meines Erachtens nicht die Mitte der paulinischen Theologie, sondern steht neben anderen soteriologischen Deutungen des Todes Jesu. Geht man jedoch von den Rechtfertigungsaussagen aus, die Paulus auf Grund des durch die Sühnevorstellung gedeuteten Todes Jesu modifiziert hat, so kann man — will man der paulinischen Theologie gerecht werden — die Rechtfertigung nur als ein Kernstück bzw. als ein zentrales und unverzichtbares Element seiner Missionstheologie bezeichnen.

6. Trotzdem kann ich die Rechtfertigungslehre nicht als *die Mitte* der paulinischen Theologie verstehen. Dies hängt zum einen mit der Wirkungsgeschichte dieser Aussage zusammen, in der es manches Mal zu einer Engführung kam. Diese zeigt sich beispielsweise, wenn die subjektive Heilzueignung ins Zentrum des theologischen Denkens gerückt wird, während der geschichtliche Jesus, der als der Christus für uns gestorben und auferweckt wurde, eher an den Rand gedrängt wird. Zum anderen ist die Rechtfertigung des Sünders eingebettet in das umfassende Heilswerk Gottes. Darin geht es um die Offenbarung Gottes durch die Menschwerdung und das Leben Jesu Christi, um das zentrale Heilereignis von Kreuz und Auferweckung Jesu Christi sowie die Einsetzung des Wortes von der Versöhnung und die Sendung zur Verkündigung des Evangeliums. Dieses alles geht der gegenwärtigen Rechtfertigung des Sünders voraus und ist die unabdingbare Voraussetzung dafür, daß der Mensch durch den Glauben an Christus die persönliche Heilzueignung erfährt, die als Rechtfertigung, Loskauf, Erlösung oder Versöhnung beschrieben werden kann. Dieser Heilzueignung folgt das neue, durch den Heiligen Geist begründete und geprägte Leben des Glaubenden in der Gemeinde und schließlich die Heilsvollendung bei der Wiederkunft Christi

durch die Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. In dieses umfassende Heilsgeschehen gehört die auch als Rechtfertigung des Sünders beschriebene persönliche Heilzueignung als ein unverzichtbares Element hinein. Als die Mitte der paulinischen Theologie kann man, denke ich, aber nur den gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus, der unser Erlöser und Herr geworden ist, bestimmen.

Pietismus und Enthusiasmus

≠ 335

a) Die Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im klassischen Pietismus an ausgewählten Beispielen¹

I. Vorbemerkungen

- a) Die aktuelle Relevanz dieser historisch-praktischen Fragestellung zeigt sich *soziologisch* im Vergleich mit der gegenwärtigen Erlebniskultur und Erlebnisgesellschaft, in der Kulte und Religiosität mit lebenssteigernder Kraft gefragt sind.
- b) Darüber hinaus kennzeichnet die Thematik eine *Grundspannung*, die die christliche Kirche von ihren Anfängen her in einer dialektischen Weise bis in die Gegenwart begleitet hat. Als Konkretionen des Ringens miteinander, der Spannung von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit sowie der Bewegung von Annäherung und Abgrenzung, seien stichwortartig genannt: Mystik und Scholastik, Luther und der "linke Flügel" der Reformation, Orthodoxie und Pietismus, oder im 20. Jahrhundert Gemeinschaftsbewegung und Pfingstbewegung bis zu den jüngsten Entwicklungen im Zusammenhang der Charismatischen Bewegung.
- c) Als fundamentale *theologische Grundfrage* enthält die Doppelformulierung die Spannung des "Schon und Noch nicht" der christlichen Existenz: Inwiefern ist das Heil Gottes in dieser Welt wirksam und greifbar? - Führt eine einseitige Betonung des Schon zu Schwärmerei, Vermessenheit und Überhebung, so eine einseitige Betonung des "Noch nicht" zu Verzagttheit, Resignation und Verzweiflung. Beides ist festzuhalten: die Wirklichkeit des Kreuzes, die Verborgenheit Gottes, bleibende Anfechtung und Trostbedürftigkeit des Christen; aber auch: die Erwartung der Kraftwirkungen des Heiligen Geistes, der Zeichen des Reiches Gottes, der neuen Welt, der wir entgehen.
- d) Was die Begrifflichkeit angeht, sind die Stichworte "Pietismus" und "Enthusiasmus" beides typisierende Vereinfachungen historisch, theologisch und phänomenologisch sehr differenzierter und komplexer Erscheinungen. "Den" Pietismus als solchen hat es nicht gegeben. Er war eine vielschichtige Bewegung. Die Verschiedenheit der Mischungsverhältnisse läßt sich an führenden Einzelgestalten und deren Biographie festmachen.² Gleichwohl gibt es bei aller Differenzierung und of-

1 Vortrag, gehalten aus Anlaß der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 1996, am 5. Dezember 1996 im Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen.

2 Aus diesem Grund, hat sich Johannes Wallmann, wie vor ihm A. Ritschl, für einen biographischen Ansatz der Darstellung des Pietismus entschieden (J. Wallmann: Der Pietismus, Die Kirche in ihrer Geschichte, Lfg. O, 1: Bd. 4, Göttingen 1990).

fener Fragen der zeitlichen und geographischen Eingrenzung genügend gemeinsame Züge, daß man vom Pietismus als einer bestimmten kirchengeschichtlichen Periode und einem spezifischen Frömmigkeitstypus sprechen kann.³ - Gleiches läßt sich auch vom pietistischen "Enthusiasmus", oder "radikalen" Pietismus,⁴ wie ihn die Fachtheologen nennen, sagen. Auch hier finden sich unterschiedliche Verbindungen von gemäßigten, mehr mystisch nach innen gewandten Ausprägungen bis zu massiven prophetisch-ekstatischen Einzelphänomenen und Gruppenvorgängen. Gemeinsam ist der ausgeprägte bis prinzipielle spiritualistische Ansatz, das Bemühen um eine vom Geist unmittelbar geleitete Gemeinde.

Das "und" der Themenstellung deutet *Gemeinsamkeit und Nähe*, Bezogenheit aufeinander und Abstoßung an. Gemeinsam ist Pietismus und Enthusiasmus u.a. das Anliegen der Verinnerlichung des Glaubens, der persönlichen Erfahrung, ein Drängen auf subjektive Verifikation und Unmittelbarkeit, auf eine Lebensgestaltung aus dem Geist und die Umsetzung des Priestertums aller Gläubigen. Der Glaube soll im Leben wirklich werden. In Speners "Pia desideria", der Programmschrift des Pietismus, spielt der Heilige Geist rein wortstatistisch eine entscheidende Rolle. Spener legt aber vor allem Wert auf die lebensverändernde, erneuernde Wirkung, nicht auf außerordentliche Phänomene. Es geht ihm um Wiedergeburt, wahre Bekehrung, wahren Glaube, Gewißheit und die "Hoffnung besserer Zeiten".⁵ Im kirchlichen Pietismus ist die skizzierte Spannung nicht umgekippt in einen prinzipiellen Spiritualismus, der bereits in Speners Frankfurter Zeit zur Separation einer "Auswahlgemeinde" des Geistes führte. - Gemeinsam war beiden Richtungen ferner die Erwartung des Tausendjährigen Reiches und der Wiederkunft Christi, wobei die radikalen Pietisten diese, bestärkt durch die erlebten außerordentlichen Geistphänomene, für bereits gekommen bzw. unmittelbar bevorstehend hielten.

Im folgenden wollen wir nun unser Augenmerk auf einige spezifische enthusiastische Erscheinungen richten und dann der Frage nachgehen, wie wichtige Repräsentanten des Pietismus damit umgingen und diese beurteilten.

II. Außerordentliche, enthusiastische Phänomene im Umfeld des Pietismus

a) Außerordentliche Erscheinungen bei Einzelgestalten der zweiten pietistischen Generation (nach 1690)

1. *Rosamunde Juliane von der Asseburg* (geb. 1672). Sie hatte bereits als Kind außerordentliche Erscheinungen des Heilands, die immer mehr an Häufigkeit zunah-

3 Vgl. Wallmann: a.a.O., 7f.8-11.

4 Hans Schneider: Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: M. Brecht (Hg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 1, Göttingen, 1993, 391ff; ders.: Der radikale Pietismus in der neueren Forschung, in: Pietismus und Neuzeit (JGP), Bd. 8(1982), Göttingen 1983, 15ff; J. Wallmann: a.a.O., 80ff.

5 Vgl. J. Wallmann: Geisterfahrung und Kirche im frühen Pietismus, in: T. Rendtorff (Hg.): Charisma und Institution, Gütersloh 1985, 132-143.

- men. So berichtet sie von Visionen, in denen Jesus etwa zu ihr sagte: "Ich bin Jesus, der für dich verblutet ist. Ich will mich mit dir verloben in Ewigkeit und will dein Bräutigam sein". Sie sah u.a. den ganzen Prozeß des Leidens Jesu vor sich und erlebte immer wieder Einsprachen Gottes, die auch aufgeschrieben und zunächst anonym, später öffentlich von Johann Wilhelm Petersen (1649-1726),⁶ einem Vertrauten Speners, herausgegeben wurden. Dort kann man z.B. lesen, daß sie Jesu sah, der sich ihr mit den Worten zuwandte: "Meine Gnadenblicke sind ganz auf dich gerichtet." - "Du bist meine Freundin, meine Schöne, meine Liebe, meine Königinne. Ich aber bin dein Freund, dein König und dein Hirte..."⁷ Sie berichtet auch, daß sie die "Faustschläge des Teufels" körperlich spürte und diesen am hellichten Tag mit gräßlichem Gesicht sah. - Der Beichtvater warnte Mutter und Tochter Asseburg vor den Offenbarungen. Als beide daraufhin um Klarheit beteten, erhielten sie zur Antwort: "Ich bin Gottes Sohn... Ich bin Gott, der mit dir redet..."⁸ - Das geschah als die Tochter 15 Jahre alt war.⁹

Die Veröffentlichung der Vorgänge löste einen großen Streit aus, der nicht nur den Pietismus, sondern die evangelische Christenheit überhaupt sehr bewegte, ging es doch um die fundamentale Frage, ob Gott sich noch heute in dieser Weise offenbare.

2. In verschiedenen Städten Mitteldeutschlands hatten eine Reihe von Frauen, meist einfache Mägde, außerordentliche Offenbarungen und Erscheinungen. So in Erfurt *Anna Maria Schuchart* oder in Halberstadt *Catharina Reinecke* und *Anna Margaretha Jahn*. - In Quedlinburg fiel 1691 *Magdalena Elrich*, die Magd Heinrich Sprögels, im Verlauf eines Gottesdienstes in einen verzückten Schwerezustand. Als man sie nach Beendigung des Gottesdienstes ansprach, reagierte sie nicht. Ihre Hände waren so schwer als wäre sie tot. Weder Schütteln noch Schreien half. Ihre Augen standen offen und Tränen flossen über ihre Wangen. Sie war von einer ungeheuren Freudigkeit erfüllt. Als sie wieder zu sich kam, sagte sie: "Es wäre ja gar zu schön, gar zu helle, der Herr Jesus glänze ja gar zu schön."¹⁰ - Viel Unruhe verursachte die sog. "Blutschwitzerin" und Prophetin *Anna Eva Jakobs*,¹¹ die bis Weihnachten 1692 Vi-

6 Holsteinischer Superintendent und Hofprediger; hielt an der vollen Inspiriertheit der Schrift fest, stellte im Lauf seiner Entwicklung aber den Geist über die Schrift. Nach seiner Überzeugung wird der Literalsinn durch den Spirituallsinn und prophetischen Sinn überboten. Über den Kanon hinaus vertrat er auch einen Fortgang der Offenbarung.

7 Max Trippenbach: Rosamunde Juliane von der Asseburg die Prophetin und Heilige des Pietismus, Sonderabdruck aus der Asseburger Familiengeschichte, Sangershausen 1914, 303-329.310f. - Die Mitteilungen werden, wie häufig in diesen Fällen, in großer Ausführlichkeit wiedergegeben.

8 Martin Schulz: Johann Heinrich Sprögel und die pietistische Bewegung Quedlinburgs, Diss.theol. Halle/S., 1974, 53-57.69-84.

9 Ein dreiviertel Jahr lebten Mutter und Tochter bei den Petersens, wo Rosamunde apokalyptische Ereignisse schaute. Nach dem Bericht wurden ihr von Christus die Erläuterungen besonders zu Kap.20 und Kap.21 der Offenbarung Wort für Wort in die Feder diktiert. (Trippenbach, M.: a.a.O., 311f).

10 Zit. bei Schulz: a.a.O., 55.

11 Vgl. M.Schulz: a.a.O., 77-84.87f.

sionen und Verzückungen erlebte. Von ihr wird berichtet, sie habe, nachdem sie auf göttlichen Befehl hin drei Tage und Nächte gefastet hatte, die göttliche Dreifaltigkeit gesehen. Ebenso schaute sie die Auferstehung der Toten und Himmel und Hölle. In ihren Reden forderte sie die Menschen immer wieder dazu auf, Buße zu tun. Dabei schlug sie sich und kratzte sich so stark, daß Blut aus ihren Verletzungen floß. An ihrem Krankenbett fanden unter großem Zulauf pietistische Versammlungen statt. - Als männlicher Vertreter mit außerordentlichen Erscheinungen sei der verarmte Goldschmied und Branntweinhersteller *Heinrich Kratzenstein* (Quedlinburg) erwähnt. Ihm wurde in seinen Schauungen die ganze Schrift ausgelegt. Er griff die Geistlichkeit aufs schärfste an und verachtete die äußeren Kirchenzeremonien. Er war überzeugt, einer der beiden Zeugen der Apokalypse zu sein und erklärte, keine Sünde mehr zu haben.¹²

b) Außerordentliche Erscheinungen in zeitlich befristeten Gruppenbildungen. Hochmann von Hohenau (1669/70-1721) und die Vorgänge 1699 in Laubach (Oberhessen) und 1699/1700 in Berleburg (Wittgenstein)

Im Unterschied zu den im vorigen Abschnitt dargestellten Erscheinungen bei Einzelgestalten stoßen wir in Laubach und Berleburg auch auf Gruppenvorgänge mit zeitlich befristeten *Gemeinschaftsbildungen*.

1. In *Laubach* hatte die durch Spener für den Pietismus gewonnene Herrschaft häufig spiritualistische Prediger (u.a. Hochmann von Hohenau) zu Gast, deren Gedankengut schließlich zur "Laubacher Kirchenrevolution" führte. Auf dem Höhepunkt der chiliastischen Naherwartung 1699 (1700 als Zeitenwende!) und der Kritik am amtsmäßigen, äußerlichen und konfessionell gebundenen Kirchenwesen legte der Ortspfarrer sein Amt nieder indem er u.a. sagte: "Gute Nacht, Kanzel! Du Taufstein, Beichtstuhl, Altar. Gute Nacht! Des Herrn Wille ists, daß ich nichts Unreines mehr anrühren, noch mich fremder Sünden teilhaftig machen soll."¹³

2. Ein anderer Grafenhof, der für spiritualistische Frömmigkeit offen war, war *Berleburg* im Wittgensteinischen. Die Regentin und ihre Töchter waren unmittelbar beteiligt an den enthusiastischen Vorgängen, die Hochmann von Hohenau durch eine Veranstaltungsreihe ausgelöst hat. Den Höhepunkt bildeten die ekstatischen Versammlungen zur Einsetzung des "melchisedekschen Priestertums" in der Karwoche und zu Ostern des Jahres 1700. Die berichteten außerordentliche Dinge¹⁴ sind in ihrer Nähe zu gegenwärtigen Vorgängen frappierend. Es findet sich immer eine Zuberei-

12 Vgl.: Paul Grünberg: Philipp Jakob Spener, Bd.1/1893: Die Zeit Speners - Das Leben Speners - Die Theologie Speners, Reprint Hildesheim/ Zürich/ New York 1988, 274f; M. Schulz: a.a.O., 69-76.

13 Zit. bei H. Schneider: Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert, in: M. Brecht (Hg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 1, 419.

14 Vgl. Heinz Renkewitz: Hochmann von Hohenau, 1670-1721. Quellenstudien zur Geschichte des Pietismus, AGP 5, 2. Aufl., Witten 1969, 117-126.

tung durch Lieder, das Wecken einer Erwartungshaltung (Gebete, Ermahnungen, innere Vorbereitung), gehäufte intensive Versammlungen (mehrere am Tage) und das Warten auf ein unmittelbares, sichtbares Eingreifen des Geistes. Von Hochmann wird berichtet, daß er bei den Zusammenkünften betete, daß die Menschen gesegnet und mit dem Geist gesalbt und ausgerüstet würden. Wenn er Menschen berührte, waren sie so erstarrt, daß sie nicht mehr aufstehen konnten, bald weinten, bald lachten.¹⁵ - Von dem Priester "Eleasar" (man gab sich biblische Namen) heißt es, daß er jählings auf die Erde fiel und von einem heiligen Lachen getrieben wurde, daß er sich wie ein Trunkener nicht mehr recht bewegen konnte und auf seine Stube geleitet werden mußte. Am nächsten Tage wußte er nicht mehr, wie ihm geschehen war.¹⁶ - Zahlreiche weitere ähnliche Beschreibungen von heiligem Lachen sind überliefert. Von einem Diener wird berichtet, daß er zitternd zu Boden fiel.¹⁷ Auch Kinder wurden von den Erscheinungen erfaßt.¹⁸

Das Abklingen der enthusiastischen Erscheinungen nach dem Weggang der Führer, macht deutlich, wie stark diese an ihre Person gebunden waren.

c) Außerordentliche Erscheinungen bei den "Inspirierten" (ab 1711/12ff).¹⁹ - Enthusiasmus in auf Dauer angelegten Gemeinden in Isenburg-Büdingen und im Wittgensteinischen

Zu richtigen Gemeindebildungen auf enthusiastischer Grundlage kommt es dann bei den "Inspirierten" in Isenburg-Büdingen und im Wittgensteiner Land.²⁰ Angestoßen wurde die Inspirationssache durch das Auftreten der "französischen Propheten", die über ihr Exil in England auch auf den Kontinent und nach Deutschland kamen. Sie sahen sich göttlich beauftragt die nach ihrer Sicht endzeitlich-prophetischen Geisterfahrten der Cevennen weiterzutragen.²¹ In Berlin und Halle kam es bei Versamm-

15 Vgl. a.a.O., 119.

16 Ebd.

17 Vgl. a.a.O., 120.

18 Vgl. a.a.O., 124-126.

19 Matthias Benad: Ekstatische Religiosität und gesellschaftliche Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu den Motiven der Inspirationserweckung unter den separatistischen Pietisten in der Wetterau 1714/15, in: PIETISMUS UND NEUZEIT (JGP), Bd.8(1982), Göttingen 1983, 119-161; Beyreuther, Erich: Art. "Inspirationsgemeinden", in: RGG 3.Aufl., Bd.3, 782f; Max, Goebel: Art. "Inspirierte und Inspirationsgemeinden", RE 3.Aufl., Bd.9(1901), 204f; Schneider, Hans: Art. "Inspirationsgemeinden", in: TRE Bd.16, 203-206; ders.: Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert, in: M.Brecht u.a. (Hg.): Geschichte des Pietismus, Bd.2, Göttingen 1995, 130-132.145-152; J.Wallmann: Pietismus, 106f.

20 In den Grafschaften Isenburg-Büdingen und Wittgenstein waren Glaubensflüchtlinge willkommen. Die Obrigkeiten waren tolerant in Religionsdingen, wollten sie doch ihre entvölkerten Landstriche wieder mit arbeitsamen Untertanen "peuplieren". Hier fanden eine ganze Anzahl aus Württemberg u.a. Landstrichen ausgewiesener bzw. auswanderungswilliger Separatisten Zuflucht.

21 Nach dem Edikt von Fontainebleau (1685) kam es zu einer brutalen Verfolgung der Protestanten. Anstelle der ausgeschalteten Pfarrer übernahmen Laien die Verantwortung für die

lungen zu ähnlichen ekstatischen Erscheinungen wie in Frankreich (Zittern, Schütteln, Wärmegefühle usw.) und nachfolgender Inspirationsausprache (meist stoßweise kurze Sätze mit unnatürlich starker Stimme; z.T. auch zeichenhaft mit Heulen und Klagen) und zur Konventikelbildung. Vor allem die augenfalligen unnatürlich-zwanghaften körperlichen Erscheinungen erregten Aufsehen.²²

Die deutschen Inspirierten übernahmen auch die Praxis der Cevenner, die Inspirationen mitzuschreiben und dann auch zu veröffentlichen. Das Prophetenwort trat als "unmittelbares", "näheres" Wort auf diese Weise neben die Bibel.

Zwei Württemberger wurden führend in der neuen Bewegung: 1) *Eberhard Ludwig Gruber (1665-1728)*, Repetent am Stift, später zweiter Pfarrer in Großbottwar. Nach heftigen Auseinandersetzungen 1703 amtsversetzt nach Hofen. Dort wiederum mit der Obrigkeit und seiner Gemeinde zusammengestoßen. Schlußendlich amtsenthoben wanderte er aus und schloß sich den Inspirierten in der Wetterau an. - 2) Der Sattler *Johann Friedrich Rock (1678-1749)*, Pfarrersohn aus Oberwälden bei Göppingen, wurde zum wichtigsten Propheten und eigentlichen spiritus rector der Inspiriertengemeinden.

Als eine Besonderheit der Inspirierten seien die vielen Missionsreisen auf Weisung des Geistes erwähnt (u.a. in die Schweiz, ins Elsaß und nach Württemberg), immer begleitet von Schreibern. Rock kam 27 mal nach Württemberg, "dem wahrheitsvergessenen Land".²³ - Im Juli 1725 brachte Rock in Stuttgart ein versiegeltes Gerichtswort auf das Rathaus, in dem es u.a. hieß: "O wie ist mein Land, in welchem ich meinen Samen hervorgebracht habe (Württemberg) so verderbt. Ich will auch die Blutschulden von Fürsten Obrigkeiten, Vögten, Richtern, ja Amtleuten, da so viel Schweiß und Blut der Armen ausgesaugt ist, fordern. O Land, o Land, o Stuttgart, o

Gemeinden. Nach 1688 kam es unter der Führung von prophetischen Frauen und Männern in Südfrankreich zu aufsehenerregenden ekstatischen Massenerscheinungen. Die vom Geist ergriffenen Werkzeuge fielen in heftige, krampfartige "Bewegungen" (convulsions) und Zukkungen, denen eine kataleptische Starre und völlige Unempfindlichkeit des Körpers folgte. Sie berichteten von Wärmegefühlen, Stößen und Schlägen als inneren Begleiterscheinungen. Alles lief dann auf die prophetische Aussprache hinaus bei der stockend-silbenweise oder auch (bei oft ungelehrten Leuten) wundersam leicht und fließend Worte und Sätze (Ermahnungen, Bußrufe, Drohworte und Ankündigung der nahen Hilfe und Zeitwende) ausgesprochen wurden.

- 22 Von außerhalb wurden besonders das zwanghafte Erfastwerden und die heftigen Bewegungen der Werkzeuge bei den Ekstasen kritisiert. Von dem Berliner Schneidermeister Johann Michael Bolich wird berichtet, daß er fünf Tage lang krank lag, nachdem er in der Versammlung "auffspringen und hüpfen" mußte. Ein anderes Mal als er wieder vom Springen und Jauchzen erfaßt wird, lahmt und hinkt er anschließend. - Es ist von daher nicht verwunderlich, daß die Gegner den Inspirierten u.a. auch vorwarfen, sie würden die Leute krank machen. Diese wiederum verteidigten den Wert der ekstatischen Bewegungen. Der Sinn sei, daß auch alle Glieder des Leibes in der Versammlung dem Geist gehorchten. Außerdem sei durch die wunderbare Vorsehung Gottes schon "manches Kopf-, Magen- und Glieder-Weh dadurch curiret worden". (vgl. Endre Zsindely: Krankheit und Heilung im älteren Pietismus, Zürich/Stuttgart 1962, 36f.105).

- 23 Zit. bei Friedrich Fritz: Konventikel in Württemberg, in: BWKG, 52.Jg (1952), 51.

Stuttgart! wieviel Gutes hast du genossen, aber du hast alle meine Güter auf Mutwillen gezogen und dein Abweichen von mir wird täglich vermehrt!²⁴ - In Tübingen legten Rock und Neun unter großem Aufsehen am Ende des Nachmittaggottesdienstes - die Gemeinde war gerade zum Segen aufgestanden - dasselbe prophetische Zeugnis auf den Altar. Die Geistlichkeit war zwar bereit, sie anzuhören, aber man bedeutete ihnen, daß sie nicht weitermachen dürften und gehen mußten.²⁵

III. Äußerungen und Stellungnahmen von wichtigen Repräsentanten des Pietismus²⁶

Während die altprotestantische Orthodoxie die Frage, ob Gott sich noch heutigen Tages durch Visionen den Menschen offenbare, durchweg verneint hatte, wurde im Pietismus grundsätzlich bejaht, daß sich Gott durch Träume, Gesichte und innere Eingebungen auch noch heute mitteilen könne. Dies sei zwar nicht der Normalfall, aber in Gottes Souveränität möglich. Spener und Francke beriefen sich dabei auf Ausführungen Luthers zu den Träumen Josephs in Gen 37. Eine Betonung oder Programmatik des Außerordentlichen ist aber bei beiden nicht zu finden. Beide halten fest, daß mit Einräumung der genannten besonderen Möglichkeit, Gottes Reden, grundsätzlich und voll genügsam durch die Heilige Schrift geschieht.²⁷

a) Ph.J. Spener (1635-1705) und A.H. Francke (1663-1727)

1. Ph.J. Spener war sehr vorsichtig und zögerlich in der Beurteilung und Stellungnahme zu außerordentlichen Erscheinungen. Er sagte von sich, daß ihm die außerordentliche Gabe der Unterscheidung der Geister nicht gegeben sei. Gleichwohl antwortete er auch für die gegenwärtige Situation hilfreich unterscheidend bei entsprechenden Anfragen. Im Blick auf die Visionen der Rosamunde von Asseburg führte er z.B. aus, daß bei solchen Vorgängen allgemein zu prüfen sei, ob: 1) bewußter Betrug, und damit ein menschlich-natürlicher Ursprung vorliege; 2) eine wirkliche Verführung durch den Teufel gegeben sei und man es mit einem falschen Propheten zu tun habe; 3) krankhafte, unbewußte Regungen der Seele die Ursache seien; 4) es sich um eine wirkliche göttliche Mitteilung handle.²⁸ - Wie viele andere Pietisten berücksich-

24 Zit. bei K.C.E. Ehmann: Oetingers Leben und Briefe, Stuttgart 1859, 30.

25 Ebd.

26 Ph.J. Spener und A.H. Francke werden nur kurz erwähnt. - Was G. Tersteegen betrifft, sei auf meine Darstellung in der Dissertation verwiesen: Oskar Föllner: Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich, Wuppertal/Zürich, 2.Aufl. 1995, 372-384, 643-652.

27 Obwohl die pietistischen Theologen in der speziellen Frage außerordentlicher Offenbarungen nicht die orthodoxe Position vertreten, bildet das orthodoxe Lehrsystem insgesamt dennoch auch ihr tragendes Fundament.

28 Vgl. J.Wallmann: Geisterfahrung und Kirche im frühen Pietismus, in: a.a.O., 142. - Ähnlich unterschied der württembergische Prälat Hochstetter 1699 bei der Verhandlung des Falles

tigt auch Spener den häufig involvierten Faktor des Psychisch-Seelischen und kommt nicht zu einer zu schnellen engführenden Alternative "von oben" - "von unten".

2. A.H. Francke ließ sich von den Vorgängen bei den Mägden in Quedlinburg und Halberstadt berichten und sah diese zunächst durchaus positiv, erwartete man doch im Pietismus Gottes Eingreifen zur Veränderung der Verhältnisse. Einem Bericht an Spener fügte er hinzu: "Es mag solches dem Teufel oder der bloßen Natur zuschreiben, wer da will, ich halte, daß Gott auf solche Weise anfangt, seine Wunder kund zu thun, und noch immer herrlicher hervorbrechen werde".²⁹ - Francke sammelte die Briefe, in den von ekstatischen Vorgängen berichtet wurde. Ohne sein Wissen wurde diese von Studenten abgeschrieben und dann von einem Gegner veröffentlicht, der Francke im Mißkredit wollte. In einer Gegendarstellung betont er, daß niemand mit Wahrheit sagen könne, daß er je auf Offenbarungen, Entzückungen und andere außerordentliche Dinge selbst gebaut noch andere darauf verwiesen habe. Seine grundlegende Überzeugung sei, "daß der Glaube, der durch die Liebe tätig ist, eine höhere und herrlichere Gabe ist als hohe Offenbarungen und Entzückungen".³⁰ - Auch daß das prophetische und apostolische Wort alleinige Richtschnur und Regel sei und bleibe, an der alles geprüft werden muß, sei seine bisherige und beständige Meinung. Andererseits wehrt er sich aber dagegen, die Vorgänge in Quedlinburg zu schnell zu verurteilen. Die Welt würde vergeblich darauf warten, daß er "vermessentlich zuplatze und nur gleich sage, es sei alles vom Teufel, da er in seinem Gewissen noch nicht durch sattsame Proben überzeugt sei, "daß dem geoffenbarten Worte Gottes etwas zuwider laufe".³¹ Auch wenn in den Erscheinungen menschliche und besonders weibliche Schwachheiten mit unterliefen, stehe man - zumindest da wo wahre Früchte der Buße zu sehen seien - in Gefahr, das Werk Gottes zugleich anzutasten. Francke rechtfertigt von daher sein Abwarten: "Worin mir Gott noch keine genungsame Gewißheit gegeben hat, da wird Er keineswegs von mir fordern, daß ich mit der Welt nur ins Horn schreie, und eine Gewißheit vorgebe, die ich nicht habe".³²

der Visionärin Regine Bader (Tochter des Pfarrers zu Simmersfeld) mit den alten Theologen vier Kategorien von Offenbarung bzw. Erscheinungen (Revelationes/ Apparitiones): 1) simulatae (bewußt vorgetäuscht), 2) satanicae (durch teuflische Vorspiegelungen), 3) phantasticae (aus starker Imagination stammend, bes. beim weiblichen Geschlecht), 4) angelicae. Hochstetter ordnete die Baderin der dritten Kategorie zu (Christoph Kolb: Die Anfänge des Pietismus und Separatismus in Württemberg, Stuttgart 1902, 60).

29 Zit. bei J.Wallmann: Geisterfahrung und Kirche im frühen Pietismus, in: a.a.O., 143. - Im Blick auf Heinrich Kratzenstein war Francke zur Beunruhigung Speners, der Kratzensteins Offenbarungen von Anfang an verwarf, zunächst schwankend und abwartend.

30 A.H. Francke: Entdeckung der Bosheit... (1692), in: August Hermann Francke. Schriften und Predigten, Bd.1: Streitschriften, hg.v. Erhard Peschke, Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt.II/Bd.1, Berlin/New York 1981, 141-159,150.

31 Ebd.

32 Ebd.

Etwa zwanzig Jahre später hat Francke ganz im Sinne der Orthodoxie geurteilt als er die camisardischen Exil-Propheten abwies.³³ Er verschaffte sich selbst einen Eindruck, besuchte die ekstatischen Versammlungen und war bei dem was er sah, von der Verkehrtheit des ganzen Unternehmens überzeugt. Vergeblich versuchte er, den Sendboten ihren Irrtum aus der Schrift nachzuweisen.³⁴ Als die Sache bekannt wurde und weiter um sich griff, suchten Francke und seine Kollegen im geistlichen Amt die Hauswirte auf, bei denen die Versammlungen stattfanden. Diese wurden ernstlich ermahnt, solche Bewegungen nicht zuzulassen. Francke sprach auch mit den Gemeindegliedern aus Glaucha, die an den Veranstaltungen teilgenommen hatten. Er verwies sie auf den schwachen Grund, auf dem diese Dinge stünden und machte sie auf die Gefahr aufmerksam, in die sie ihre Seele stürzten, wenn sie nicht beim biblischen Wort blieben und entgegen 1Joh. 4,1 jedem Geist glaubten. - Maria Elisabeth Matthes und den Medizinstudenten Pott ließ er zu sich kommen, um sie zu veranlassen, von dem Ganzen Abstand zu nehmen. - Als die Anhänger auf Veranlassung des Geistes durch M.E. Matthes am 29. Januar im Haus eines Goldschmieds ein Liebesmahl hielten, bei dem Brot und Wein durch einen Laien ausgeteilt wurden, brachte Francke die Sache auf die Kanzel. Er warnte die Gemeinde vor dieser gefährlichen Verirrung, die trotz des Anspruchs der besonderen Göttlichkeit durchaus nicht göttlich sei. Dennoch sollte man nicht frech über die Leute herfahren, sondern für sie beten. Den Vater der M.E. Matthes, der an der Göttlichkeit der Vorgänge beharrlich festhielt, entließ Francke aus dem Dienst des Pädagogiums.

Da die Inspirationssache auch die Gemüter der Studenten bewegte - einige hatten an Versammlungen der Inspirierten teilgenommen -, behandelte Francke die Fragen ausführlich in den paränetischen Vorlesungen. Unter Einbeziehung seiner zwanzig Jahre zuvor gemachten Erfahrungen zeigte er auf Grund der Schrift die Ungöttlichkeit, Nichtigkeit und Gefährlichkeit der Erscheinungen auf und verwies auf das untrügliche Wort Gottes als dem alleinigen Halt und auf die einzige Probe der wahren Früchte der Buße und des Glaubens.³⁵ Einigen uneinsichtigen Studenten wurde der Freitisch im Waisenhaus entzogen. Staatliche Gewaltmaßnahmen in der Sache - damals üblich - lehnte Francke ab. Stattdessen trat er für ein gelindes Vorgehen ein. Die Inspirierten seien keine bössartigen Betrüger, sondern Verirrte, die an einer gefährlichen Einbildung litten. Er meinte der Erscheinung sei durch christliche Milde schneller ein Ende zu bereiten als durch Gewalt. Er unternahm aber auch nichts als einige Unruhestifter in der folgenden Zeit ausgewiesen wurden.³⁶

33 Vgl.: R.J. Hartmann: August Hermann Francke. Ein Lebensbild, Calw/ Stuttgart 1897, 255-257; Gustav Kramer: August Hermann Francke. Ein Lebensbild, Bd.2, Halle 1882, 159-170.162f.

34 Vgl. G. Kramer: Bd.2, 163f.

35 Vgl. G. Kramer: Bd.2, 165-168.

36 Vgl. G. Kramer: Bd.2, 168-170.

b) Johann Albrecht Bengel (1687-1752)³⁷

1. Für Bengel, den eigenständigen Theologen und "kirchlichen" Pietisten der 3. Generation ist die Bibel das entscheidende Medium der Gottesbegegnung.³⁸ Sie ist die alles bestimmende Größe.³⁹

Für ihn erschließt sich die Schrift aber nicht nur von der orthodoxen soteriologischen Gotteserkenntnis in Christus her, sondern auch von der heilsgeschichtlichen Chronologie, für ihn die andere große Mitteilung der Schrift.⁴⁰ - Der weite Universalismus seiner Geschichtsbetrachtung und der futurischen Eschatologie erweist sich als Schutzwall gegen Mystik und Spiritualismus.⁴¹ Er wußte, wenn man auf subjektive Eindrücke und Sonderphänomene aus ist, kann einem am Ende alles ins Wanken kommen.⁴² - "Wer etwas Höheres und Tieferes sucht, als die Schrift in ihrer Hauptsumme uns vorlegt, der kommt ab von dem Kreuz-Wort, von dem einfältigen Glauben und von der Tüchtigkeit, den Albernern zu dienen."⁴³ - "Manche gewöhnen sich an eine gewisse Art des inneren Gefühles an und an einen Ausdruck von geheimen Dingen so sehr, daß ihr Verstand von einem aus dem Worte der Weissagung und aus der Geschichte gefaßten noch so bündigen Schluß und Beweis nicht mehr gerührt wird. - Aber wenn eine Seele von innen recht gestimmt ist, so ist ihr hernach

- 37 Martin Brecht: Art. "Bengel, Johann Albrecht (1687-1752)", in: TRE, Bd.5, 583-589; Johann Christian Friedrich Burk: Dr. J.A. Bengel's Leben und Wirken nach handschriftlichen Materialien, Stuttgart 1831; Karl Hermann: Johann Albrecht Bengel. Der Klosterpräzeptor von Denkendorf, Stuttgart 1937; Gottfried Mälzer: Johann Albrecht Bengel. Leben und Werk, Stuttgart 1970; Gerhard Maier: Die Johannesoffenbarung und die Kirche, WUNT 25, Tübingen 1981, 378-393.393-440.
- 38 Bengels originäre Position ist: 1) die "Prävalenz" der heiligen Schrift als Hauptkunde des Glaubens und aller Theologie. Damit sind alle Erscheinungsformen der *via mystica* mit ihren Privatoffenbarungen und der *via philosophica* mit der Überschätzung der Vernunftmöglichkeiten beschnitten (vgl. G. Mälzer: a.a.O., 358); 2) die enge Beziehung in der er Schrift und Kirche sieht ("Die Schrift hilft der Kirche auf und unterhält sie. Die Kirche gibt der Schrift Zeugniß, und bewahrt sie. Wann die Kirche wacker ist, so glänzet die Schrift; wann die Kirche kränkelt, so bleibt die Schrift verliegen..."; zit. bei Mälzer: a.a.O., 361). - Bengel sieht die wahre Lehre durch die Schrift, aber auch die Bekenntnisschriften verbürgt. Diese helfen als Äußerungen der Kirche zum richtigen Gebrauch und Verständnis der Schrift. Die Bibel ist Gemeindebuch. Reine Privatlektüre ohne Beziehung zur Gemeinde zu haben oder zu suchen wird notwendigerweise zur Verengung führen.
- 39 Bengel lehnt sich stärker an das orthodoxe Erbe an als die übrigen Zweige des Pietismus.
- 40 M. Brecht: in: TRE 5, 588.
- 41 Man beachte etwa den Realismus der Offenbarungsauslegung (Hermann Bauch: J.A. Bengels Pneumatologie und Geschichtsverständnis, mschr. theol. Diss., Mainz 1967, 29.215). - Mit seiner Schriftlehre bewahrte Bengel den Pietismus nach ihm vor dem Abgleiten in Spekulation (Oetinger und seine Schüler) und in den Subjektivismus (Hermhut). (ebd.).
- 42 "Wenn man nur allein auf die geistlichen Erfahrungen seines eigenen Herzens merkt, und nicht auch die mancherley, so zu sagen, massiven Wunder und Erweisungen Gottes in dem Ganzen an der Welt und Kirche dazunimmt, so kann einem leicht Alles streitig werden..." (zit. bei Burk: a.a.O., 241).
- 43 Zit. bei Burk: a.a.O., 240.

nichts allzuäußerlich, sie kann sich in alle göttlichen Werke und Spuren finden. Wer es für lauter Kleinigkeiten hält, meistert den Heiligen Israels. Es ist kein Biegelein (kleiner verborgener Winkel) in der Heil. Schrift, das nicht seine Kraft und Bedeutung hätte."⁴⁴ - Für ihn war die Bibel, die als objektive den Glauben tragende Größe, ein wunderbares stimmiges Ganzes. "So vielerley Sachen in der Schrift vorkommen, und so verschieden die Verfasser sind, so geht doch Eine Idee durch Alles hindurch: und wenn schon ein jedes Buch ein Ganzes in seiner Art ist, so ist es doch ein Theil der Schrift, hat etwas, das sich auf das Übrige bezieht, und dazu beyträgt, daß alle Bücher zusammen Ein Ganzes ausmachen. O wie ist die Einfachheit der Schrift so schön und angenehm."⁴⁵

2. Was die *Pneumatologie* angeht, sieht Bengel - wie Luther - das Wirken des Heiligen Geistes in enger Bindung an Christus. Wie Luther ordnet er auch die Christologie und die Soteriologie allen anderen Loci vor.⁴⁶ - In lutherisch-orthodoxer Tradition steht er auch, wenn er zu Mt 10,19 im Gnomon die enge Verbindung von Wort und Geist unterstreicht: "Spiritus non loquitur sine verbo"/"Der Geist redet nicht ohne Worte". - Trotz der engen Bindung von Wort und Geist aneinander kennt Bengel aber auch so etwas wie "unmittelbare Offenbarungen", ein unmittelbares Angerührtwerden durch den Heiligen Geist, "geschwinde Stiche der Ewigkeit", wie er sie nennt.⁴⁷ - dort der Hinweis auf drei Belegstellen. An manchen Stellen spricht Bengel von einem direkten Einwirken des Heiligen Geistes auf den Menschen bzw. von der Begabung des Menschen mit dem Heiligen Geist (Charisma), wobei er oft das Wort "testimonium (spiritus sancti internum)" verwendet. Die Regel ist aber die Betonung der engen Korrelation von Wort und Geist.⁴⁸

Das erste Werk des Heiligen Geistes ist bei Bengel die Kirche. Dem ordnet er die individuellen Wirkungen (Früchte) nach. Bengel setzt also nicht individualistisch oder subjektivistisch an sondern von der objektiven Vorgegebenheit der Kirche bzw. des Wortes.

Anders als manche heutigen Pietisten, die in biblizistisch-fundamentalistischer Engführung und in Unkenntnis der Dogmengeschichte bzw. im Nichtverstehen des trinitarischen Bekenntnisses, ein Gebet an den Heiligen Geist prinzipiell ablehnen, bejaht Bengel diese Möglichkeit. Hier erweist er sich als in geschichtlicher und kirchlicher Weite denkender Theologe. - Bengel erwartet kein spezielles Geisteszeitalter, kein drittes Reich des Geistes. Die eigentliche Ökonomie des Geistes sieht er im Tausendjährigen Reich in Erscheinung treten.⁴⁹

44 Zit. bei Burk: a.a.O., 240f.

45 Zit. bei Burk: a.a.O., 507.

46 Bauch: a.a.O., 15.

47 Vgl. Bauch: a.a.O., 89f.167.247.

48 Bauch: a.a.O., 110.

49 "In der Heiligen Schrift werden die meisten Gebete an den Vater gerichtet, bei den Evangelisten viele an den Sohn, wie zum Beispiel das Gebet des Stephanus in der Apostelgeschichte und einige Gebete in der Offenbarung. An den Heiligen Geist werden keine gerichtet. Warum? - Weil er ein Geist des Gebets ist. Nichtsdestoweniger darf man zu ihm beten; denn wir

3. *Charismen* sind nach Bengel allen Christen verliehen und diesen allein. Weder Heiden noch Juden haben Gnadengaben, die "ein Merkmal des Glaubens an Jesum" sind. "Götzen vermögen nichts Geistliches zu schenken."⁵⁰ - Bengel steht in der Linie der traditionellen Auslegung, wenn er fortfährt: "Nachdem einmal das heidnische Wesen überwunden, so sind Wundergaben nicht mehr so nöthig."⁵¹ Das einschränkende "nicht mehr so", macht deutlich, daß Bengel nicht sagen will sie seien überhaupt nicht mehr nötig. - Die Gnadengaben sind nach Bengel bei Paulus "ein Hauptbeweis von der Wahrheit des christlichen Glaubens gegen die Heiden".⁵² Solche göttlichen Wirkungen seien den heidnischen Korinthern zuvor noch nicht bekannt gewesen. - Ein indirekter Bezug auf das Vorhandensein bzw. Ermangeln von Charismen in der Gegenwart findet sich bei seinen Ausführungen zu 1. Kor. 12,8. Dort tut er sich schwer mit der Füllung und Abgrenzung der Begriffe (Wort der Weisheit, Wort der Erkenntnis) und schreibt: "Er [Paulus] redet davon als von Dingen, die den Corinthern alltäglich waren, heutzutage wissen wir kaum die Bedeutung und den Unterschied der Worte zu bestimmen. Wie weit ist es mit uns heruntergekommen!"⁵³

Durch die Gnadengaben wird das Zeugnis von Christus kräftig gemacht.⁵⁴ - Ganz pietistisch ist die Betonung, daß der Heilige Geist zum "Zeugnisablegen und Bekennen" treibt.⁵⁵

Nicht verwunderlich ist, daß Bengel als Bibeltheologe im Feld des Charismatischen ganz schlicht die paulinischen Grundkategorien anwendet. Paulus preise "die Liebe über alle Gaben und vor anderen Gaben das Weissagen".⁵⁶ - Der Ton liegt auf dem Auftrag. - Der Geist weht frei, wo er will, und kennt doch feste Ordnungen.⁵⁷ - Trotz aller in der Gemeinde vorhandenen Mannigfaltigkeit der Charismata geht es um eine einheitliche Ordnung.⁵⁸ - Nicht in erster Linie der einzelne, sondern primär die Gemeinde ist nach Bengel der Ort, wo sich die Charismata des Heiligen Geistes auswirken.⁵⁹ - Was das Streben nach den Geistesgaben angeht, besteht kein Widerspruch zwischen der Freiheit des Geistes und dem menschlichen Bemühen. "Obwohl der Geist austheilet, wie er will (V.11), so bleibt es doch den Gläubigen unbenom-

sind in seinem Namen nicht minder getauft als in den des Vaters und des Sohnes. Der Geist ist unter den Dreien, die da zeugen im Himmel. Die Ökonomie des Heiligen Geistes wird anfangen, wenn der Geist der Welt, d. i. das Wesen der Welt, in dem der Teufel nistet (1Kor 2), abnimmt, d. i. im tausendjährigen Reich." (zit. bei G. Maier: a.a.O., 396; J.A. Bengel: In der Gegenwart Gottes. Bekenntnisse und Zeugnisse, Zeugnisse der Schwabenväter, Bd. VII, Metzinger 1964, 52).

50 Gnomon zu 1Kor 12,3.

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Gnomon zu 1Kor 12,8.

54 Gnomon Röm 1,11.

55 Gnomon Apg 5,32 - Bauch: a.a.O., 112.

56 Gnomon zu 1Kor 12,31.

57 Vgl. Bauch: a.a.O., 54.

58 Bauch: a.a.O., 50.

59 Bauch: a.a.O., 50.

men eines vor den anderen zu suchen und zu üben. In der Wirksamkeit Gottes herrscht nicht Zwang, sondern sanfter Zug; 14,26."⁶⁰

Bengel, der wie Luther zwischen dem rettenden und wunderwirkenden Glauben unterscheidet, sieht beide nicht in Gegensatz zueinander. - "Der Wunderglaube [ist] ein eifriges und augenblickliches Ergreifen Gottes, allermeist an seinem Willen, um entweder im Reich der Natur oder im Reich der Gnade auffallende Wirkungen hervorzubringen."⁶¹ - Als Gründe für das seltene Vorkommen von Wundern in der Gegenwart sieht er die eigene Schwachheit, den geringen Glauben und die Unwürdigkeit der Welt.⁶²

Bengel war von der Möglichkeit der *Wunderheilung* fest überzeugt.⁶³ - Im Zusammenhang mit Krankenheilungen der Apostel sagt er: "Es ist zu unsern Zeiten defectus fidei, daß die Wunder nicht häufiger geschehen. Doch, wenn man alle diejenigen, die auch heute geschehen, wissen und beisammen haben sollte, würde ihrer eine große Summē sein."⁶⁴ - Andererseits vertrat er den Standpunkt, daß Wunder nicht dafür da seien, "daß dem Wort Gottes dadurch ein Credit gemacht werde"⁶⁵ - Die Gabe gesund zu machen in 1Kor 12,9 (bei Bengel "die Gnadengabe der Curen") bezieht er nicht nur auf eigentliche Wunderheilungen, sondern auch auf Genesung durch natürliche Mittel "wie man denn nicht läugnen kann, daß einige Ärzte vor anderen göttlich sind, welches man nicht nur ihrer Geschicklichkeit, sondern hauptsächlich der göttlichen Gnade zuzuschreiben hat".

Unter *Weissagung* versteht Bengel die Gnadengabe, "vermittelt welcher himmlische Geheimnisse, zuweilen auch zukünftige Dinge den Menschen und besonders den Gläubigen kund gemacht, und zugleich diejenigen Prophezeihungen der Schrift, welche durch die gewöhnliche Auslegungskunst nicht zu erreichen wären, ausgelegt werden".⁶⁶ - Wie Luther sieht sich Bengel selbst nicht als außerordentlicher (visionär-ekstatischer) Prophet, sondern mehr als Schriftausleger.⁶⁷

60 Gnomon zu 1Kor 12,31.

61 Gnomon zu 1Kor 12,9.

62 "Auch heut zu Tage hat der Glaube bei einem jeden Gläubigen eine verborgene Wunderkraft; eine jede Wirkung des Glaubens ist wirklich wundersam, ob es schon nicht offenbar wird; wiewohl bei vielen, theils wegen ihrer eigenen Schwachheit, theils wegen Unwürdigkeit der Welt - und also nicht nur darum, weil die Kirche schon gepflanzt ist, sich diese Kraft heut zu Tag nicht äußert; da übrigens freilich die ersten Wunder des NT dem Herrn Jesu in der That einen ewigen Namen gemacht haben... - Die Zeichen waren Anfangs Hilfsmittel des Glaubens, nun gehören sie selbst unter diejenigen Sachen, die dem Glauben zur Probe vorgelegt sind" (Gnomon zu Mk 16,17). - Im Gnomon wird dann von einer Wunderheilung erzählt, die sich 1644 in der Kirche zu Leonberg zugetragen hat.

63 Vgl. auch Zsindely, 108.

64 Zsindely, 94.

65 Ebd.

66 Gnomon zu Röm 12,7.

67 Vgl. hierzu Bauch: a. a. O., 177.

Zungenrede übersetzt und versteht Bengel wörtlich und neutral als Sprechen in verschiedenen Sprachen.⁶⁸ - Ohne auf die Frage einzugehen, ob es Glossolie auch in der Gegenwart gibt und ob sie erstrebenswert sei, nimmt Bengel beim korinthischen Phänomen auch ein außerordentliches Element an: "In neuen Zungen reden" (Mk 16,17) - "In zuvor ihnen unbekannt gewesenen Sprachen; oder wohl gar in solchen, die keine Nation zuvor gesprochen... - Apg 2,4 werden keine *neuen* Sprachen genannt. Mit anderen Zungen reden heißt in Sprachen sprechen, die da und dort schon im Gange sind; neue Sprachen aber, wie z.B. zu Corinth, waren solche, welche der eine sprach, der Andere verstand und auslegte, wenn auch niemand zugegen war, der die fremde Sprache als die seinige gesprochen hätte. Es war eine Art Übung im Weissagen."

In der *Handauflegung* sieht Bengel ein Sakrament im weiteren Sinn, das die Vermittlung von Gnadengaben zum Ziel hat. Wichtig sind in diesem Zusammenhang Bengels Anmerkungen über die notwendige Erwartungshaltung und über das Fortbestehen der Charismen: "Die Auflegung der Hände war eigentlich eine Mitteilung der Gnaden-Gaben. Diese dauern nun freilich in dem vorigen Maße nicht mehr fort, aber sie haben doch nicht ganz aufgehört, darum kann das Händeauflegen noch immer stattfinden. Das Subjekt, dem sie aufgelegt werden, muß freilich der Gaben empfänglich sein, sonst hilft's nicht. Wo aber Empfänglichkeit ist, da wirkt's etwas, der Einsegnende mag ein Mietling sein oder nicht. Ich nehme keinen Anstand, die Handauflegung für ein Sakrament im weiteren Sinne zu erklären, indem sie ein Mittel ist, da Gott durch eine äußere Handlung den Menschen seine Gnade mitteilt."⁶⁹

4. Die Erfahrung ekstatischer *Verzückung* ist für Bengel grundsätzlich eine legitime Größe und nicht von vorneherein verdächtig. Allerdings bleibt der Mensch in der Sache frei und ist nicht zwanghaft gebunden: "In einer Entzückung bleibt dem Menschen die Freiheit des Willens, in Hinsicht auf den Gegenstand, welcher darin vorgestellt wird."⁷⁰ Sich solcher Dinge zu rühmen und sich etwas darauf einzubilden ist für Bengel gerade nicht angemessen. Paulus habe Verzückungen erlebt, aber er schwieg darüber. - Im Blick auf die Begeisterung über außerordentliche Erfahrungen nimmt Bengel die Korrektur der Jünger durch Jesus auf, der den Überschwang mäßigt, indem er auf das Größere weist. Er sieht die Gefahr, daß sich der Mensch überschätzt und eine positive Erfahrung pervertiert wird: "Bei den ersten Erfahrungen ist solche Erinnerung ["Freut euch darüber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind"] der Freude ganz heilsam. Es wird nicht verboten, sich zu freuen, sondern die Freude wird in die-gehörige Ordnung gebracht. - Es schlägt bei allzugroßer Freude leicht eine schädliche Eigenliebe dazu, und da kann man dem Satan ähnlich werden."⁷¹

68 "Mit Zungen" = mit verschiedenen Sprachen (Gnomon Apg 10, 46) - "Gott preisen ist... eine Wirkung des Hl. Geistes sowohl, als beten und glauben".

69 Zit. bei Burk: a.a.O., 121.

70 Gnomon zu Apg 10,14.

71 Gnomon zu Lk 10,20.

5. Mit *außerordentlichen Dingen* rechnet Bengel in Grenz- bzw. Umbruchszeiten, wobei er die eigene Zeit als solche bewertet. Zeichenhaft künden sie das Kommen des Neuen an, aber "das Ganze" steht noch aus: "Lassen wir auch die genaue Zeit-Rechnung ruhen, so läßt sich doch behaupten, wir nahen jetzt wieder einer Gränz-Zeit, und auf die Ruhe, die wir seit langer Zeit gehabt, wird wieder Schärfe folgen. In Gränz-Zeiten pflegen gar viele und besondere Sachen auf einmal geschehen, während in mittleren Zeiten eben nicht viel geschieht. Die gegenwärtige protestantische Kirche ist nur eine Interims-Kirche, zwischen der und dem Pabstthum verborgen gewesene Kirche, und der herrlichen Kirche des tausendjährigen Reiches. Seit der Reformation wird die evangelische Wahrheit eben von Geschlecht zu Geschlecht so fortgepflanzt, und man bleibt auf der Hefe liegen. Seit einiger Zeit aber gibt es allerhand ausserordentliche Dinge in allen Stücken: Gesichte, Inspirationen, Sekten usw. Es wird alles gerüttelt und geschüttelt, aber das Ganze ist noch nicht da. Doch ist die Anzeige deutlich genug, daß bald etwas Anderes kommen werde..."⁷² Bei aller Erwartung des Neuen hält Bengel die zeitliche Spannung des "Schon und noch Nicht" aufrecht.

In dieser Übergangszeit ist auch die Erfahrung des Christen gebrochen. Außerordentliches ist *nicht tägliche Dauererfahrung*. Glaube bleibt Glaube. Keine noch so massive Demonstration von übernatürlichen Dingen kann Glauben ersetzen oder Ewiges beweisen. Außerordentliches kann persönlich ermutigen, gewiß und sicher aber ist das Wort Gottes, an das man sich halten soll: "Manches, was von der Gemeinschaft der Heiligen im Himmel und auf Erden gesagt werden kann, wird billig nicht mit vollem Munde als eine tägliche Glaubens-Nahrung, sondern als ein Gewürze vorgelegt; denn Glaube muß Glaube bleiben. - Es ist als ein Gericht der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Treue zu erkennen, daß unter so vielen Urkunden, die sich von der unsichtbaren Welt je und je hervorgethan haben, und immer weiter hervorthun, es nie zu einigem öffentlichen, juridisch hinlänglichen Zeugen-Verhör kommt, vielmehr die Welt, wenn sie einen befriedigenden Fall (von Erscheinungen, Entzückungen, Geschichten usw.) vor Augen und in Händen hat, es nach Möglichkeit vertuscht und verkleinert; nur damit sie mit einigem Grund ungläubig bleiben könne. Demnach müssen wir uns nicht so viel bey Andern auf dergleichen Erfahrungen beziehen, sondern Jeder, der eine Gewißheit davon (wie noch zuvor von der Heil. Schrift) hat, mag solche selber genießen: denn man hält sich am sichersten an das göttliche Wort, das gewiß ist, und besonders im Neuen Testament nach des großen Durchbrechers Höllen- und Himmelfahrt so herrliche Dinge von der Gemeinschaft der abgeschiedenen Gerechten mit Gott und ihren Brüdern auf Erden entdecket."⁷³ - Bengel weiß um außerordentliche *visionäre Vorgänge* in seiner Zeit, "die man zum mindesten als sehr interessante Proben des menschlichen Ahnungs-Vermögens gelten lassen muß, wenn man auch nicht geneigt seyn sollte, etwas Providentielles (auf außerordentliche Weise von Gott Gegebenes) darin zu erkennen".⁷⁴ -

72 Zit. bei Burk: a.a.O., 296.

73 Zit. bei Burk: a.a.O., 361f.

74 Zit. bei Burk: a.a.O., 296.

Insgesamt ist Bengel zurückhaltend in diesem Feld und sieht die Gefährdungen. "Die Lehren von Gebets-Proben und von dem inneren Wort sind sehr wichtig, aber es gehört eine große Vorsicht zum Vortrage und zur Anwendung derselben, damit keine Versuchung Gottes und kein Betrug des eigenen Menscheistes dabei einschleiche."⁷⁵

In diesem Zusammenhang ist zu verweisen auf Bengels Grundeinstellung gegenüber Mystik und Spiritualismus. Mit Johann Wolfgang Jäger, dem kirchlich-theologischen Kritiker des radikalen Pietismus, arbeitete er mehrfach zusammen. Dieser hatte Bengel veranlaßt, sich in einer Disputation mit der mystischen Theologie auseinanderzusetzen. Bengel bejahte eine "gesunde Mystik" als gesammeltes Hören auf Gott, der im Wort der heiligen Schrift begegnet. Um die Schrift zu verstehen, bedarf es eines frommen Sinnes bzw. des Geistbesitzes. - Bengel unterschied zwischen "wahrer" und "unechter" Mystik. Während unechte Mystik "auf privaten unmittelbaren Offenbarungen [beruht], mit welchen man sich groß macht", ist wahre Mystik "aus dem göttlichen Wort geschöpft".⁷⁶ - Bengel folgt der Mystik, wo sie zum persönlichen und neuen Leben mit Jesus beitragen kann, lehnt sie aber ab, wo sie zu einer zweiten Offenbarungsquelle neben der Schrift wird. Er sieht auch die individualistisch-quietistische Engführung: "Jeder Mystiker hatte einen gewissen Strahl des Lichts, aber dabey blieb er; in die ganze Haushaltung Gottes und in Seine Wege im Allgemeinen sahen sie alle nicht. Sie giengen in sich, für die Gesellschaft thaten sie nichts. Sie lebeten in finstern Zeiten, so waren sie glücklich für sich, aber nicht für andere..."⁷⁷

Von prinzipiellen Spiritualismus und der Lehre vom inneren Licht distanziert sich Bengel scharf, weil die christliche Mitte zu verschwimmen droht: "Die Lehre vom 'verbo interno' wird noch gewaltigen Schaden tun. Man läßt das, was auf Jesum gehet, als den corticem (Rinde) weg und setzt alles auf einen solchen christum, mit welchem Juden, Türken und Heiden sich vertragen können. Das hilft dem Indifferentismus auf, auf den so manches in unserer Zeit zugehet."⁷⁸

6. Aufschlußreich für Bengels Ansatz und Persönlichkeit sind seine Äußerungen über die Frage nach göttlicher Führung und *Geistesleitung*, die Pietismus wie Enthusiasmus stark bewegte.

Bengel wartete in allen Fragen auf Weisung durch Gottes Wort und Geist, wobei er grundlegend auf die Providenz (Vorsehung) Gottes vertraute. Er verband Wort und Geist Gottes mit dem Achten auf die "Umstände". Bei ihm findet sich ein aktives, hörendes und abwägendes Forschen in der Schrift verbunden mit der Neigung sich dulddend in die Umstände zu schicken. Im Großen und Kleinen rechnete Bengel mit dem kontinuierlichen, schicklichen und geordneten Wirken des Heiligen Geistes.⁷⁹

75 Zit. bei Burk: a.a.O., 120.

76 Zit. bei G. Maier: a.a.O., 397.

77 Zit. bei Burk: a.a.O., 121.

78 Zit. bei Bauch: a.a.O., 78.

79 Vgl. Bauch: a.a.O., 66.68.

Für ihn ist es kein Widerspruch, sondern geradezu geboten den Verstand mit einzusetzen und zu prüfen. Im Rahmen der Schriftaussagen sieht er dem Menschen einen großen Spielraum der Entscheidung gegeben. "Was wir in der Furcht und Anrufung Gottes durch fleißiges Forschen erreichen können, dürfen wir auf keine außerordentliche Erleuchtung und Eingiebung ausstellen, sonst brauchten wir kein Buch und keinen Lehrer. Die Handlungsweise Gottes im Neuen Testament ist diese, daß Er den Menschen seinen Geist schenkt, alles zu prüfen, und dann sollen sie mit freien Händen handeln. Was Gott einmal geschenkt hat, das nimmt Er nicht wieder, sondern steigert es nur, und gibt mehr dazu. So hat Gott den Menschen Verstand und Vernunft geschenkt, diese nimmt Er einem Bekehrten und Erleuchteten nicht, sondern will, daß er sie gebrauche. Er hat ferner die Bibel gegeben, diese sollen die Menschen gebrauchen; und soweit diese zureicht, gibt Gott keine weitere Offenbarung."⁸⁰ - "Gott läßt uns in vielen Stücken die freie Wahl, zu thun, was wir wollen, wo nichts ausdrücklich wider seine Gebote ist... da ist dann zu wissen, daß oft 10 Wege seyn können, die dem Willen Gottes gemäß sind."⁸¹ - "Viele irren sehr dadurch, daß sie jedesmal meinen, als sei nur ein Weg der rechte; da es doch vielerlei Wege geben kann, die alle zum Ziel führen. Wo man nun frei ist, da darf man auch seiner Freiheit und Wahl gebrauchen, und nicht immer sorgen, daß man sündige."⁸² - "Opfert man seinen Willen Gott ganz auf, so schenkt er einem auch wiederum einen freien Willen. - Da heißt's: Iß dein Brot mit gutem Mut, dein Thun gefällt Gott wohl. Aber der Bissen in dem Mund muß einem nicht so lieb sein, daß man ihn nicht gern wieder herausgäbe, wenn's Gott haben wollte."⁸³

Wenn Bengel in einer bestimmten Angelegenheit den Willen Gottes zu erkennen suchte, bat er Gott darum, ihm in den Sinn zu geben, was er tun sollte. Was ihm darauf zuerst in den Sinn kam, das tat er.⁸⁴ Losziehen in Sachen des Gewissens und des Reiches Gottes war für ihn Gott versuchen.⁸⁵ Er ließ die Dinge abwartend auf sich zukommen, übergab sie Gott und ließ die Umstände mitentscheiden: "Was bei den Herrnhutern das Loosen ist, das ist bey mir eine ungezwungene Übergabe einer Sache in die Fügung Gottes, wie Er die Umstände außer mir, ohne meine determinierte Wahl und Willen regiert."⁸⁶ - "Man kann es gleichsam für eine Regel halten, daß was einem ohne seinen Willen und Schuld zukommt, von Gott sei."⁸⁷ - Im Zweifel blieb Bengel beim Bisherigen stehen. "Wenn man ungewiß ist, soll man nichts thun: Man kann auch aus übel ärger machen."⁸⁸ - Bengel pries die Herbheit und Nüchternheit des Glaubens. Er meinte, "solange man *media ordinaria* haben kann, soll man keine

80 Zit. bei Burk: a.a.O., 239; s. auch: Oskar Wächter: Bengel und Oetinger. Leben und Aussprüche zweier altwürttembergischer Theologen, Gütersloh 1886, 79.

81 Zit. bei Wächter: a.a.O., 79 und G. Maier: a.a.O., 405f.

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Wächter: a.a.O., 79.

85 Wächter: a.a.O., 80.

86 Zit. bei Burk: a.a.O., 493; Wächter: a.a.O., 79f.

87 Wächter: ebd.

88 Zit. bei G. Maier: a.a.O., 406.

extraordinaria begehren"⁸⁹ und beklagt den Mangel an rechter Nüchternheit des Gemüts. Er rät zu geistlicher Austerität [Strenge, Herbheit] als einem "guten Bewahrungsmittel", wodurch man der Gefahr der Feinde nicht so leicht ausgesetzt ist. "Eine Crypsis animae [Zurückhaltung der Seele] ist sehr heilsam."⁹⁰ - Man muß nicht alle geistlichen Moden mitmachen. "Wenn einer sich von allen den seit 30 Jahren (1710-40) aufgekommenen Bewegungen in geistlichen Dingen, die zum Theil einen recht guten Schein hatten, hätte auftreiben und mit hineinnehmen lassen, wo wäre er hingekommen?"⁹¹

7. Nun zu einigen Aspekten der Einschätzung und der *Haltung gegenüber dem Separatismus* und speziell *den Inspirierten*.

Bengel beobachtet als negative Begleiterscheinung bei manchen Bekehrten, daß sie in anmaßender Unzufriedenheit auf Neues drängen und sich von einseitigen Gesichtspunkten leiten und Demut vermissen lassen. "Wenn Leute bekehrt werden, so verfallen sie gerne darauf, daß ihnen nichts recht ist, was gäng und gäbe ist, sie dichten nur auf Änderungen. - Die Berleburger liegen auch in diesem Spital krank. Sie warten auf eine Änderung des Welt-Reichs, das ist fast ihr ganzes Augenmerk. Wer kommt und Prophezeihungen bringt, daß die Welt-Reiche bald werden zerschmissen werden, dem fallen sie zu. - Daher ist ihnen Seitz so gar recht. Er hält sich für den Messer der heil. Stadt, den die zwey Zeugen secundieren werden: daher nennt er sich den Serufabel. - Wen Gott zu etwas brauchen will, der muß demüthig seyn."⁹²

Trotz eigener pietistisch-kirchenkritischer Positionen, stand Bengel jeglicher Separation ablehnend gegenüber. Hierzu mosaikartige Bemerkungen: "Es scheint, die Scena werde sich bald ändern, daß Separatisten, Inspirierte, Herrnhuter vorbey seyn und es noch schwerere Aufgaben setzen wird". - Er beurteilte das Treiben der Separatisten aus heilsgeschichtlicher Sicht und sah darin ein Handeln, das nicht im Einklang mit Gottes Haushaltung stand. "Es wird einmal eine vollkommene Scheidung des guten und bösen vorgenommen werden, daß kein Stäublein Böses sich unter dem Guten befinden wird: das fühlen nun die Seelen, die von Gott gezogen werden, aber sie bedenken nicht, daß Gott die Vermischung des Guten und Bösen schon länger sieht und duldet als sie". - Ganz allgemein hat er von den Separatisten keine gute Meinung gehabt: "Meistens sind die Separatisten verdorbene Leute, und wenn man sie zusammennehmen und en proportion gegen unsern verderbten Kirchenhaufen halten will, so wird sich doch in diesem noch mehr gutes finden: in diesem ist mehr Wust, in jenen mehr verborgenes und scheinbares Gift."⁹³ - Bengel bleibt trotz der Mängel, die er sieht, ein Mann der Kirche. Von den Separatisten sagt er: "Ich möchte... das Wort Cicero's auf sie anwenden: Nichts ist mir widerlicher, als die scharfen Urtheile müßiger Zuschauer; achtenswerther sind mir die im Kampfe Umgekome-

89 Zit. bei G. Maier: a.a.O., 405.

90 Zit. bei G. Maier: a.a.O., 406.

91 Zit. bei Burk: a.a.O., 563f.

92 Zit. bei Burk: a.a.O., 120.

93 Zit. bei Mälzer: a.a.O., 341 - vgl. auch Burk: a.a.O., 122f.

nen!"⁹⁴ - "Die Kirche ist eben ein confus, verwirrt, unordentliches Ding, dem nicht zu helfen ist. - Die wahre Separation wird der HErr machen."⁹⁵ - Auch der durch Separation aufkommende Richtgeist ist für Bengel ein Grund der Zurückhaltung. Er sieht kommen, daß an Stelle des einen bösen Geistes, den die Separatisten in der Kirche anprangern, sieben böserer Geister des verbotenen Richtens in sie einziehen.⁹⁶

Trotz seiner teilweise scharfen Äußerungen ist Bengel nicht zum Eiferer gegen den Separatismus geworden. Er sah in den Separatisten eine der Kirche von Gott auferlegte Prüfung, an der sich diese zu bewähren habe: "Die Separatisten halten sich für stark und wir müssen sie tragen."⁹⁷ - Wäre er Pfarrer in einer Gemeinde, zu der Separatisten gehörten, möchte er sich an ihrem Gewissen offenbar werden lassen. Konkret sähe das entsprechende pastorale Verhalten für ihn so aus: "Ich würde unärgerlich wandeln und lehren; meine Zuhörer vor allem Lästern und Richten über die Separatisten warnen; ihnen nicht das Böse, sondern das Gute derselben zeigen, und sie aufmuntern zum verträglichen Zivil-Umgang mit ihnen, doch sie auch von geistlichem Verkehr mit ihnen abhalten. Ich würde den Separatisten leibliche Wohltaten erzeigen, und suchen, ihnen aus der Masse der übrigen Gemeindeglieder einige rechtschaffene, unärgerliche Leute gegenüberzustellen. Auf diese Weise glaube ich, würden sie sich gewiß geben; sonderlich wenn sie in eine Anfechtung kommen."⁹⁸

Was die "Inspirierten" angeht war Bengel in einem frühen Stadium (1725) vorsichtig, ohne nähere Kenntnis ein Urteil abzugeben. An seinen Schwiegersohn Reuß, der ihn um eine Stellungnahme bat, schrieb Bengel bezüglich Friedrich Rock (Brief vom 29. August 1725) u.a.: "Ich habe nie einen Inspirierten gesehen, aber das weiß ich, daß Männer, die weit mehr Geist haben als ich [Ötinger?], mit großer Vorsicht über die Inspirierten urtheilen; es kommt mir daher unbesonnen vor, über diese Sache ein Urtheil abgeben zu wollen, zumal ich keinen Beruf dazu fühle. In der That gibt es auch nichts Delikateres als diese Materie. Was Du dem Rock darüber gesagt hast, daß er sich prüfen solle, ob er mehr zum Ermahnen oder mehr zum Weissagen berufen sey, dürfte ihm Veranlassung zu wichtigen Ueberlegungen geben. Dir will ich zum Nachlesen empfehlen 'Tennhard's Warnung an die Separatisten' 1718, S. 120."⁹⁹

Zu einer direkten Begegnung mit Inspirierten kam es am 6. September 1735 in Denkendorf. Bengel reagierte verschlossen und kühl als Johann Friedrich Rock und seine Gesinnungsgenossen Wikmark, Metz und Karr ihn aufsuchten. Dieser Besuch hängt wohl mit Bengels außerordentlichem Ruf in Fragen der Weissagung zusammen. Auch gab es biographische Berührungspunkte, insofern Rock früher im Haus von Bengels dem radikalen Pietismus zugeneigten Pflgegevater Spindler in Stuttgart

94 Zit. bei G. Mälzer: a.a.O., 342.

95 Zit. bei G. Mälzer: a.a.O., 362.

96 Bauch: a.a.O., 55.

97 Zit. bei G. Mälzer: a.a.O., 342.

98 Zit. bei Burk: a.a.O., 123.

99 Zit. bei Burk: a.a.O., 65.

verkehrte. - Daß sich Bengel kurz zuvor mit den Vorgängen in Münster¹⁰⁰ während der Reformationszeit beschäftigte, hat ihn nach der Vermutung Burks wohl reservierter gegen die Inspirierten sein lassen, als sie es erwarteten.

Bengels distanzierte Haltung wurde von Rock als stolze Einbildung gedeutet. Über F.L. Allement sandte er am 4. Oktober 1735 eine Inspiration nach Denkendorf, die er 17 Tage nach seinem dortigen Besuch in Himbach hatte (Ausssprache über "die gut-gesinnnten [d.h. wohlmeinenden] Prediger im würtemberger Land und besonders auch an Bengel, der ziemlich hoch stehet, ob seine große Einbildung um etwas möchte in Niedergesinntheit abgetödtet werden"). Rock warf Bengel entsetzlichen Hochmut vor und drohte ihm das göttliche Strafgericht an. Diesen Vorwurf und seine Inspiration über Bengel verbreitete er auch andernorts. - Bengel ertrug die Beschuldigung. In einem Brief nimmt er dazu Stellung: "Es ist wahr, ich bin gegen Rock ziemlich hoch, d.h. wie es sich ziemte, stehen geblieben, und habe mich nicht geneigt gefunden, mich ihm zu unterwerfen. Er nannte mich einen Oberpräceptor, welches ich aus einem guten Grund lieber überhört, als abgelehnt habe."¹⁰¹ - Er rechtfertigte seinen Widerstand als nicht persönlich, sondern sachlich bedingt und nicht aus Hochmut kommend. Im gleichen Brief fährt er fort: "So viel ich mich selbst kenne, hätte ich mich lieber aller anderen Anklagen eher als des Hochstehens und der Einbildung versehen..." Er war nicht bereit, sich Rock zu unterwerfen. Das Wort Gottes in der heiligen Schrift stand ihm weit höher als Rocks Aussprachen. Im genannten Brief heißt es weiter: "Ich glaube Gott wird noch andere Zeugen schicken. Ich halte mich je länger je genauer an das allbewährte allgemeine Wort Gottes, und werde mich solches in meinem letzten Stündlein, wenn es auch heute käme, nicht reuen lassen."¹⁰² - Bengels reformatorische *Vorordnung der Schrift* und seine grundsätzliche *Ablehnung des Separatismus und Spiritualismus* schloß eine Verständigung mit Rock aus.

Wie sehr Bengel in diesem Feld von den theologischen Grundentscheidungen her auch seelsorgerlich zurechtzuhelfen suchte, zeigt eine Begebenheit im Jahr 1745. Bengel weiß wie die anderen pietistischen Väter, daß bei ekstatisch-visionären Vorgängen auch die *natürlich-psychische Seite* in Betracht gezogen werden muß, daß auch bei aufrichtigen Menschen Göttliches und Menschliches ineinander gehen können. Ein gewisser Streib von M. war auf den Gedanken gekommen er sei einer von den zwei Zeugen der Offenbarung. Bengel hörte ihn "lieblich und freundlich" an, sagte aber auch, was ihm von seinen Ansichten nicht begründet erschien und gab ihm zu verstehen, "daß zwischen das, was nach dem Hauptpunkt köstlich und dauerhaft ist, doch allerlei Unlauteres sich einmischen könne". Das sagte er mit viel Liebe und Sanftmut. So wurde es von Streib auch aufgenommen, obwohl er bei seiner Ansicht blieb. - Einige Zeit später schrieb Bengel über diesen: "Auch bey redlichen Seelen ist

100 "Keine ärgere Tragödie ist jemalen durch den Misbrauch des prophetischen Worts verursacht worden, als die wiedertäuferische Händel, zu Münster etc. waren." (zit. bei G. Maier: a.a.O., 396).

101 Zit. bei G. Mälzer: a.a.O., 83; vgl. auch: K. Hermann: a.a.O., 79.416 und Burk: a.a.O., 510f.

102 Zit. bei Max Goebel: Geschichte der wahren Inspirations-Gemeinden, in: ZS für die historische Theologie, Gotha 1855, 347.

der Zusammenfluß dessen, was aus der Wahrheit fließt, und was die Natur dazwischen menget, unvergleichlich subtil, und wem nicht viele Exempel von allerley Gattungen bekannt sind, dem kann man es schwerlich beybringen. - Dem Streib bin ich begegnet als einem solchen, von dem ich erachte, daß er in der Gnade Gottes stehe, und geistliche Erfahrung und Gefühl habe. Wegen seiner prophetischen Sachen habe ich ihn in so kurzer Zeit nicht völlig vernehmen können, und die Zeitrechnung ist nicht eben der einige Punkt allein, wegen dessen ich ihn nur Vorsichtigkeit für sich selbst, und zur Mäßigung des Vortrags gegen andere ermahnt habe. Sonderlich wäre es gut, wenn er abließe, sich für einen von den zwey Zeugen aufs Geheimste zu erklären, oder sich in seinem eigenen Herzen dafür zu achten. Es ist das menschliche Herz, sofern es nicht von dem Worte Gottes eingeschränkt wird, ein unglaublich betrügliches Ding. Wenn es von weltlichen Sorgen und Lüsten abgezogen ist, so sucht es in geistlichen Dingen. Er sollte sich warnen lassen, denn es kann leicht einen Ausgang gewinnen, der ihm im Äußern und auch im Innern schädlich wäre. Ich kann es nicht nur geschehen lassen, daß es ihm bedeutet wird, sondern ich bitte, es ihm in meinem Namen nebst freundlichem Gruß zu bezeugen."¹⁰³

c) Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)¹⁰⁴

1. F.Chr. Oetinger, nach Bengel die zweite große Gestalt der württembergisch-pietistischen Blütezeit (ca.1720-1780), suchte unbefriedigt von der Welt der Schultheologie seiner Zeit einen eigenständigen theologischen Weg. In schwerem Ringen löste er sich sowohl von einer lutherischen Orthodoxie, in welcher der Glaube auf Lehrbegriffe und das Evangelium auf die forensische Rechtfertigungslehre eingeengt zu werden drohte, als auch vom tiefgreifenden Rationalismus in Philosophie und Theologie. Dessen mechanistisches Weltverständnis und intellektualistisch-moralistischen Gottesglauben konnte er nur als Verkürzung und Entleerung der dynamischen Lebens- und Gotteswirklichkeit ansehen. - Im Gegensatz dazu mühte er sich in großer Offenheit für alle Lebenserscheinungen und in einer ungewöhnlichen Weite des Horizonts, eine umfassende *ganzheitliche Philosophie und Theologie von der Idee des Lebens* her zu erschließen. Er verstand die Welt als lebendigen Organismus voller geheimnisvoller Kräfte und Gottes Heilshandeln als Wirken bis hinein in die kosmische Leiblichkeit.¹⁰⁵

103 Burk: a.a.O., 511f.

104 Fr.Chr. Oetinger: Selbstbiographie. Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten, hg. und mit Einf. und Anm. vers. von Julius Roessle, (Zeugnisse der Schwabenväter, Bd.1), Metzingen 1961, bes. 27-30.67-70; Rainer Piepmeier: Fr.Chr. Oetinger, in: Martin Greschat (Hg.): Orthodoxie und Pietismus, Gestalten der Kirchengeschichte 7, Stuttgart 1982, 373-389; Martin Weyer-Menkhoff: Christus das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers, AGP 27, Göttingen 1990 (Lit.); ders.: Fr.Chr. Oetinger (Bildbiographie), Wuppertal/Zürich/Metzingen 1990.

105 Fr.Chr. Oetinger: Theologia ex idea vitae deducta, hg.v. Konrad Ohly, TGP VII/2, Berlin/New York 1979; Sigrid Grossmann: Fr.Chr. Oetingers Gottesvorstellung. Versuch einer Analyse seiner Theologie, AGP 18, Göttingen 1979 - Oetinger setzte sich über Dogmatis-

In seiner geistigen Entwicklung befaßte er sich mit Theologie, Medizin, Alchimie und mit der okkulten Wissenschaft. Auf der Suche nach der Wahrheit Gottes und nach einer apostolischen Gemeinde kehrte er bei den unterschiedlichsten Persönlichkeiten und Bewegungen ein, die im Reich des Geistes einen Namen hatten, um von ihnen zu lernen. So wurde er bei seiner ersten Reise (Nov. 1729-Dez. 1730) in Frankfurt mit der Kabbala vertraut, traf im Wittgensteinischen Berleburg J.K. Dippel und die mystisch-spiritualistischen Separatisten in Schwarzenau. Spangenberg lernt er in Jena kennen. Dorthin war er gegangen, um die "Erweckung wie in der Apostelzeit" zu sehen, von welcher ihm sein Freund Reuß berichtet hatte. In Halle bekam er Einblicke in die geistlichen Verhältnisse am "Hort des Pietismus".¹⁰⁶

2. Der radikale Pietismus war Oetinger von Jugend an vertraut. In seiner Frühzeit neigte er selbst stark dem Separatismus zu. Jahrelang war er schwankend in seinem Urteil über die *Inspirierten*. Er kannte die Gemeinde in Göppingen und geriet durch nähere Kontaktnahme im Jahr 1721, kurz nach seiner eigenen "Erweckung" in eine schwere Anfechtung. In seiner Selbstbiographie (1762) berichtet er im Rückblick von dieser Schlüsselerfahrung.¹⁰⁷ Besonders beeindruckt hatte ihn, daß offensichtlich viele Menschen durch die Reden der Inspirierten ergriffen und "zu einem anderen Entschluß gebracht", d.h. bekehrt worden seien. Aus diesem Grund konnte er die prophetischen Erscheinungen nicht einfach abtun. Beim ersten Hinsehen fiel ihm die große Leidensbereitschaft der Inspirierten auf, die um ihres Bekenntnisses willen Bande, Gefängnis und Schläge erduldeten. Damit waren sie den Aposteln viel ähnlicher als die kirchlichen Pfarrer und Dekane, die nach Oetinger "niemalen nichts" lit-

mus, Konfessionalismus und Kirchentum hinweg und fügte nach und nach eklektisch ganz disparate Elemente zu einer eigenen universal-spekulativen Erkenntnis- und Glaubensschau zusammen. In großer Weitherzigkeit des Urteils schuf er eine Synthese von Böhmescher Theosophie und Mystik, von jüdischer Kabbala und dem realistisch-heilsgeschichtlichen Schriftverständnis Bengels. Letzteres wirkte als kirchlich-orthodoxes Element befruchtend und ermüthend auf sein philosophisch-spekulatives Denken. Im Zusammenhang mit der langwierigen und schmerzhaften Ablösung von Zinzendorf und Hermhut wandte er sich von mystisch-perfektionistischen Vorstellungen ab und entdeckte Luther neu. Oetinger nahm von da an die reformatorischen Grunderkenntnisse der Alleingültigkeit der Schrift, der Rechtfertigung aus Glauben allein und die zentrale Bedeutung des Kreuzes Jesu wieder stärker auf. - Bekannt ist Oetinger durch die hohe Wertschätzung der Natur und des Leiblichen geworden. In seinem heilsgeschichtlichen "geistlichen Realismus" betonte er unermülich gegen Rationalismus, Deismus und Spiritualismus, daß das Ziel der Schöpfungs- und Heilsveranstaltung Gottes Leiblichkeit sei.

106 Für Oetinger gab es in der frühen Zeit in der ganzen Theologie nichts wichtigeres, als die Dinge, welche die unmittelbaren Wirkungen des Heiligen Geistes betrafen. Von daher war er begierig auf alle Hinweise und Berichte von unmittelbaren Geistererfahrungen. Über seinen Onkel Elias Cammerer (Medizinprofessor in Tübingen) wurde er mit der romanischen quietistischen Jesusmystik vertraut. Durch den Kontakt mit Bengel wurde er in seinem Hang zu mystischer Literatur noch bestärkt. Oetinger verstand auch Böhme als Mystiker. (vgl. Weyer-Menkhoff, Christus, das Heil der Natur, 82f).

107 Selbstbiographie, 27-30; Max Goebel: ZHTh, Jg. 1855, 343-346; Christus, das Heil der Natur, 27-30; Fr. Chr. Oetinger (Bildbiographie), 31-33.

ten. Er wollte deshalb aufs genaueste prüfen und nach der Wahrheit Gottes erforschen, ob sie von ihrem eigenen Geist betrogen oder Gottes Knechte seien. Dazu schaffte er sich die Bücher mit ihren Inspirationen an und las sie alle durch. - Im Vergleich mit den Berufungen, dem Stil und Inhalt der atl. Propheten fand er aber letztere viel erhabener und logischer. - Er meinte, die Inspirierten hätten wohl viele Redensarten aus den Propheten übernommen, aber es fehle ihnen die "Macht, von den Dingen des Königreichs zu zeugen". - Die ethisch-moralischen Überzeugungen der Inspirierten beeindruckten ihn zunächst, andererseits kamen sie ihm aber doch "allzu populär" (d.h. wohl: nicht tiefgehend) vor. In den biblischen Prophetenbüchern fand er "ein heiliges Amphitheater der höchsten und niedrigsten Dinge zu einer solchen Scene verbunden", daß die Reden der Inspirierten nicht entfernt damit zu vergleichen waren. Da er jedoch seit seiner Erweckung dem Grundsatz folgte, seinen eigenen Einwendungen und Vorbehalten nicht zu trauen, er habe sie denn zuvor Gott vorgetragen und danach wiederum geprüft, sah er fürs erste kein Recht, die Inspirierten als falsche Knechte zu erklären. - Er forschte weiter in der Schrift nach dem Kennzeichen des prophetischen Geistes und erwog die Möglichkeit, daß es niedere und höhere Grade der Prophezeiung geben könnte, "niedrigere, bei welchen noch Fehler sein können, wie Paulus sagt: die Weissagung verachtet nicht; prüfet aber alles". Dies fand er richtig, aber er fürchtete sich auf der anderen Seite, zu günstig zu urteilen und durch das Lesen ihrer Schriften und den Umgang mit ihnen in Fanatismus zu geraten.

Ein dreiviertel Jahr brachte er mit gewissenhafter Prüfung zu wobei er die Gründe für und wider die Inspirationssache aufschrieb. Um zur Klarheit zu kommen, nahm er auch die philosophische Logik zu Hilfe - die gegen sie sprach - und achtete auf den Gesamtzusammenhang der Gedanken der heiligen Schrift, die sich als folgerichtiger darstellten. Dennoch sah er sich nach allem nicht berechtigt, die Inspirierten zu verdammen. Innerlich losgekommen von ihnen sei er nur dadurch, daß er sich schließlich im Gebet an Gott wandte und dem Herrn vortrug: "Mein Jesu, wenn du jetzt auf der Welt mit deinen Jüngern gewandelt hättest, so wollte ich dich in drei, vier Tagen geprüft haben, aber diese Leute kann ich nicht prüfen. Ich kann getrost geltend machen: ich verdamme nicht gern jemanden. Du hast mancherlei Knechte. Doch da ich sie nicht verdammen und auch nicht annehmen kann, so bin ich los von ihnen". Oetinger schreibt, daß er auf diese Weise sowohl "logice", d.h. auf Grund vernünftiger Überlegung als auch nach dem "sensu interno", d.h. nach dem inneren Wahrheitsgefühl von ihnen losgesprochen worden sei. Daraufhin sagte er sich auch öffentlich von den Inspirierten los und wies ihren Absolutheitsanspruch zurück. In Tübingen wies er eine Gesandtschaft energisch ab, die ihm ob seiner Absage das Gericht Gottes androhte.

In Nachhinein bewertet Oetinger die gesamte Episode als eine von Gott auferlegte Prüfung, durch die er ein Muster zur Beurteilung Zinzendorfs erhielt, in dessen Gemeinschaft er im Jahr 1729 kam.

Oetinger hatte auch danach noch Begegnungen mit Inspirierten. Dabei verhielt er sich ihnen gegenüber freundlich, machte aber auch seinen abweichenden Standpunkt

deutlich. Zum Abschluß seiner dritten Reise und seiner medizinischen Weiterbildung in Halle begab er sich nach Homburg vor der Höhe. Ein dreiviertel Jahr erlernte er dort bei dem Inspiriertenführer Dr. J.Ph. Kämpf die Praxis der Medizin. Oetinger schätzte diesen sehr, weil er neben der fachlichen Kompetenz auch ein Mann war, der vielerlei außergewöhnliche Begebenheiten zu erzählen wußte. Kämpf war entschiedener Separatist und strebte danach, eine Gemeinde in urchristlicher Gestalt und Geistesfülle zu errichten. Von daher ist es nicht verwunderlich, daß er Oetinger veranlassen wollte, sich von der lutherischen Kirche als dem Babel zu separieren. Oetinger hielt ihm sein antiseparatistisches Buch von der "Herunterlassung Gottes"¹⁰⁸ sowie Bengels "Öffentliches Recht Gottes" entgegen. Er legte Kämpf die Gründe des bengelschen apokalyptischen Systems so zwingend dar, daß Kämpf einmal sagte: "Hören Sie auf zu reden. Sie wollen mich aus meiner ganzen Führung herausrücken". Bengels Gründe seien sehr triftig, aber sie stritten wider seine schon gefaßte Positur der Gedanken. Daraufhin ließ Oetinger ihn in Ruhe und sie blieben im Frieden miteinander.¹⁰⁹ - Oetinger besuchte in Homburg auch Versammlungen der Inspirierten. Bei einer solchen wurde folgende prophetische Aussprache im Blick auf ihn gegeben: "Höre auch du, Oetinger, das Wort der ewigen Liebe, welches spricht: warum läufst du solange in deinem Gutmeinen und klugen Sinn herum und willst nicht recht in deinen geistlich scheinenden und doch eigenen Wegen ermüden, daß deine Seele von den Listigkeiten, Umschweifereien und falschen Schlangenklugheiten möchte gereinigt werden, und du die Tiefe des Satans, die auch noch in deinem Geist verborgen ist, nicht nur erkennen sondern auch davon möchtest gereinigt werden... Daher noch soviel Skrupulirens, Discurrirens, Disputirens und Phantasirens unter dem besten Schein vorhanden ist... Wohlan! wer Lust hat mit in dieses reine Liebes- und Bruderband einverleibet zu werden, der muß werden so klein als die Kinder, ja noch kleiner als dies Kind... O! darum brechet euern Willen und lasset denselben brechen."¹¹⁰

Oetinger ging nicht auf die Bemühungen der Inspirierten ein, ihn für ihre Seite zu gewinnen. Er kehrte nach dem Abschluß seiner Studien im Jahr 1737 nach Württemberg zurück und trat in den Kirchendienst ein, weil er "doch keine gegründete Einigkeit unter allen auswärtigen Gemeinschaften antreffen konnte". Er hatte nirgends gefunden, "daß jemand auf die Grundideen der Apostel und Propheten seine Gewißheit baute, sondern daß jeder allein auf der Führung Gottes nach dem zu seinem Stand-

108 Fr.Chr. Oetinger: Schriftmäßige Erwägungsgründe vom Separatismus und von der Condescendenz, oder von der Absonderung und tragsamen Herunterlassung..., 1735, in: ders.: Sämtliche Schriften, Abt. II, Bd.5, Stuttgart 1863, 299-367; vgl. auch: Christus, das Heil der Natur, 94-103; Fr.Chr.Oetinger Biographie, 66-70.

109 Selbstbiographie, 67-70 - In einem Brief an Bengel vom 27.April 1736 schreibt Oetinger: "Kämpf ist ein außerordentlicher Mensch, der die tiefsten und wahrsten Principien der Natur und Gnade hat, aber von der Schrift nicht hoch genug hält... Ich sah noch niemanden, der das Elend der Menschheit so gefühlt hätte, niemanden, der um dieser Principien willen so demütig gewesen wäre; aber doch ist die Demut der heil.Schrift nicht so gar übertrieben demütig..." (zit. bei Wächter: a.a.O., 173).

110 Zit. bei M. Goebel: a.a.O., 345f.

punkt herabgebogenen Sinn der Schrift bestand". Dies ließ er den verschiedenen Separatisten und Gruppen für ihre Person gelten, aber ihn selber konnte es nicht beruhigen. "Ich mußte drei Säulen haben, auf welchen mein Gebäude ruhen konnte, nämlich, 1. die Grundweisheit, welche ich aus der Sozietät (d.h. hier aus der menschlichen Geistesgemeinschaft) und aus der Natur vernahm (das ist eben der *sensus communis*, das allgemeine Wahrheitsgefühl); 2. den Sinn und Geist der heiligen Schrift; 3. die Führungen Gottes mit mir nach diesem Grunde."¹¹¹

Mit diesen drei Aspekten, die immer zusammengehen sollten, umschrieb Oetinger in der Selbstbiographie seinen theologischen Erkenntnisansatz und seine Prüfungskriterien. Er wollte für jede christliche Lehre eine tragfähige Grundlage haben und Einseitigkeiten vermeiden. Im harmonischen Dreiklang von Schöpfungsweisheit, von Sinn und Geist der Schrift und von Schickungen Gottes sah er einen sicheren Schutz vor lehrmäßigen Abirrungen. Die ausschließliche oder einseitige Betonung eines Gesichtspunktes allein mußte mangelhafte und unzulängliche, ja unlautere Erkenntnisse und sektiererische Engführungen hervorbringen. In seinem ganzheitlichen Konzept, in welchem er Natur und Gnade parallelisierte, achtete Oetinger auf ein ausgewogenes Ineinander und Miteinander von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit des Handelns Gottes. Beide Wirkungsweisen sollten nicht auseinandergerissen und auch nicht gegeneinander ausgespielt werden. Hinter Oetingers Gesamtkonzept steht eine trinitarische Denkweise, mit der er Einseitigkeiten abwehrt und korrigiert. Solche Einseitigkeiten findet er etwa im Naturalismus der Deisten (1. Artikel), im Christusmonismus Zinzendorfs (2. Artikel) oder in der Schwärmerei der Inspirierten (3. Artikel).¹¹²

3. Bei Oetinger finden wir eine Reihe aufschlußreicher Äußerungen über sein *Verständnis außerordentlicher Dinge*, von *Charismatik* und *Prophetie*.

Von sich selbst schreibt er, daß er die Gabe, *Gesichte* zu sehen, nicht habe und auch keine Entzückungen kenne. Dennoch hält er sie auch in der gegenwärtigen Zeit für möglich und führt Beispiele an.¹¹³ In dieser Sache könne er nicht aus Erfahrung reden: "Ich habe die Gabe nicht, ich wickle aus die Worte der Propheten, und lasse andere darüber *judiciren*, welche geistlich richten können..."¹¹⁴ - *Verzückung* akzeptiert Oetinger bei Paulus und den Propheten, für Jesus selbst sei dieser Zustand nicht angemessen gewesen: "JESus (wurde) niemal entzückt, sondern auf dem Berg ward

111 Zit. bei Johannes Herzog: Fr.Chr.Oetinger. Ein Lebens- und Charakterbild aus seinen Selbstbekenntnissen und Schriften, 2. Aufl. Stuttgart 1935, 73.

112 Vgl.: Christus, das Heil der Natur, 256.265f; Fr.Chr. Oetinger (Bildbiographie), 96-98. - Durch seine Akzentuierung der Schöpfungswirklichkeit und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes wertet Oetinger die Weltlichkeit und den Menschen stark auf. Zugleich bezieht er den ersten und dritten Artikel immer auf die Christusmitte und erreicht so ein ausgewogenes, ganzheitliches und trinitarisches Glaubens- und Weltverständnis.

113 Vgl. Chr.Fr. Oetinger: Biblisches und Emblematisches Wörterbuch (dem Tellerischen Wörterbuch und Anderer falschen Schrifterklärungen entgegen gesetzt). Mit einem Vorwort von Dmitrij Tschizewskij, (Emblematisches Cabinet 9), Hildesheim 1969 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Stuttgart 1776) [=Wörterbuch], Art. "Gesicht", 271-276.

114 A.a.O., 271.

er verkürt, nemlich die Weißheit, die er selbst im Verborgenen war, brach von innen heraus. Verzückung geschiehet, wenn das Seelische verschlungen wird vom Geist. Das geziemte sich nicht für JEsu. Bei der Verzückung weiß man nicht, ob man im Leib oder ausser dem Leib ist. Das gieng an bei Paulo und den Propheten. Bei JEsu war es nicht nöthig. Mündlich redete GOtt mit ihm, wie mit Mose, er hatte wie Miriam keine Träume, Gesichter, oder dunkle Worte nöthig 4Mos. 12,6,8...¹¹⁵

Oetinger wußte um "natürliche", *psychologische Zusammenhänge* der Entstehung visionärer Erscheinungen und um die Gefahr der Verführung in diesem Feld. So schreibt er: "Die Seele kan sich durch lange Einkehr Empfindungs=Werkzeuge zuziehen, wie ich von Schwedenborg vermuthete, aber es ist Gefahr, weil sich die geistliche Boßheiten im Himmlischen darein mischen. Eph.6. Man nehme sich wohl in acht..."¹¹⁶ - Im Jahr 1771 kann er sagen: "Ich habe Leuten zu lieb, die Gesichte und göttliche Einflüsse hatten, viel gereißt, Unkosten aufgewandt, geprüft, Umgang gepflogen, selbst nach unmittelbaren Gaben gestrebt, aber gefunden, daß sich viel menschliches einmischet, und das unmittelbare Offenbarungen sehr vieler Illusion unterworfen seyn."¹¹⁷

Auf die Oetingers umstrittene Offenheit für Jenseitsmitteilungen kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.¹¹⁸ Immerhin gibt es bei ihm auch gegenläufige Aussagen wie diese: "Es ist jetzo keine Zeit zu Erscheinungen, sondern ordentlicher Weise wandeln wir im Glauben ohne Gesicht, nicht im Schauen, und der Glaube kommt aus dem Gehör. Man muß zwar keine Gesichte verwerfen, aber man muß sie niemals begehren."¹¹⁹ Für Oetinger erschließt sich der unsichtbare Gott weniger unmittelbar in Gesichtern als dem Glauben im Wort und in den Geschöpfen.¹²⁰ Oetinger war nicht blind offenbarungs- und wondersüchtig. In nüchterner Einschätzung bestritt er z.B. den Offenbarungscharakter der Visionen einer gewissen Wolfbergerin, während seine Freunde diese ziemlich kritiklos feierten.¹²¹ Einer erweckten Frau, der Totenerscheinungen zur Last werden, rät er, das Lied "O Haupt voll Blut und Wunden" innig zu betrachten und beim Vers "Erschein' mir in dem Bilde" still zu stehen, wenn sie bedrängt werde. Als sie dies befolgt, hören die Erscheinungen auf.¹²²

Aufschlußreich über sein Verständnis von *Ursprung, Niedergang und Wiedererweckung der Geistesgaben* sind Oetingers Wörterbuchartikel "Gabe" und "Gefühl". So erläutert er Gabe/Charisma als "die verborgene Kraft, womit der erste Mensch hat herrschen können über alle Geschöpfe, und woraus er ihnen Namen gegeben nach dem innern Wesen, ist nun durch den Fall verfinstert, und wenn diese wieder erweckt

115 Wörterbuch, Art. "Entzückung", 163.

116 Wörterbuch, Art. "Empfindung", 149-151, 149.

117 Zit. bei Weyer-Menkhoff: Christus, das Heil der Natur, 189.

118 Oetinger ist nicht auf ein prinzipielles Neuoffenbarungskonzept eingeschwenkt. Der seinem Denken zugrundeliegende Biblizismus und das bengelsche Verständnis der Haushaltungen Gottes erwiesen sich als Schranke vor diesem Schritt.

119 Zit. bei Wächter: a.a.O., 190.

120 Vgl. Wörterbuch, Art. "Unsichtbar", 640f.

121 Vgl. E. Zsindely: Krankheit und Heilung im älteren Pietismus, 96.

122 Vgl. Wächter: a.a.O., 189f.

wird nach einem gewissen Theil, so hat der Mensch wieder, was er anfangs hatte. Weil er es aber nicht wohl gebrauchen kan ohne Gefahr der Erhebung, so ists besser, daß sie ihm in Christo aufbehalten seye. Inzwischen ist die Kraft doch durch Handauflegung zum Theil, so viel zum gemeinen Nutzen nöthig ist, zu erwecken möglich..."¹²³ - Oetinger schließt aus Phil 1,9, daß es "ein Gefühl des Geistes geben (muß) von mancherlei Art, wie denn von Messia gesagt wird Jes 11,3. Sein riechen wird seyn in der Furcht des HErrn. Es gehöret aber eine grosse Innigkeit und Abgeschiedenheit dazu, wenn man das Gefühl des Geistes erlangen will". - Wenn schon ein Joh.Baptist Hellmont die Gabe hatte, "die Kräuter und ihre Wirkungen in sich selbst zu fühlen", so folgert Oetinger, "wie vielmehr werden die Apostel die Kraft aller Gefühle besessen haben, die wir heut zu Tag nicht erlangen. Es nahen sich die Zeiten, da die Gaben sich wieder eröffnen werden. Wir begnügen uns aber in unserer Schwachheit und glauben, wie Paulus sagt, daß man GOTT fühlen und finden könne, wenn man ihn sucht..." - "Es ligt in der Seele etwas so man Ahndungs=Kraft oder Zauber=Kraft nennen möchte... diese wird erweckt durch Handauflegen 1 Tim. 4,14. Simon Magus sahe, daß es eine höhere Kraft gebe, als er hatte. Man muß nicht denken, daß allezeit ein Bund mit dem Teufel dazu gehöre. Man muß auch nicht alles Segensprechen für Aberglauben halten, wie wohl GOTT diese Dinge um der Abfälligkeit verbietet..."¹²⁴

Oetinger hält an der bleibenden Kraft des *Wunderglaubens* fest und bezieht ihn besonders auf die Möglichkeit der *Gebetsheilung*.¹²⁵ Er selbst hat in Krankheitssituationen mit dem heilenden Eingreifen Gottes gerechnet. Bereits als Knabe hatte er erlebt, wie seine sterbensranke Mutter auf sein Flehen hin gesund von ihrem Lager aufstand. Aus späterer Zeit wird berichtet, daß er vielen mit innerer und äußerer Not belasteten Menschen die Hilfe herbeibetete. Einmal stieß er eher zufällig auf einen Jungen, der von der großen Not der Familie wegen der schwerkrank darniederliegenden Mutter erzählte. Auf Oetingers Gebet hin konnte sie nach dem dritten Hausbesuch aufstehen. Sie war auf wunderbare Weise geheilt worden.¹²⁶ Entscheidend für die Erfahrung von Wundern ist für ihn der *Glaube* der Menschen. "Die Spötter, welche sagen, die Wunder JESU seyen von Anbeginn in die Welt hinein gezimmert, seynd viel, darum zieht GOTT seine Hand noch eine Zeit zuruck[Jes. 59,1ff], biß die Zeit kommt, da er sagt Mich. 7,15. Ich will sie Wunder sehen lassen wie zur Zeit in Egypten."¹²⁷ - Sehr Merkwürdig sind Oetinger allerdings die von den "Convulsionairs in Frankreich" berichteten Dinge.¹²⁸

123 Wörterbuch, Art. "Gabe", 230f.

124 Wörterbuch, Art. "Gefühl", 243-245.

125 "Paulus zählt unter die Wunder=Gaben 1 Kor.12. die Gabe gesund zu machen..." (Wörterbuch, Art. "Wunder=Glaube", 692f).

126 Vgl. Zsindely: a. a. O., 33-35.95-99.

127 Wörterbuch, 693.

128 Ebd.

Erwartet Oetinger einerseits das wunderhafte Eingreifen Gottes in der Gegenwart und rechnet glaubensvoll damit, kann er zugleich sagen: "Zeichen und Wunder... ist nicht unser Theil, sondern Glauben und Gedult der heiligen."¹²⁹

Bei der *Prophetie* unterscheidet Oetinger verschiedene Grade: "Prophet. Ist in erhabenem Sinn einer der zukünftige Dinge vorhersagt... Im niedern Sinn ist ein Prophet ein solcher, der eindrucklich reden und schildern kan,... aber Paulus heißt Weissagung, Prophezeihung, nicht nur begeistert seyn von ausserordentlichen Lichts=Bewegungen, welche nicht zu verachten, sondern den verborgenen Sinn der Schrift auswickeln durch einen symbibasmon oder Beweisung der Gründe..."¹³⁰ - Im letzteren Sinn kommt auch Bengel ein prophetisches Zeugenamt zu: "Der andere Tröster gibt für jedes Jahrhundert neue Mittel zur Wahrheit, er gibt solche Bücher, die in diese Zeit gehören, wie z.E. Hrn.Bengels Schriften und derer, die ihm folgen."¹³¹ - Unter *Weissagung* versteht Oetinger "eine gegründete aus der Fülle des Herzens gehende deutliche, verständliche Rede, darüber man nicht sonderlich vorausdenkt, weil man schon von GOtt gewirkte ausgearbeitete Gedanken... in sich hat, die man nur auf Fälle deutet..."¹³²

Oetinger bejaht prinzipiell die *Möglichkeit unmittelbarer Offenbarungen*, obgleich auch ihm die Schrift weit über solchen steht. Im Zusammenhang mit Ausführungen über die "Ahndungskraft der Seele" schreibt er im Blick auf Ruysbroek und Böhme: "...obschon diese Männer nichts gelten gegen der heiligen Schrift, so muß man sie doch auch hören, und vergleichen nach ihren Gaben. An die Worte muß man sich nicht kehren sondern an den Sinn. Wenn auch die Dämonen oder der Teufel selbst Warheit redt, so muß man sie hören. Wer nicht wider euch ist, der ist für euch..."¹³³ Hier zeigt sich zugleich Oetingers inklusivischer Ansatz vom Leben her, der nichts von vorneherein als möglichen Offenbarungsträger ausschließt. Die *Prüfung* geistlicher Phänomene kann aber nicht nur in einem subjektiven, rein unmittelbaren Akt bestehen. Prüfung erfolgt auf Grund der rechten Lehrüberlieferung: "Johannes sagt wohl: Prüffet die Geister, aber da setzt er zum voraus, daß man vorher die Lehre von Anfang völlig bewahre, und nach dieser könnte man erst prüffen."¹³⁴

Der Ansatz vom Leben her und sein Wissen um versteckte persönliche Interessen, "Lieblingsmeinungen", Vorverständnisse und Vorurteile, die den Erkenntnisvorgang korrumpieren und falsche Schlüsse hervorbringen können, ließen ihn sehr sorgsam sein mit Totalurteilen.

In der Offenheit von 1Thess. 5,21 ("Prüfet alles, das Gute behaltet") vollzog Oetinger eine sichtende Auswahl im vergleichenden Hören auf die Schrift, die Natur

129 Wörterbuch: Art. "Zeichen und Wunder", 694.

130 Wörterbuch, Art. "Prophet", 476f.

131 Wörterbuch, Art. "Andere Tröster", 32 - "In unserer Zeit hat GOtt auch seine Zeugen besonders ist Bengel der Erklärer der Offenbarung darzu ersehen, und wir glauben ihm nicht um seines Ansehens willen, sondern weil keine Erklärung so viel innerliche Zusammenstimmung hat."(Wörterbuch, Art. "Zeugniß", 695f.696).

132 Wörterbuch, Art. "Offenbarung", 495.

133 Wörterbuch, Art. "Gemüth", 254.

134 Wörterbuch, Art. "Prüffen, Dokimazo", 477f.

und Christus und seinen Geist. "Alles zusammennehmen!" wurde bei Oetinger ab dem Jahr 1748 zur geprägten Formel seines Prüfungsverfahrens. Mit diesem Grundsatz fand er Klärung im Blick auf außerkirchliche und sektiererische Gemeinschaften und wies deren Ausschließlichkeitsansprüche zurück.¹³⁵ Oetinger lebte aus der Gewißheit, daß die ganze Wirklichkeit umschlossen ist von Gott und war erfüllt von der Weite des Heilshandelns Gottes. Das *Zusammennehmen* der verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes war für ihn der Weg zur Wahrheitsfindung und das Vermeiden von Einseitigkeiten und Irrtümern. Oetinger dachte nicht in scharfen Entweder-Oder-Kategorien. Er wählte aus und integrierte, was seinem Prüfungsraster standhielt. Er hielt es nicht notwendigerweise für geboten, das, was er nicht aufnahm, auch zu verdammen und ein Verwerfungsurteil zu sprechen und geht gewissermaßen von fließenden Übergängen aus.¹³⁶

d) Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760)¹³⁷

1. Eines der Grundanliegen Zinzendorfs war die "*Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes*". Lebenslang empfand er einen Auftrag an Außenseitern und "Irrenden". Er achtete auf das aufrichtige Wollen bei jedem Menschen und suchte Wahrheitsmomente und Begnadung anzuerkennen, auch wenn diese mit Irrtum vermischt oder von Eigensinn verdeckt waren. Zinzendorf sah sich berufen, seine Gesprächspartner von Illusionen und Eigenheiten zu den zentralen Anliegen der Schrift zurückzuführen. Unter diesem Aspekt und auf Grund seiner ausgeprägten philadelphischen Ideale¹³⁸ hat er auch mit den *Separatisten und Inspirierten in den Grafschaften Wittgenstein-Berleburg und Isenburg-Büdingen* Verbindung aufgenommen und den Kontakt über einige Jahre gepflegt.¹³⁹ Eine ganze Anzahl von ihnen schlossen sich im Lauf der

135 Vgl. Weyer-Menkhoff: Christus, das Heil der Natur, 239-245.

136 Vgl. a.a.O., 113-119.235-239.

137 Dietrich Meyer: Art. "Brüderunität/Brüdergemeine", in: TRE, Bd.7, 225-236; ders.: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700-1760), in: KLASSIKER DER THEOLOGIE, Bd.II, München 1983, 22-38; ders.: Zinzendorf und Hermhut, in: Geschichte des Pietismus, Bd.2: Der Pietismus im 18.Jahrhundert, Göttingen 1995, 3-106; Hans Schneider: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, in: Martin Greschat (Hg.): Orthodoxie und Pietismus, 347-372.

138 Vgl. dazu: Sigurd Nielsen: Intoleranz und Toleranz bei Zinzendorf (1-3), Hamburg 1+2: o.J./ 3: 1960; Otto Uttendörfer: Zinzendorfs Weltbetrachtung. Eine systematische Darstellung der Gedankenwelt des Begründers der Brüdergemeine, Berlin 1929, 50-116; Theodor Wettach: Kirche bei Zinzendorf, Wuppertal 1971, 61-76.

139 Vgl.: Erich Beyreuther: Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden, Marburg 1959, 270-278; ders.: Zinzendorf und die Christenheit, Marburg 1961, 124; Chauncey David Ensign: Radical German Pietism, Diss. phil. Boston 1955, 311-313.378-383; M. Goebel: ZHTh 1855, S.137-160.327-342; Hans-Christoph Hahn/Hellmut Reichel (Hg.): Zinzendorf und die Hermhuter Brüder. Quellen zur Geschichte der Brüder-Unität von 1722-1760, Hamburg 1977, 408f; Paul Krauss: Johann Friedrich Rock. Separatist und Inspirierter 1678-1749, in: Lebensbilder aus Schwaben und Franken, Stuttgart 1983, 86-114.104-109; Victor Pless: Die Separatisten und Inspirierten im Wittgensteiner Land und Zinzendorfs Tätigkeit unter ihnen im Jahr 1730, ev.theol.Diss. Münster 1921, bes. 46-76.89-163.

weiteren Entwicklung den Herrnhutern an, besonders aus den Gemeinden in der Umgebung Herrnhags. Als Führer einer freien geistlichen Bewegung mit mystisch-spiritualistischen Elementen traf ihn die separatistische Kritik am institutionellen Kirchenwesen und an bloß äußerlichen Formen kaum. Beide Seiten entdeckten Verwandtes in der Frömmigkeit des Gegenübers. Zinzendorf ließ sich offen auf die Anliegen der Spiritualisten und Separatisten ein und suchte sie doch zugleich von der Notwendigkeit einer äußeren Ordnung und der Kirchenzucht zu überzeugen. Vor allem aber mühte er sich, sie auf die evangelische Grundlage der freien Gnade zurückzulenken. Durch ihr starkes Heiligkeitsstreben sah er bei ihnen die frohmachende Wahrheit der Rechtfertigung aus Glauben allein verdunkelt.

2. Auf eine Einladung des Grafen zu Wittgenstein-Berleburg hin stattete Zinzendorf im September 1730 den in Berleburg und Schwarzenau wohnenden außerkirchlichen Pietisten, Mystikern, Spiritualisten und Freigeistern einen *Besuch* ab. Er selbst befand sich damals mit seiner eigenen Bewegung noch im ersten Aufbruch und suchte den Kontakt mit anderen geistlichen Bewegungen.

Seine Ansprachen aus diesem Anlaß in Berleburg hinterließen einen starken Eindruck. Auf Initiative Zinzendorfs erstellte man *Gemeindestatuten*, in denen es im Blick auf *außerordentliche Dinge und besondere Gaben* heißt: "14. Alle Gaben, Erkenntnisse und außerordentlichen Dinge müssen zwar nicht ohne Prüfung verworfen, sondern nach Gelegenheit stehen gelassen und gebraucht werden, können aber niemand abgenötigt werden, der sie nicht hat, einsieht oder fassen kann... - 17. Es muß eines jeglichen Bruder gute Gabe geprüft und die erkannte Gabe nur geliebt und gebraucht werden... - 19. Die Achtung der Brüder muß sich nicht nach ihrer Gabe und Gnade, sondern nach ihrer Treue richten, daher ein Kind in der Gemeinde dem Wert nach so viel sein kann als ein Vater..."¹⁴⁰ - Die Paragraphen 20-23 dieser Gemeindeordnung betonen die Rechtfertigung und korrigieren das separatistische Heiligkeitskonzept. Indirekt relativieren sie auch die auffälligen Phänomene der Inspiration. Zinzendorf hatte aber nur einen Scheinerfolg erzielt, der nicht lange anhielt.

Seinem Bemühen, den auseinanderstrebenden Gruppen und Einzelgängern in Schwarzenau eine bleibende Gemeindeverfassung nach Herrnhuter Art zu geben, war ebenfalls nur eine kurze Wirkung beschieden.¹⁴¹ In dieser Ordnung heißt es im Blick auf das Verhalten bei besonderen Erscheinungen noch präziser als in Berleburg: "5. Die Gemeinde will die ausser der äusserlichen Gemeinschaft sich befindlichen Brüder, in ihren beliebten Ordnungen, Wegen und Erfahrung schlechterdings nicht verwerffen. - 6. Die Gemeinde behält sich die Prüfung alles dessen vor, was ihr von in und äusseren Brüdern unbekantes oder ungewöhnliches angemuthet oder bey ihr

140 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: *Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*, hg. v. E. Beyreuther und G. Meyer, *Ergänzungsband VII: Büdingerische Sammlung Bd.1*, Hildesheim 1965 (Reprint der Ausgabe Bidingen 1742), 40-44 - Die Statuten finden sich auch bei Max Gobel: *Geschichte der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche Bd.3*, Koblenz 1860, 112-114 und bei Hahn/Reichel (Hg.): a.a.O., 410f; vgl. auch Kai Dose: *Die Bedeutung der Schrift für Zinzendorfs Denken und Handeln*, *Ev.theol.Diss. Bonn* 1971, 150-154.

141 Vgl. Hahn/Reichel: a.a.O., 408.

angebracht wird... - 8. Die Brüder wollen die Weissager (i.e. die Werkzeuge der Inspirierten) nach 1. Corinth. 14 ehren, ganz williglich aufnehmen und fleißig in der Schrift forschen, ob sich also halte? Die Weissager wollen ihre Aufschlüsse zur Ähnlichkeit der übrigen ganzen Schrift halten, reiff werden lassen und nicht eher, als wann sie solche in Krafft verwandelt haben, der Gemeine mittheilen; und solange noch ein klarer Ort der Schrift in seinem ohnfehlbaren Zusammenhange der Weissagung widerspricht, so will man sie nicht zur Regul annehmen..."¹⁴² - "10. Ein jeglicher aus der Gemeinde will der göttlichen und himmlischen Erscheinung nach dem Gesetz und Zeugnis im Verstande und Willen nicht ungehorsam sein (i.e. Anerkennung wahrer, göttlicher Inspiration). - 11. Es wird mehr Fleiß angewendet werden, den Willen der Brüder mit den Wegen Gottes zu vereinen als den Verstand derselben göttlicher Geheimnisse empfänglich zu machen (i.e. Zweck der Inspiration ist sittliche Ertüchtigung und nicht theoretische Spekulation)... - 13. Es soll zwar keinem Bruder verwehrt sein, wann er Schrift für sich hat, zu erinnern, es werden aber doch nach der apostolischen Weise etliche von der Gemeinde gewürdigt werden, der Aufsicht, Ermahnung, Lehre, Pflege, Wartung und Förderung der Gemeinde in allen Stücken besonders abzuwarten (i.e. die Freiheit des einzelnen wird gebunden an die Schrift und die Organisation der Gemeinde)..."¹⁴³

Die in Schwarzenau ansässigen Inspirierten standen in Verbindung mit denen im Isenburgischen. So wurde Zinzendorf kurz vor seiner Abreise aus Schwarzenau von Friedrich Rock, dem Vorsteher der isenburgischen Inspirationsgemeinden, damals Hofsatler in Marienborn und seinem Sekretär, dem gräfliche Fruchtschreiber Neumann eingeladen, auch sie zu besuchen und ihren Glauben zu prüfen.¹⁴⁴ - Nach Herrnhut schrieb Zinzendorf als Eindruck von der Begegnung, daß "die inspirierten Gemeinden den unseren in allem gleich sind, als wenn wir's abgeredet hätten bis auf die gewaltige Bewegung (Inspiration), die hat aber nur einer von ihnen zu Himbach in Büdingen (Rock), die andern gehen ordentlich und treu, ihnen fehlet aber unser evangelischer Grund, welches sie gestehen und uns innigst lieben. Es ist eine Gemeinde von 100 Seelen in Schwarzenau und Berleburg..."¹⁴⁵ Im Blick auf die weitere Zusammenarbeit war er recht optimistisch: "Sie sind ganz entschlossen, die Sektiererei aufzugeben und mit allen Kindern Gottes zusammenzuzießen, die Inspiration aber nicht als Hauptwerk, sondern nur als Gabe zu gemeinsamem Nutzen anzusehen."¹⁴⁶ Zusammenfassend charakterisiert Max Goebel Zinzendorfs frühe Haltung bezüglich der Weissagungspraktiken bei den Inspirierten als "Zulassung ohne Anerkennung" (i.e. als leitendes Prinzip).¹⁴⁷ - Wie er selbst *Weissagung* verstand, schrieb

142 BÜDINGISCHE SAMMLUNG Bd. I, 361-364.362f; in Auszügen auch bei: M. Goebel: ZHTh 1855, 144f und Hahn/Reichel (Hg.): a.a.O., 409.

143 Zit. bei V. Pless: a.a.O., 128-131.130.

144 Vgl.: GEHEIMER BRIEF-WECHSEL, 8-19 (8f: Einladungsbrief von J.F. Rock und Gottfried Neumann, 13. Sept. 1730); A.G. Spangenberg: Leben des Herrn Nicolaus Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf und Pottendorf, 615f.621.627-631.

145 Zit. bei V. Pless, a.a.O., 98.

146 Zit. bei E. Beyreuther: Zinzendorf und die sich allhier beisammen finden, 274f.

147 Geschichte der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche, Bd. 3, 113.

Zinzendorf an einen reformierten Pastor in Amsterdam: "Das Weissagen oder Pro-
phecyen deutet eine besondere Art von Lehren an, nicht aber eine gewisse Bemü-
hung zukünftige Dinge zu wissen und vorher zu sagen, sondern bloß eine lebendige,
freimüthige, hertzbemächtigende und hertzstärkende Art, Christum den Menschen
anzupreisen."¹⁴⁸

3. Der anfänglichen *Annäherung und Verbrüderung* mit Rock und den Inspirierten
folgte wachsende *Entfremdung und Distanzierung*.

Zinzendorf wurde mit seiner Brüdergemeine zunehmend antiseparatistisch und
kirchlich, während Rock auf dem Weg der Separation und Inspiration verharnte.¹⁴⁹
Am 27. September 1731 versicherte Zinzendorf den Inspirationsgemeinden: "Ich liebe
euch herzlich, und wollt ihr mich auch lieben; so achte ichs für eine grosse Glückse-
ligkeit. Solange ihr in Christo bleibet, und alle euer Gutes aus den Wunden JESU saug-
get; solange sind wir unzertrennlich."¹⁵⁰ Zinzendorf ließ die Inspiration als etwas
Neutrales, wenn auch Befremdliches stehen und hielt sich mit seinem Urteil stark
zurück. So konnte er im Blick auf Rock äußern: "Seine Weissagungen haben etwas
Fürchterliches. Aber er ist ein Mann von Kraft, nach dem Herzen Gottes, voll Liebe.
Unsere Privat=Discourse waren innig und auf den Hauptgrund gerichtet". Anderer-
seits bemerkte er in Rocks Gebaren "nicht Herzengüte, sondern Schärfe und Eigen-
sinn, seine Rolle zu behaupten."¹⁵¹

Die Hauptdifferenzen der beiden betrafen in den Anfängen vor allem die Separati-
on und noch nicht so sehr die Inspirationserscheinungen.¹⁵² Aus dem Briefwechsel
wird deutlich, daß sich Zinzendorf bezüglich der Inspirationserscheinung immer wie-
der im Zwiespalt befand. So schrieb er an Dr. Carl auf Berleburg z.B.: "Rock ist ein
theures Gnadengefäß, und Groß (ein bekannter Separatist) reicht ihm das Wasser
nicht... Die Inspirationsfigur gefällt meiner Einbildung zwar gar nicht, und ich däch-
te, sie wäre mehr eine Demüthigung für einen solchen Mann Gottes als Rock ist. Mir
fielen die Worte ein: 'Der Mann Gottes stelle sich ungeberdig'."¹⁵³ An Rock schrieb

148 In: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf: Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Bd. IV:
Theologische und dahin einschlagende Bedenken. Naturelle Reflexionen über allerhand Ma-
terien, nach der Art, wie er bei sich selbst zu denken gewohnt ist, Reprint Hildesheim 1964,
119. - In der Verteidigungsschrift "Anmerkungen über die Nachricht von der Herrnhu-
tschen Bruderschaft" antwortet Zinzendorf auf den Vorwurf schwärmerischer Weiss-
sagpraktiken: "Ad p.143. Es sind, so lange Herrnhut stehet, nicht einer, geschweige 6.
Weissager da gewesen. Die Lästereien über unsere übrige Aemter sind einem solchen
Menschen wohl gemäß, und wir sind der Ritterschafft der Hinckenden nicht ungewohnt." (in:
Zinzendorf Ergänzungsbände zu den Hauptschriften, Bd. XI: Freywillige Nachlese/Kleine
Schriften, I.-VI. Sammlung, Reprint Hildesheim 1972, 765).

149 Vgl. M. Goebel: ZHTh 1855, 158-160.

150 Zit. bei Spangenberg: a.a.O., 636.

151 Zit. bei E. Beyreuther: Zinzendorf und die sich allhier besammen finden, 275.

152 Vgl. M. Goebel: ZHTh 1855, 327f.

153 Zit. bei Ludwig Carl Frhr. von Schrautenbach: Der Graf Zinzendorf und die Brüdergemeine
seiner Zeit (1782), hg. v. F.W. Kolbing, 2. Aufl. Leipzig 1851, 153; der ganze Brief, in: GE-
HEIMER BRIEF-WECHSEL, 22-24.

Zinzendorf in einem Brief u.a., daß er bereit wäre, ihm ein Ältestenamts in Herrnhut anzuvertrauen, "wenn Dich der Heiland aus Deiner Prophetengabe in seine Evangelistennatur versetzte, und Dir anstatt der hinreißenden Bewegung eine schmelzende Sänfte in Deine seligen Vorträge schenkte! Denn Deine Aussprachen sieht man mit Schrecken und liest sie mit inniger Salbung. Ich bitte Dich, Bruder, bete einmal wider die Bewegungen."¹⁵⁴ Rock stellt sich im Brief vom 1. Dez. etwas amüsiert über Zinzendorfs Verwunderung bezüglich der äußeren Erscheinung der Inspiration vor, daß bei Zinzendorf das ganze gräfliche Ansehen, seine Weisheit und sein Ritter-Habit in den Dreck fallen würde, wenn ihn ein guter Engel so schütteln würde.¹⁵⁵

Zinzendorf scheute zwar die Inspirationen Rocks bei dessen Besuch in Herrnhut 1732, aber er hinderte sie nicht; wohl um Rock nicht zu verstimmen.¹⁵⁶ - Die Inspirierten berichten, daß Zinzendorf die erste Aussprache Rocks mit Gebet beschlossen habe und daß die Gemeinde dieses Wort als Unterweisung von Gott erkannt und angenommen habe.¹⁵⁷ Inhaltlich wurden in den Inspirationen die Herrnhuter aufgefordert, "tiefer zu graben", ganz in den Geist zu kommen, weg vom äußeren Getriebe in die Stille und Einfalt des Geistes einzukehren und zur Ergebung zu gelangen. - Rock erlebte die Aussendung der ersten Missionare mit und hatte dabei eine Inspiration, in der er das Unternehmen mißbilligte. Die Gemeinde dagegen vertrat den Standpunkt, daß solche Inspirationen auf Grund der Salbung zu prüfen seien.

Im Lauf der Zeit verstärkten sich Zinzendorfs Bedenken. In späteren Briefen schrieb er an Rock, daß die Schrift entscheiden müsse, und nicht ein besonderer Geist. Er sei zwar bereit derartiges als Charisma gelten zu lassen, aber nicht als eine göttliche Immediatität.¹⁵⁸ Ab 1734 wurden die Inspirationen als solche zum Kernpunkt der Auseinandersetzungen. Die Spannungen und Gegensätze verschärften sich. Zinzendorf hatte in einem geheimen Brief an den Fruchtschreiber Neumann, einem später aus der Inspiriertengemeinde ausgeschlossenen Vertrauten Rocks, die Inspirationserscheinungen massiv in Frage gestellt und sich darin auch förmlich von Rock losgesagt. Zwar halte er Rock für ein Kind Gottes, aber dessen Inspirations-Amt und -Gabe seien ihm verdächtig. Er könne keine gemeinsame Sache mit ihm machen. Die Bewegungen kämen ihm "gar alt=testamentisch und sturmeisterisch" vor. Zinzendorf sorgte sich, "es könnten Daemonia hinter der Sache stecken, die den geliebten theuern Männern selbst unbekannt, aber durch Imagination und allerlei äusserliche Ursachen eingedrungen sein möchten."¹⁵⁹ Besonders die Ablehnung und Abschaffung der Sakramente bei den Inspirierten ließen Zinzendorf das ganze Inspirationswerk höchst fragwürdig werden. Rock war verbittert über Zinzendorfs Vorgehen hinter seinem Rücken. In einem längeren Brief vom 12. März 1734 stellte er Punkt für Punkt die Stichhaltigkeit der Gründe Zinzendorfs in Frage und ging zum Gegenan-

154 Zit. bei Schrautenbach: a.a.O., 154.

155 Vgl. GEHEIMER BRIEF-WECHSEL, 58-70.64.

156 GEHEIMER BRIEF-WECHSEL, 96-132.

157 A.a.O., 109f.

158 Vgl. O. Uttendorfer: Zinzendorf und die Mystik, 113.

159 M. Goebel: a.a.O., 330f; GEHEIMER BRIEF-WECHSEL, 147-150.

griff über. Ein beschwichtigend-erläuternder Antwortbrief Zinzendorfs konnte die Differenzen nicht mehr beheben. In diesem heißt es u.a.: "Daß ich gesagt, ihr köntet Daemonia haben, die euch theuern Männern GOTTes selbst unbekant wären, ist von dem Getöse deiner Inspiration, welche eine finstere Gestalt hat, hergekommen. Ich weiß, daß sich einst ein Mann GOTTes übel stelte; ein anderer ungeberdig; doch dächte ich, wir könten den Heiligen Geist von diesen beyden Gestaltungen weg lassen, der weder in Sturm=Winden, noch im Feuer, noch im Erdbeben drinne war. Daß, nach einem Majestätischen Brausen der zum Brausen und Toben geschaffenen Winds=Natur, der stille und sanfte Geist dazu gekommen, und sich aus seinen Lichts=Kräften und gewaltigen Bewegungen hervorgetan, kan ich fassen; daß aber der verborgene Mensch des Hertzens, der in einem sanften und stillen Geist köstlich vor GOTT ist, in die Wind=Wirbel gezogen, und daß ein Mann, dessen Händ=Aufheben vom Zorn entfernt seyn sollen, alle und jede, auch die gnädigste Friedens=Botschaften, mit den erschrecklichsten Convulsionen und Verstellungen des Leibes, und einer Verzerrung des Angesichts, welches JESUS den Seinen absolut verboten hat, ablegen solle und müsse, dazu bin ich still; dann ich kans nicht begreifen, und das Wort GOTTes fordert von mir diesen Gehorsam nicht..."¹⁶⁰ - "Daß ich mich zu deinen Feinden schlagen werde, Sorge nicht. Ich wil redlich an dir handeln, so lange wir leben; und wann ich auch mit dir nicht eins seyn könte, deine Arbeit nicht stören, deinen Segen nicht beneiden, weniger zu stören suchen. Ich habe auch dazu keinen Beruf; denn ich bin nur ein Glied unserer Gemeine, und auserdem gehe ich auf die Bekehrung der Heiden aus, die JESUM noch nicht kennen. Ich wolte, daß du mir deinen Geist nur mit der Schrift deutlich gemacht hättest. Denn physice mag ich ihn nicht erklärt haben. Daß ich es vor gute Engels=Kräfte halte und vor ein Genium habe ich oft gesagt. Ich habe nur gesorgt, ein Daemonium verstelle sich zuweilen in solche Lichts=Engel=kräftige Art, wie solches in der Schrift geweißaget und von euch selbst und andern entdeckt worden. Und daher sehe ich alle Schwängerung des Gemüts in gewissem General-Principio so ungern, weil sich ein solcher betrieglicher Geist hinter dergleichen Affecten verbergen kan."¹⁶¹

Den Verdacht des Dämonisiertseins konnten die Inspirierten nicht stehenlassen. So schrieb Heuß u.a.: "So lange wir alle, liebe Brüder, in Aufrichtigkeit, mit heiligem Erzittern, mit unserm GOTT sind, und uns in beständigem Mistrauen gegen uns selbst an ihn halten, so ist er viel zu fromm darzu daß er solte zulassen eine Scorpion für einen Fisch zu ergreifen... Nur wannen wir leichtsinnig, untreu, sicher und aus GOTT heraus gekehrt worden sind, so fallen wir, aus eigener Schuld, dem Betrug und Berückung des Satans auf ein= oder andere Wiese anheim... So bald wir aber kindlich wiederkehren, oder uns von der Liebes=Zucht zu uns selbst bringen lassen, so hilft der treue GOTT aber und wieder auf und zurecht. Wie solte es ihm dann möglich seyn, ein armes Gefäs, welches mit Erzittern, wider seinen eignen Willen, blos in seinem Gehorsam, thut, was es thut, welchem es allein um seinen Willen zu thun ist..., wie solte es dem Vater=Hertzen möglich seyn, dem so zarten Va-

160 GEHEIMER BRIEF-WECHSEL, 171f.

161 A.a.O., 173f.

ter=Hertzen, ein solches armes Gefäß einem Scorpions= oder Daemons-Geist zu übergeben..."¹⁶²

Der Bruch war nicht mehr aufzuhalten. Hatten Rocks prophetische Aussprachen in den Anfängen der Verbindung für Herrnhut wohlgelaundet, schlugen die Äußerungen nun um in ernste Warnungen und Klagen über den eingetretenen Abfall Herrnhuts, bis hin zu Gerichtsankündigungen.¹⁶³ Im Juli 1736 kam es noch einmal zu einer kurzen persönlichen Begegnung. Zinzendorf schrieb vier Wochen darauf einen - später widerrufenen - scharfen Absagebrief an Rock, in dem es u.a. heißt: "Ich will mit deiner Inspiration nichts zu tun haben; bete sie weg. So du aber fortfahren wirst Taufe und Abendmahl zu verwerfen, so bist du ein falscher Prophet."¹⁶⁴ Gegenüber Oetinger äußerte er sich in Halle etwa zur gleichen Zeit dahingehend, daß er auf Grund des Augenscheins sicher sei, daß Rocks Inspirationen nicht von Gott seien.¹⁶⁵

Im Dezember schrieb Zinzendorf seinen letzten Brief an Rock, in dem er ihn seiner Liebe und Wertschätzung versicherte, aber die ganze Inspirationspraxis als gefährliche Fehlentwicklung ablehnte. Im Gegenzug machten die Inspirierten die bis dahin verborgenen Kontakte des Grafen bekannt und veröffentlichten den "Geheimen Briefwechsel" mit ihnen. - Diese Dokumentensammlung erregte ungeheures Aufsehen und kompromittierte Zinzendorf, machte sie doch u.a. auch sein schwankendes, unklares und widersprüchliches Verhalten offenbar. In der Folge mußte er sich gegen massive Vorwürfe wegen dieser Verbindungen mit den Inspirierten und anderen Separatisten verteidigen. Deshalb legte er 1740 die inneren Beweggründe seiner Bemühungen um die Außenseiter dar und beschrieb dabei auch die Entwicklung seines Verhältnisses zu Rock und zu dessen Inspirationen: Mit Rock als Person sei er auch jetzt noch nicht fertig, er habe ihn früher sehr verehrt, halte ihn nach wie vor für einen großen Mann und wolle ihm die subjektive Redlichkeit nicht absprechen. Was die Inspirationen angehe, seien die Begleiterscheinungen zwar erschreckend gewesen, aber er habe ihnen in der Anfangszeit nicht alle Realität (Echtheit) absprechen können. Erst im Nachhinein sei ihm der Irrtum deutlich geworden. Er trage Leid um Rock und denke mit Betrübnis an die ernste Gefahr der Verführung auch der Gläubigen.¹⁶⁶

Im Lauf der Entwicklung schlossen sich viele Inspirierte in der Wetterau den Herrnhutern an. Rocks Basis wurde immer schmaler. Die herrnhutischen Niederlassungen Herrnhag und Marienborn blühten für zehn Jahre auf, ehe sie nach dem Ausweisungsbefehl im Jahr 1750 von der Gemeinde wieder geräumt wurden.

4. Nur kurz und fragmentarisch kann zum Schluß noch auf die *Frage des Charismatischen und Außerordentlichen* in Herrnhut eingegangen werden.

162 A. a. O., 180f.

163 Vgl. M. Goebel: a. a. O., 328f.332.

164 A. a. O., 333.

165 Ebd.

166 Vgl. Hahn/Reichel (Hg.): a. a. O., 431f.

Herrnhut hat am stärksten das, was man heute "gabenorientierten Gemeindebau" nennt. Hier haben die anderen Zweige des Pietismus Wesentliches zu lernen. Die Frage außerordentlicher Phänomene spielte keine hervorgehobene Rolle. Die Einrichtung der neuen Gestalt einer geistlichen Ordnung wurde als Fortsetzung bzw. als Ersatz für die apostolische Unmittelbarkeit angesehen. Den biblischen Hintergrund der Herrnhuter Ämterordnung bildete stärker der Abschnitt Röm 12,7-8 als 1Kor 12-14. - Nach dem Bericht Oetingers hat man in Herrnhut auch ein unmittelbar von Gott geordnetes Amt der Wundertäter gekannt.¹⁶⁷ Zinzendorf hat wunderhafte Erlebnisse gehabt und auffallende Gebetserhörungen erlebt. Ebenso wußte er aber bei sich und anderen auch um Enttäuschungen in Glaubenssachen. Von daher verhielt er sich im Blick auf den *Wunderglauben* sorgsam und blieb in einer großen Nüchternheit und Freiheit: "Der Wunderglaube ist eine partikuläre Gabe und wird nur dazu gebraucht, manchmal ein wenig durchzuschneiden. Wenn man kann über eine Brücke gehen, so muß man nicht über einen Steg gehen; wenn man sich aber nicht anders helfen kann, so muß man im Namen des Heilands auch können in der Nacht, anstatt über einen Steg zu gehen, über eine Mauer gehen... Dergleichen Sachen muß man nicht machen, wenn man den ordentlichen Weg mit Überlegung gehen kann, aber man muß es manchmal tun. Um anderer Leute willen, die erschrecken und zurückgehen, wenn sie einen im Wunderglauben handeln sehen, und um eine Egalität mit seinen Geschwistern zu halten, müssen diejenigen, die was davon haben, zurückhalten... Zuviel Wundertäter müssen nicht in einer Gemeinde sein, die müssen aber auch Kredit haben, daß, wenn's nötig ist, (sie) mit der Gabe ausgerüstet werden."¹⁶⁸

In großer Natürlichkeit erwartete man in der Brüdergemeinde auch in Krankheitssituationen Hilfe von Gott. Auf die Frage "ob die Herrnhuter durch Gebet Kranke heilen könnten" antwortete Gersdorf, ein bekanntes Mitglied der Brüdergemeinde, bei einem Besuch in der Schweiz: Man müsse für jeden einzelnen Fall vollständig überzeugt sein, daß es Gottes Wille sei. "Wir raten die Gebetsheilung niemand an, noch stellen wir einen allgemeinen Grundsatz auf, und wenn auch, was man nicht leugnen kann, mehr als ein frappanter Fall von Heilung vorgekommen ist, so reden wir auch nicht davon."¹⁶⁹ Wie selbstverständlich erwähnt Zinzendorf, daß er von ständiger Seekrankheit frei wurde, die ihn in seinem missionarischen Wirken hinderte, nachdem er mit dem Heiland darüber gesprochen hatte.¹⁷⁰ - Unter *Prophetie* und *Weissagung* verstand man in Herrnhut die glaubenweckende herzandringende Rede. - Am stärksten rechnete man beim Losgebrauch mit einem unmittelbaren Eingreifen und Reden Gottes. Man war fest davon überzeugt, daß der erhöhte Christus sich mitteilend und eindeutige Hinweise gibt, was zu tun sei. Durch das Los sah man sich "außerordentlich (d.h. unmittelbar göttlich) assistiert" und in schwierigen Fragen vor Fehlentscheidungen bewahrt.

167 Vgl. E. Zsindely: a.a.O., 101.

168 Zit. bei O. Uttendörfer: Zinzendorfs religiöse Grundgedanken, 89.

169 Zit. bei E. Zsindely: a.a.O., 101.

170 Ebd.

Ein Vergleich der Stellungnahmen der Vertreter des Pietismus zeigt, daß sie, bei aller Unterschiedlichkeit des Ansatzes und der Ausprägung ihrer Frömmigkeit im Blick auf enthusiastische Erscheinungen und Bewegungen im Kern ganz ähnlich argumentieren und auch im Vollzug schließlich zu demselben Ergebnis kommen.

Heil, Heilung, Heiligung | Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung (1875-1909)¹

1. Einleitung, Definition und Forschungslage

1.1. Einleitung

Unter Evangelikalen² ist in den letzten Jahren häufig von einer notwendigen und kommenden "Erweckung" die Rede. Man sehnt sich nach einem Aufbruch der Christenheit und einer vertieften Hingabe an Jesus Christus. Die Auswirkungen eines verweltlichten Christenlebens sind spürbar geworden, ebenso die Ineffektivität des geistlichen Dienstes. Die hohe Zahl der Kirchenaustritte beschäftigt viele ernste Christen. Als Alternative fordert man ein hingeegebenes und kompromißloses Christenleben, das auch nach außen hin anziehend und überzeugend wirkt und sich nicht mit dem Zeitgeist verbindet.

Neben diesem wohl berechtigten Wunsch nach einem notwendigen neuen Aufbruch gibt es jedoch auch problematische Tendenzen zu beobachten: innerhalb der charismatischen Frömmigkeit prophezeien selbsternannte Visionäre seit Jahren das sichere Kommen eines neuen "Spätregens" für Deutschland, gepaart mit einem Aufbruch von Zeichen und Wundern. Dabei beruft man sich gerne auf Gottes Handeln in der Kirchengeschichte und meint, durch eine offene Erwartungshaltung den kommenden Aufbruch herbeiführen zu können. Kann man sich hier jedoch berechtigterweise auf das Handeln Gottes in der Geschichte berufen?

Einer der letzten erwecklichen Aufbrüche³ in Deutschland war die sogenannte Heiligungsbewegung, die seit 1875 von England kommend breite Kreise des Neupietismus und der Freikirchen belebte. Wir werden im Folgenden sehen, daß diese Bewegung im angesprochenen Zeitraum weite Teile der protestantischen

1 Antrittsvorlesung an der Freien Theologischen Akademie e.V. am 1. Juni 1995, für die Drucklegung überarbeitet.

2 Unter dem Begriff "evangelikal" verstehe ich protestantische Christen aus Kirchen, Gemeinschaften und Freikirchen, die auf eine persönliche Bekehrung besonders Gewicht legen. Zudem zeichnet sich der neuere Evangelikalismus, der viele Impulse aus der pietistischen und angloamerikanischen Erweckungsbewegung aufgenommen hat, durch eine starke Bindung an die Bibel aus, die als vertrauenswürdiges Wort Gottes verstanden wird. Vgl. zum deutschen Evangelikalismus: Friedhelm Jung, Die deutsche Evangelikale Bewegung - Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 461, Frankfurt: Peter Lang, 1992.

3 Unter dem Begriff "Erweckung" wird ein Aufbruch innerhalb der Christenheit verstanden, der zur verstärkten Evangelisation und Heiligung antreibt und zu einem zahlenmäßigen und geistlichen Wachstum der christlichen Gemeinde führt. Vgl. Ulrich Gäbler, "Auferstehungszeit": Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München: C.H. Beck, 1991, S. 161-186.

Christenheit erfaßte. Im Verbund mit bekannten Evangelisten und Predigern wie Finney, Moody, Torrey und Schrenk wurden weltweit Tausende von der neuen Aufbruchsstimmung erfaßt. Die deutsche Gemeinschaftsbewegung fand in dieser Heiligungsbewegung sogar eine ihrer Hauptwurzeln. Bis heute führen die größten protestantischen Missionsgesellschaften ihre Anfänge auf die Heiligungsbewegung zurück. Grund genug, sich mit diesem erwecklichen Aufbruch zu beschäftigen.

1.2 Definition

Die Heiligungsbewegung⁴ war ein erwecklich-überkonfessioneller Glaubensaufbruch, der Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts die Lehre einer vollkommenen Heiligung des Gläubigen vertrat. Der wiedergeborene Christ könne durch ein Leben der Heiligung eine höhere Stufe des Christseins erreichen, eben eine "völlige Heiligung". Christus sei nicht nur um unserer Rechtfertigung willen auf die Welt gekommen, sondern auch für unsere Heiligung. Unübersehbar sei jedoch der desolote Zustand des Heiligungslebens der Gläubigen. Um das Ziel der vollkommenen Heiligung zu erreichen, sei eine bewußte einmalige Hingabe an Gott, intensives Gebetsleben und ein sich Hineinversenken in Christus nötig. Die Zusagen der Heiligen Schrift versprächen dem Gläubigen nicht nur Vergebung der Sünden, sondern auch Freiheit vom Zwang, sündigen zu müssen.⁵ Das Christenleben dürfe nicht von dauernden Niederlagen geprägt sein, sondern könne ein Siegesleben in Christo werden. Um das Ziel der höheren Heiligung zu erreichen, bedürfe es einer besondern Geistestaufe.

Die Heiligungsbewegung war also zunächst eine Aufbruchsbewegung innerhalb des erwecklichen Protestantismus. Sie begann in Amerika, setzte sich ab den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts auch in England fest, und wurde von dort nach Deutschland getragen. Überall fiel sie auf fruchtbaren und vorbereiteten Boden. Die zunehmende Säkularisierung der Gesellschaft und der Rückgang der Kirchenbesuche verstärkten den Drang nach einer Wende. Hinzu kam eine latente Unzufriedenheit mit den Kirchenleitungen. In diese Notsituation des Protestantismus trat eine Bewegung, deren Dynamik und Stoßkraft weite Teile der erwecklichen Christenheit geprägt hat.

4 Im amerikanischen Sprachraum nennt man sie auch "Victorious Christian Life" oder "Keswick-Movement".

5 Zum Perfektionismus allgemein vgl. R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology: An Historical Study of the Christian Ideal for the Present Life*, London: Humphrey Milford, 1934; *Reaching Beyond: Chapters in the History of Perfectionism*, Hg. Stanley M. Burgess, Peabody: Hendrickson, 1986.

1.3 Forschungslage

In den klassischen Gesamtdarstellungen zur Kirchengeschichte wird die Heiligungsbewegung leider vollständig ausgeblendet. Weder Krumwiede noch Heussi, Schmidt oder Aland haben auch nur einen Satz darüber aufgenommen.⁶ Gleiches gilt für die Ökumenische Kirchengeschichte von Kottje und Möller.⁷ Diese Tatsache muß verwundern, denn die Heiligungsbewegung war spätestens ab 1875 in Deutschland und weltweit eine vielbeachtete und einflußreiche Geistesströmung, mit der sich auch die akademischen Theologen auseinandersetzen mußten.

Keinerlei Hinweise enthalten auch die neueren theologischen Lexika. In dem keineswegs unhistorischen Artikel "Heiligung" der Theologischen Realenzyklopädie wird zwar viel über Schleiermachers und Barths Heiligungsverständnis, nichts jedoch über die internationale Heiligungsbewegung gesagt.⁸ Zwar findet sich ein Querverweis zum Artikel über die Gemeinschaftsbewegung, aber die Hinweise an dieser Stelle können ebenfalls nicht befriedigen.⁹ Dabei hatte kein geringerer als Hermann Cremer in seinem Artikel in der *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 1899 appelliert: "Neuerdings hat sich namentlich durch Anregungen von England und Amerika aus eine Lehre von der Heiligung verbreitet, welche zwar nicht wissenschaftlich vertreten wird, aber durch ihre Verbreitung und die Kraft ihres Auftretens die Wissenschaft nötigt, mit ihr zu rechnen."¹⁰ Auch die dritte Auflage der *Religion in Geschichte und Gegenwart* wußte noch um die Stoßkraft der Heiligungsbewegung: ein Vertreter der Gemeinschaftsbewegung, Hans Brandenburg, schrieb den entsprechenden Artikel, verlagerte jedoch den Schwerpunkt der Heiligungsbewegung zu einseitig

- 6 Hans-Walter Krumwiede, *Geschichte des Christentums III: Neuzeit*: 17. bis 20. Jahrhundert, 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 1987 (1977); Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 18. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991 (1907); Kurt Dietrich Schmidt, *Grundriß der Kirchengeschichte*, 9. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990 (1960); Kurt Aland, *Geschichte der Christenheit*. Bd. II: Von der Reformation bis in die Gegenwart, 2. Aufl. Gütersloh: Mohn, 1991 (1982).
- 7 Stylianos Harkianakis u.a., *Ökumenische Kirchengeschichte Band III: Neuzeit*, Hg. Raymund Kottje/ Bernd Moeller, 4. Aufl. Mainz/ München: Matthias-Grünewald/ Kaiser, 1989 (1979).
- 8 John Riches, "Heiligung," *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. G. Müller, Bd. 14, Berlin: de Gruyter, 1985, S. 718-737.
- 9 Joachim Cochlovius, "Gemeinschaftsbewegung," *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. G. Krause/ G. Müller, Bd. 12, Berlin: de Gruyter, 1984, S. 355-368. Über die Heiligungsbewegung als Wurzel der Gemeinschaftsbewegung unterrichtet Cochlovius überblicksartig auf S. 358-359. Zu knapp sind für diesen Punkt auch die Artikel von Jörg Ohlemacher, "Heiligungsbewegung," *Evangelisches Kirchenlexikon*, Bd. 2, 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, Sp. 456-457; ders., "Gemeinschaftsbewegung," *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 2, Wuppertal: Brockhaus, 1993, S. 727-730.
- 10 Cremer, "Heiligung," *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Hg. Albert Hauck, Bd. 7, 3. Aufl. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899, S. 573-578, Zitat S. 576.

in die Frühzeit der Gemeinschaftsbewegung. Die Freikirchen blieben unberücksichtigt.¹¹

Zwischen 1875 und 1920 waren dagegen schon eine Fülle von Monographien zum Thema erschienen. An erster Stelle ist Paul Fleisch zu nennen, der Historiograph der Gemeinschaftsbewegung, dessen umfangreich angelegtes Sammelwerk zur Geschichte der Heiligungsbewegung jedoch Fragment blieb. Sein Buch *Zur Geschichte der Heiligungsbewegung* aus dem Jahre 1910 ist zwar bis heute wertvoll, er kommt aber nur auf die angloamerikanischen Vorläufer zu sprechen.¹² Weiter sind zu nennen: Die Studie des Schweizer Theologieprofessors Wilhelm Hadorn aus dem Jahre 1902.¹³ Dann verschiedene Augenzeugenberichte über die Besuche bekannter Heiligungsprediger in Deutschland, auf die wir noch zu sprechen kommen. Weitere Untersuchungen sind zu nennen: Paul Gennrich, *Wiedergeburt und Heiligung*¹⁴, Fr. Winkler, *Robert Pearsall Smith und der Perfektionismus*¹⁵, Ludwig Ihmels, "Zur Lehre von der Heiligung bei Theodor Jellinghaus"¹⁶, Ernst Heinatsch, *Die Krisis des Heiligungsbegriffes in der Gemeinschaftsbewegung der Gegenwart*¹⁷, Alfred Roth, *Quellen aus dem Heiligtum: Die Oxforder Bewegung*¹⁸, usw.¹⁹

- 11 H. Brandenburg, "Heiligungsbewegung," *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 3, 3. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1959, Sp. 182. Der Artikel fußt stark auf Paul Fleisch, "Heiligungsbewegung," *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, 2. Aufl. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1928, Sp. 1751-1752. Hier schrieb er auch Personenartikel über Smith, Mahan, Finney u.a.
- 12 Paul Fleisch, *Zur Geschichte der Heiligungsbewegung*. Erstes Heft: Die Heiligungsbewegung von Wesley bis Boardman, Leipzig: Wallmann, 1910. Der zweite Band liegt nur als handschriftlicher Entwurf vor. Vgl. auch Paul Fleisch, "Die Heiligungslehre der Oxforder Bewegung," *Neue kirchliche Zeitschrift*, 35(1924), S. 49-87; ders., "Die Entstehung der deutschen Heiligungsbewegung vor 50 Jahren," *Neue kirchliche Zeitschrift*, 38(1927), S. 663-702.
- 13 W. Hadorn, *Die Heiligung mit besonderer Berücksichtigung der Heiligungsbewegung und ihrer Geschichte bis in die Gegenwart*, 2. Aufl. Neukirchen: Erziehungsverein, o.J. ca. 1914 (1902).
- 14 P. Gennrich, *Wiedergeburt und Heiligung mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens: Eine dogmatische Beleuchtung der modernen Gemeinschaftsbewegung in ihrer neuesten Entwicklung*, Leipzig: A. Deichert (G. Böhme), 1908.
- 15 Fr. Winkler, *Robert Pearsall Smith und der Perfektionismus*, *Biblische Zeit- und Streitfragen*, Bd. IX, 12, Berlin-Lichterfelde: Edwin Runge, 1915.
- 16 L. Ihmels, "Zur Lehre von der Heiligung bei Theodor Jellinghaus," *Neue kirchliche Zeitschrift*, 27(Heft 2, 1916), S. 89-128.
- 17 Ernst Heinatsch, *Die Krisis des Heiligungsbegriffes in der Gemeinschaftsbewegung der Gegenwart (Theodor Jellinghaus): Eine biblisch-dogmatische Studie*, Neumünster: G. Iloff, o.J. (ca. 1913).
- 18 Alfred Roth, *Quellen aus dem Heiligtum: Die Oxforder Bewegung im Lichte der Geschichte von fünfzig Jahren*, Neumünster: Iloff, o.J. (1924).
- 19 Vgl. noch Friedrich Reiff/ Joh. Hesse, *Die Oxforder Bewegung und ihre Bedeutung für unsere Zeit*, Basel: Bahnmaier (C. Detloff), 1875. Es handelt sich dabei um Nachdruck eines Referates auf einer Konferenz in Stuttgart vom 25. August 1875; C. Berndt, Pearsall Smith und sein Auftreten in Europa: Eine geschichtliche Beleuchtung der sogenannten Oxforder

Man beachte zudem, daß die wichtigsten Quellenschriften der angloamerikanischen Heiligungsprediger frühzeitig in deutscher Sprache vorlagen und oftmals in Massenaufgaben verbreitet wurden. Ich denke an die Werke von Charles Finney²⁰, Robert Pearsall Smith²¹, Hannah W. Smith²², Fredrik Brotherton Meyer²³, Reuben Archer Torrey²⁴ oder auch Andrew Murray²⁵, deren Wirkungsgeschichte bis heute noch nicht bearbeitet wurde.

- Bewegung, Wolgast: Hugo Reinecke, 1876; W. Baur, R. Pearsall Smith in Berlin, 1875; J. Chr. Riggensbach, *Die Heiligung: Was lehrt davon der Heidelberger Katechismus?* Basel: 1875; Birkenstaedt, *Der biblische Kern in der modernen Heiligungsbewegung*, Flensburg, 1901; Kuhn, *Über die christliche Vollkommenheit* (Badener Konferenz), Basel: 1902; W. Lütgert, *Sündlosigkeit und Vollkommenheit*, Gütersloh: Bertelsmann, 1897; E. Cremer, *Über die christliche Vollkommenheit*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899; ders., *Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo: Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1915.
- 20 Charles G. Finney, *Über geistliche Erweckungen: Aus seinen Reden*, Basel: Spittler, 1885; ders., *Das Gebet des Gerechten als Mittel zur Förderung einer Erweckung*, Hg. J. Vetter, Gotha: Ott, 1902; ders., *Lebenserinnerungen*, Düsseldorf: Schaffnit, 1902 (2. Aufl. 1921; 3. Aufl. 1927); ders., *XXII Reden über religiöse Erweckungen*, 2 Bde., Düsseldorf: Schaffnit, 1903.
- 21 Robert Pearsall Smith, *Wandelst Du in der Heiligung?* Basel: Spittler, 1874; ders., *Der Wandel im Licht: Worte der Belehrung für Solche, die da leben im Glauben d. Sohnes Gottes*, Basel: Spittler, 1875; ders., *Die Heiligung durch den Glauben dargestellt nach den Aussprüchen der hl. Schrift und beleuchtet durch Mittheilungen persönlicher Lebenserfahrungen*, 4. Aufl. Basel: Spittler, o.J. (1875); ders., *Richtet nicht: Ein Wort an Christen*, Basel: Spittler, 1875; ders., *Der besiegte Soldat: Eine Erzählung*, Basel: Spittler, 1876.
- 22 Hannah Whitall Smith, *Frank: ein glückliches Leben*, Basel: Spittler, 1874 (2. Aufl. 1875); dies., *Heiligung wie sie die Schrift lehrt*, Basel: Spittler, 1875 (die Übersetzung besorgte Anna von Niebuhr); dies., *Durch die Wüste nach Canaan: Ein Wort an Christen*, Basel: Spittler, 1875; dies., *Erziehte Mütter*, Basel: Kober, 1907; dies., *Der Gott alles Trostes*, Basel: Kober, 1907; dies., *Die Selbstlosigkeit Gottes*, Basel: Kober, 1910.
- 23 Hier seien nur einige deutsche Werke von F.B. Meyer genannt: *Abraham, oder: Der Gehorsam des Glaubens*, Berlin: Ev. Buch- und Tractat-Gesellschaft, 2. Aufl. 1898 (1890); *Die Freude im Herrn: Eine erbauliche Auslegung des Philipper-Briefes*, Chemnitz: Koezle, o.J.; *Jeremia, ein Priester und Prophet*, Cassel: Oncken, 1901; *Paulus, ein Knecht Jesu Christi*, Hamburg: Oncken, 1898; *Das Erfüllwerden mit dem Heiligen Geist*, Berlin: Deutsche Ev. Buch- u. Tractatgesellschaft, 1901; *Der Prophet Samuel*, Berlin: Ev. Buch- und Tractat-Gesellschaft, 1905; *Der Weg in das Allerheiligste: Erläuterungen der Epistel an die Ebräer*, Berlin: Ev. Buch- und Tractat-Gesellschaft, o.J.; *Das Licht und das Leben der Menschen: Betrachtungen über Joh. 1-12*, Gütersloh: Bertelsmann, 1899; *Warum sollte ich mich taufen lassen?* Cassel: Oncken, o.J. (ca. 1905). Meyer war Baptist, weshalb manche Bücher von ihm im Oncken-Verlag erschienen. Einige seiner Werke werden bis heute aufgelegt. Zu seiner Biographie vgl. W.Y. Fullerton, F.B. Meyer: *A Biography*, London: Marshall, Morgan & Scott, o.J.
- 24 Eine Auswahl seiner vielen in Deutsch erschienenen Bücher: *Völlige Erlösung: 11 Evangelisations-Ansprachen*, Wandsbek: Bethel, 1907; *Die Fülle der Kraft, wie wir sie im Christenleben und Christenwirken erlangen*, Chemnitz: Koezle, 1908; *Gefäße, dem Hausherrn bräuchlich: Wer Seelen gewinnt, ist weise. Drei Aussprachen*, Wandsbek: Bethel, 1907; *Geisteskraft und Geistesfülle*, Wandsbeck, Bethel, 1906; *Hilfe auf dem Wege: Die besten*

Ab ca. 1920 bis in die Gegenwart hinein wurde das Thema Heiligungsbewegung in Deutschland gar nicht mehr monographisch behandelt. Die Gründe für das Desinteresse der deutschen theologischen Forschung an der Heiligungsbewegung sind sicher vielfältiger Natur. Der Siegeszug der dialektischen und liberalen Theologie an den deutschen Fakultäten scheint nur ein Grund zu sein. Die politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen ab dem ersten Weltkrieg waren zudem für eine Erforschung dieser Frömmigkeitsbewegung nicht günstig. Innerhalb der direkt betroffenen Gemeinschaftskreise und Freikirchen gab es zu wenig qualifizierte Theologen, die diese Arbeit hätten in Angriff nehmen können. Außerdem waren die Anhänger der Heiligungsbewegung selbst nicht interessiert an der eigenen Geschichte, denn man wollte Gott und sein Werk in der Gegenwart in den Vordergrund stellen, nicht die eigenen Leistungen. Entscheidend für das Schweigen der Gemeinschaftsmänner war wohl auch die Krise um die Pfingstbewegung. Nach 1909 verschwieg man angesichts der Exzesse von Kassel und Großalmerode die eigenen Heiligungswurzeln. Man sah das Anliegen einer tieferen Heiligung durch die aufkommende Pfingstbewegung korrumpiert und verraten. Charakteristisch hierfür steht der Widerruf von Theodor Jellinghaus, der als führender Heiligungstheologe 1911 seine eigene Heiligungstheologie - den sogenannten Heilismus - vollständig verwarf.²⁶

Das Desinteresse der Forschung dauerte bis in die 80er Jahre. Unbeachtet blieb eine Dissertation von Erich Mauerhofer aus dem Jahre 1980, der als Evangelikaler die Linie von Jellinghaus fortsetzen wollte.²⁷ Er lehnte zwar jeden Perfektionismus ab, sprach aber von der Möglichkeit des "posse non peccare". Erst die Dissertation von Jörg Ohlemacher über die Frühzeit der Deutschen Gemein-

Bibeltexte für persönliche Seelsorge zum praktischen Gebrauch, 2. Aufl. Chemnitz: Koezle, 1907; Kindlein, bleibet in Ihm: Worte an junge Christen, Wandsbek: Bethel, o.J.; Die Pfingstgabe: Wie wird sie mein? Wie bleibt sie mein? Wandsbek: Bethel, o.J.; Schwierigkeiten und angebliche Irrtümer und Widersprüche der Bibel, Wandsbek: Bethel, 1908; Die Taufe mit dem heiligen Geist, Barmen: Emil Müller, 1904 (3. Aufl. 1905); Wie erlangen wir die Fülle der Kraft im Christenleben und Christenwirken? Mülheim: Ev. Vereinshaus, 1906; Wie werde ich ein ganzer Christ? 3. Aufl. Wandsbek: Bethel, 1910.

- 25 Aus den vielen deutschen Werken von Andrew Murray seien nur wenige genannt: Heilig in Christo: Gedanken über den Beruf der Kinder Gottes, heilig zu sein, wie Er heilig ist, Kassel: Ernst Röttger, 2. Aufl. 1894 (1889); Das Geheimnis des Lebens in Christus, Basel: Brunnen, ND 1960; Jesus selbst, 10. Aufl. Hamburg: Bethel, 1947 (1893); Das Amt der Fürbitte: Eine Aufforderung zu Gebet und Fürbitte, Zürich: S. Hengartner, o.J. (1898); Nach Jesu Bild: Betrachtungen über das selige Leben der Umgestaltung in das Ebenbild des Sohnes Gottes, 8. Aufl. Marburg: Edel, 1975; Nicht mein Wille! Kassel: Ernst Röttger, o.J. (engl. 1896); Familienleben in Christo, Kassel: Ernst Röttger, 1891 (mit einem Vorwort von Elias Schrenk).
- 26 Th. Jellinghaus, Erklärung über meine Lehrrirungen, Lichtenrade: Prack, o.J. (1912). Der Widerruf war schon 1911 im CVJM in Berlin abgegeben und besprochen worden. Vgl. die Reaktion auf den Widerruf von Ernst Buddeberg, "Die Heiligung durch den Glauben," Licht und Leben, (Nr. 9-21, 1912).
- 27 Erich Mauerhofer, Der Kampf zwischen Fleisch und Geist bei Paulus, 2. Aufl. Frutigen: Trachsel, 1981 (1980).

schaftsbewegung, die unter dem Titel *Das Reich Gottes in Deutschland bauen* 1986 erschien, mahnte wieder eine Aufarbeitung der Heiligungsbewegung an.²⁸ Ohlemacher selbst wollte nur erste Hinweise geben, indem er die Theologie von Jellinghaus untersuchte. Auch er mußte konstatieren: "Dabei ist der Nachteil, daß auf keine ausreichende Darstellung der Heiligungsbewegung zurückgegriffen werden kann."²⁹

Das Dunkel der Forschung scheint sich in den letzten Jahren jedoch nach und nach zu lichten. Neue Untersuchungen von Michel Weyer für die Heiligungsbewegung im Methodismus³⁰ und neuerdings von August Jung über Heiligungsbewegung in den Freien evangelischen Gemeinden³¹ eröffnen neue Horizonte. Beide Arbeiten beweisen, welche Stoßkraft die Heiligungsbewegung auch in den Freikirchen hatte. Ebenfalls wichtig wurden die Dissertationen von Klaus Fiedler, *Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*³², in der er mehrfach auf die Bedeutung der Heiligungsbewegung für die evangelikale Missiologie zu sprechen kommt, und Andreas Franz mit seiner Studie über *Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*.³³

Anders sieht dagegen der Forschungsstand in Amerika aus. Es nimmt kaum Wunder, daß die amerikanische Forschung uns um Längen voraus ist. Seit den 70er Jahren brauchte man dort schon ganze Bibliographien, um die Literatur zur Heiligungsbewegung überblicken zu können. Charles Edwin Jones nennt 7.338 Primär- und Sekundärquellen zum Thema.³⁴ Auf dem amerikanischen Kontinent

28 Jörg Ohlemacher, *Das Reich Gottes in Deutschland bauen: Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 23, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

29 Ohlemacher, ebd., S. 163. Beachtenswert für die Geschichte der Heiligungsbewegung ist die Dissertation von Lucida Schmieder, *Geisttaufe: Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte*, Paderborner Theologische Studien, Bd. 13, Paderborn: Schöningh, 1982.

30 Michel Weyer, *Heiligungsbewegung und Methodismus im deutschen Sprachraum: Einführung in ein Kapitel methodistischer Frömmigkeitsgeschichte und kleine Chronik einer Bewegung des 19. Jahrhunderts*, Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Bd. 40, Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1991. Weyer bringt viele bisher unbekannt Einzelheiten aus dem Bereich "Methodismus und Heiligungsbewegung".

31 August Jung, *Vom Kampf der Väter: Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert*, Dokumente aus Freien Evangelischen Gemeinden und kirchlichen wie freikirchlichen Gemeinschaften, Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 5.1, Witten: Bundes-Verlag, 1995. Jung bezieht sich auf neuere Aktenfunde aus dem Bereich der Freien evangelischen Gemeinden. Für diesen Aufsatz habe ich einige seiner Ergebnisse dankbar benutzt.

32 Gießen: Brunnen, 1992.

33 Andreas Franz, *Mission ohne Grenzen: Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*, Gießen: Brunnen, 1993.

34 *A Guide to the Study of the Holiness Movement*, ATLA Bibliography Series, No. 1, Metuchen: Scarecrow, 1974. Vgl. auch Donald W. Dayton, *The American Holiness Movement: A Bibliographic Introduction*, Wilmore: B.L. Fisher Library, 1971; ders., "Recent Research on the Holiness Revival: A Bibliographical Overview," *Evangelical Studies Bulletin*, 7(No. 1, 1990), 6-9.

hat man längst erkannt, welche große Bedeutung und Einfluß diese Erweckungsbewegung hatte.³⁵ Symptomatisch für das deutsche Desinteresse ist auch die Tatsache, daß mittlerweile die größte Zahl von Quellenschriften aus dem Bereich der deutschsprachigen Heiligungsbewegung in amerikanischen Archiven schlummert.³⁶

2. Zur Geschichte der angloamerikanischen Heiligungsbewegung

Die Geschichte der angloamerikanischen Heiligungsbewegung, die als Wegbereiter der deutschen gelten kann, sei hier nur skizziert.³⁷

Unter Bezugnahme auf die Schrift von John Wesley "Plain Account of Christian Perfection" aus dem Jahre 1765 kam es in Amerika Anfang der 30er und 40er Jahre des 19. Jahrhunderts zu einem Aufbruch in der Heiligungsfrage. Wesley hatte die Rechtfertigung von der Heiligung getrennt und letztere als eine zweite Stufe des Christseins bezeichnet.³⁸ Ein Zentrum der neuen Heiligungsbewegung wurde ab 1835 das Oberlin College unter den Professoren Charles Finney³⁹ und Asa Mahan⁴⁰. Man hatte sich dort nach und nach von den calvinistischen Traditionen gelöst und methodistische Heiligungslehren und -erfahrungen übernom-

35 Vgl. auch den umfangreichen Nachdruck von 48 Quellenschriften der Heiligungsbewegung in der Serie "The Higher Christian Life": Sources for the Study of the Holiness, Pentecostal, and Keswick Movements, Hg. Donald W. Dayton, 48 Bde., New York: Garland, 1985.

36 Eine hervorragende Sammlung findet sich z.B. in der Bibliothek des Asbury Theological Seminars in Wilmore, Kentucky.

37 Das Standardwerk über die amerikanische Heiligungsbewegung ist Melvin Easterday Dieter, *The Holiness Revival Of The Nineteenth Century*, Studies in Evangelicalism, No. 1, Metuchen: Scarecrow Press, 1980.

38 Zu Wesleys Heiligungsverständnis vgl.: D. Lerch, *Heil und Heiligung bei John Wesley*, Zürich: EVZ, 1941; H. Lindström, *Wesley und die Heiligung*, Beiträge zur Geschichte der Evangelisch methodistischen Kirche, Bd. 13, 2. Aufl. Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1983; Walter Klaiber/ Manfred Marquardt, *Heiligung aus biblischer und evangelisch-methodistischer Sicht*, Beiträge zur Geschichte der Evangelisch methodistischen Kirche, Bd. 27, Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1987.

39 Charles G. Finney, *Views of Sanctification*, Oberlin: James Steele, 1840; ders., *Finney's Systematic Theology*, Hg. J.H. Fairchild, Minneapolis: Bethany, 1976, S. 338-416. Die wohl beste Biographie über Finney, wenn auch für theologische Fragestellungen wenig ergiebig, ist Keith J. Hardman, *Charles Grandison Finney 1792-1875: Revivalist and Reformer*, Grand Rapids: Baker, 1990 (1987). Vgl. außerdem Ulrich Gäbler, *Vernunft, Moral, Bekehrung: Die Erweckungspredigt von Charles Grandison Finney in Nordamerika 1824-1832*, Kampen: Kok, 1980; Charles Finney, *An Autobiographie*, Old Tappan: Revell, 1908 (1876).

40 Asa Mahan, *The Scripture Doctrine of Christian Perfection*, Boston: D.S. King, 1839; ders., *Out of Darkness into Light*, London: Wesleyan Conference, 1877. Die beste Biographie ist: Edward H. Madden/ James E. Hamilton, *Freedom and Grace: The Life of Asa Mahan*, Metuchen: Scarecrow Press, 1982.

men. Besonders Finney predigte ab 1836 ein "Higher Christian Life" und die Befreiung von aller Sündenmacht.⁴¹

Eine zweite Heiligungsgruppe brach zur gleichen Zeit im amerikanischen Methodismus auf. Phoebe Palmer, eine Methodistin, gründete zusammen mit ihrer Schwester Sarah Lankford 1835 die sogenannten Tuesday Meetings for the Promoting of Holiness, die innerhalb kürzester Zeit großen Zulauf und viele Nachahmer fanden. Palmer gab auch eine eigene Zeitschrift heraus und schrieb viele auflagenstarke Bücher. Alles drehte sich um das einen Thema: Wie erreichen wir ein sieghaftes, hingegebenes und sündloses Leben? Ihre wichtigste Schrift trug den Titel *The Way of Holiness*⁴². Im Gegensatz zu Finney sprach Palmer von einer willentlichen zweiten Erfahrung, der Geistestaufe. Finney sah in der vollkommenen Heiligung dagegen einen andauernden Prozeß. Neben Palmer wurde Thomas C. Upham⁴³ der Führer der New Yorker Heiligungsbewegung. Später stieß William Edwin Boardman⁴⁴ hinzu, der 1858 sein damals weltberühmtes Werk *The Higher Christian Life*⁴⁵ veröffentlichte. Nach dem Bürgerkrieg organisierten sich die Anhänger beider Bewegungen in regelmäßig stattfindenden sogenannten Heiligungskonferenzen⁴⁶ und einer Vereinigung namens *National Association for the Promotion of Holiness*⁴⁷.

Ab 1873 kam die Heiligungsbewegung nach Europa. Hier ist das Ehepaar Robert Pearsall Smith⁴⁸ (1827-1899) und Hannah Whitall Smith⁴⁹ (1832-1911) zu

-
- 41 Zu Finneys Theologie vgl. David Weddle, *The Law as Gospel*, Metuchen: Scarecrow, 1985; John Leroy Gresham, *Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit*, Peabody: Hendrickson, 1987.
 - 42 Phoebe W. Palmer, *The Way of Holiness, with Notes by the Way*. New York: Piercy and Reed, 1843.
 - 43 Thomas C. Upham, *The Life of Faith in Three Parts*, Boston: Waite, Pierce and Comp., 1845.
 - 44 Zu Boardman vgl. Mary Boardman, *The Life and Labours of the Rev. W.E. Boardman*, New York: Appleton, 1887.
 - 45 William E. Boardman, *The Higher Christian Life*, Boston: Henry Hoyt, 1858; in deutscher Sprache erschien von ihm: *Ein Leben ohne Plage*, Liebenzell: Buchhandlung der Liebenzeller Mission, 1923.
 - 46 Vgl. z.B. *Proceedings of Holiness Conferences held at Cincinnati, November 26th, 1877, and at New York December 17th, 1877*, Hg. J.S. Inskip, Philadelphia: National Publ. Assoc. for the Promotion of Holiness, 1878.
 - 47 Leiter dieser Bewegung wurde John S. Inskip. Zu seiner Biographie vgl. W. McDonald/John E. Searles, *The Life of Rev. John S. Inskip*, Boston: McDonald & Gill, 1885.
 - 48 Max Möller, R. Pearsall Smith: *Ein Lebensbild*, Wandsbeck: Verlagsbuchhandlung "Bethel", 1910. Vgl. auch Robert Allerton Parker, *The Transatlantic Smiths*, Random House, 1959; Barbara Strachey, *Remarkable Relations: The Story of the Pearsall Smith Women*, Universe Books, 1982. Er war Herausgeber der Zeitschrift "Pathway of Power".
 - 49 Vgl. zur Biographie: Hannah Whitall Smith, *The Unselfishness of God and How I discovered It: A Spiritual Autobiography*, New York: Revell, 1903; Marie Henry, *Secret Life of Hannah Whitall Smith*, Grand Rapids: 1984.

nennen.⁵⁰ Der aus dem Quäkertum stammende und unter dem Einfluß der Bräderbewegung stehende Pearsall Smith, ein bekannter Unternehmer und Heiligungsprediger, sollte ein Nervenleiden in Europa auskurieren. Anstatt sich zu erholen organisierte er zwei große Heiligungskonferenzen in England, zunächst 1874 in Oxford, dann 1875 in Brighton, die für die weitere Ausbreitung der Bewegung in Europa entscheidend sein sollten. Um den Funken dieser eindrücklichen Konferenzen zu bewahren, gründete man 1876 in England die *Keswick-Convention*⁵¹, die bis heute ein wichtiger englischer Arm der Heiligungsbewegung ist. Die gesamte Bewegung wird deshalb auch "Keswick-Bewegung" genannt. Die Keswick-Gruppe war weniger methodistisch, als mehr calvinistisch geprägt und sprach von einer Unterdrückung des Hanges zum Sündigen, nicht von einem Aufheben des Hanges zur Sünde.

Die Keswick-Lehre wurde aber auch wieder nach Amerika zurückgetragen, und zwar durch den berühmtesten der amerikanischen Evangelisten, Dwight Lyman Moody⁵², der während seiner Evangelisationen in England auf Keswick-Leute gestoßen war und diese Redner zu seinen großen Northfield-Konferenzen nach Amerika einlud. Auch in seiner Theologie schlug sich der Heiligungsansatz nieder.⁵³ So befruchteten sich amerikanische und englische Heiligungsbewegung gegenseitig.⁵⁴

Durch die starke interdenominationellen Verbindungen der Anhänger der Heiligungsbewegung kam es in den 80er und 90er Jahre zu einer Entfremdung zwischen ihnen und ihren Mutterkirchen. Es war deshalb keine Überraschung, daß sich in Amerika eigene Heiligungskirchen bildeten, die bis heute Bestand haben. Zu nennen sind die *Church of God*⁵⁵ Anderson (350.000 Mitglieder), die *Kirche des Nazareners*⁵⁶ (800.000 Mitglieder), die *Heilsarmee*⁵⁷ (2,5 Millionen Mitglie-

50 Ihm zur Seite stand Henry Varley, der 1873 durch Smith von der Heiligungsbotschaft ergriffen worden war. Von ihm erschien in deutscher Sprache: *Von den letzten Dingen*, Hannover: Carl Meyer, 1894. Die Übersetzung stammt von einem Dr. R. von Zwingmann in London. Außerdem die diakonischen Arbeiter der Mildmay-Mission unter der Leitung von Pennefather.

51 Zur Literatur über Keswick siehe David D. Bundy, *Keswick: A Bibliographic Introduction to the Higher Life Movements*, Wilmore: B.L. Fisher Library, 1975; J.B. Figgis, *Keswick from Within*, London: Marshall, 1914; Stephen Barabas, *So Great Salvation: The History and Message of the Keswick Convention*, London: Marshall, Morgan & Scott, 1952.

52 Zu Moody vgl. Gäbler, *Auferstehungszeit*, a.a.O., S. 136-159.

53 D.L. Moody, *Secret Power or the Secret of Success in Christian Life and Work*, New York: Revell, 1881.

54 Auch andere Evangelisten wie J. Wilbur Chapman und Billy Sunday wurden durch die Heiligungsbewegung beeinflusst.

55 John W.V. Smith, *The Quest for Holiness and Unity*, Warner Press, 1980.

56 Timothy L. Smith, *Called unto Holiness: The Story of the Nazarenes: The Formative Years*, Kansas City: Nazarene, 1962; W. T. Purkiser, *Called unto Holiness: The Second Twenty-five Years, 1933-58*, Kansas City: Nazarene, 1983. Über den Lebenslauf von Phineas F. Bresee, den Begründer der Nazarenerkirche, informiert E.A. Girvin, *Phineas F. Bresee: A Prince in Israel*, Kansas City: Pentecostal Nazarene, 1916.

der), die *Wesleyan Methodist*⁵⁸ und die *Free Methodist*⁵⁹ (jeweils 200.000 Mitglieder) u.a.⁶⁰

Ende des 19. Jahrhunderts sprach man in der Heiligungsbewegung immer öfter von der sogenannten Taufe mit dem Heiligen Geist als einer zweiten Erfahrung nach der Bekehrung. Einer der Hauptproteges dieser Lehre wurde der bekannte Evangelist und Bibellehrer Reuben Archer Torrey⁶¹. Als ab 1906 jedoch einige Anhänger der Heiligungsbewegung die Lehre von der Geistestaufe mit dem aufkommenden Zungenreden verbanden, zerbrach die Einheit. Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen um die beginnende Pfingstbewegung, die der Theologie der Heiligungsbewegung doch scheinbar so nahe stand. An diesem Konflikt zerbrach die amerikanische Heiligungsbewegung, deren Schlagkraft und Einflußnahme mit dem Jahre 1909 spürbar zurückging.

3. Zur Geschichte der deutschen Heiligungsbewegung

Wie sah nun die Entwicklung in Deutschland aus? Natürlich wurde die Heiligung schon lange vor der Heiligungsbewegung in Deutschland betont, man denke nur an die Mystiker des Spätmittelalters oder an den deutschen Pietismus. Die Lehre einer vollkommenen Heiligung des Gläubigen findet sich z.B. im Glaubensbekenntnis des Hochmann von Hohenau aus dem Jahre 1702.⁶² Ab 1830 wirkten zudem wesleyanische Methodisten in Württemberg und verkündigten dort die Heiligungslehren Wesleys. 1873 wissen methodistische Quellen von einer Heiligungsbewegung innerhalb des deutschen Methodismus zu berichten.⁶³ Die ent-

-
- 57 Die Literatur zur Geschichte der Heilsarmee ist fast unüberschaubar. Hilfreich für den amerikanischen Kontext ist Edward H. McKinley, *Marching to Glory: The History of the Salvation Army in the United States*, San Francisco: Harper & Row, 1980. Vgl. zur Person von Booth: Richard Collier, *Der General Gottes: Die Geschichte der Heilsarmee*, Lahr-Dinglingen: St.-Johannis-Druckerei, 1981.
- 58 Church Ira Ford McLeister, *Conscience and Commitment*, Wesley Press, 1976.
- 59 Church Leslie Marston, *From Age to Age a Living Witness*, Free Methodist Publ. House, 1960.
- 60 Angaben nach Melvin E. Dieter, "Holiness Churches," *New 20th-Century Encyclopedia of Religious Knowledge*, 2. Aufl. Grand Rapids: Baker, 1991, S. 396-397.
- 61 R.A. Torrey, *The Baptism with the Holy Spirit*, Chicago: Bible Institut Colportage Ass., 1895.
- 62 Ernst Christoph Hochman von Hohenau, *Glaubens Bekenntnis*, Detmold: 1703. Es handelt sich dabei um einen Entwurf aus dem Jahre 1702. Über den Perfektionismus heißt es darin: "Von der Vollkommenheit glaube ich, daß, ob ich schon in sündlichen Saamen gezeuget und gebohren bin, ich dennoch durch CHR Jstum nicht allein gerecht, sondern auch vollkommen geheiligt werden kan; so daß gar keine Sünde in mir bleiben darff, wenn ich zur Vollkommenheit werde gelanget seyn, welche da ist die vollkommene geistliche Manns-Statur in Christo... Daß man aber vollkommen werden könne, ist aus der ganzen Schrift aus allen Blättern fast zu beweisen... (S. 7-8).
- 63 Weyer, a.a.O., S. 97.

scheidenden Impulse für die deutsche Heiligungsbewegung kamen jedoch ohne Zweifel ab 1874 aus England.

3.1 Heiligung: Heiligungsbewegung und Freiheit vom Sündigen

Grundsätzlich lassen sich in Deutschland zwei Epochen der Heiligungsbewegung unterscheiden: zunächst die Erweckungen Mitte bis Ende der 1870er Jahre und dann die Aufbrüche von 1904 bis ca. 1909.

Zunächst zur ersten Epoche.⁶⁴ Hier wirkten ab 1873 Robert Pearsall und Hannah Whittall Smith in England. Wie kamen jedoch ihre Gedanken nach Deutschland? Wegbereiter für die Heiligungslehren des Ehepaars Smith wurde eine Familie von Niebuhr aus Halle.⁶⁵ Durch einen beruflich bedingten Englandaufenthalt kam die Familie in Kontakt mit Andrew Jukes, einem Vater der modernen Allversöhnungslehre und gleichzeitig einem Freund der Heiligungsgruppe um Pearsall Smith.⁶⁶ Begeistert von Person und Lehre des Ehepaars Smith übersetzten Mitglieder der Familie Niebuhr sofort deren Schriften ins Deutsche. Hildegard von Niebuhr⁶⁷ schrieb über ihre Erfahrungen mit der Heiligungsbewegung des Jahres 1874 sogar ein eigenes Buch unter dem Titel *Sechszehn Tage in England*⁶⁸. Ihr Bruder Gerhard von Niebuhr übersetzte das Standardwerk der Heili-

64 Vgl. dazu Paul Fleisch, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland*: Bd. 1: Die Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung bis zum Auftreten des Zungenredens (1875-1907), 3. Aufl. Leipzig: Wallmann, 1912, S. 10-37.

65 Lange Zeit war diese Frage in der Forschung ungelöst. Erst vor wenigen Monaten, also über 100 Jahre später, kam durch die Untersuchungen von August Jung Licht in das Dunkel der Forschung. Zum Folgenden vgl. Jung, a.a.O., S. 31-35.

66 H. v. Niebuhr, *Sechszehn Tage in England: Ein Blick in das Werk des Herrn in unserer Zeit*, Halle: Julius Fricke, 1874, S. 13. Nach dieser Quelle bezeugte Smith, daß er viel aus den Schriften von Jukes gelernt habe.

67 Vgl. zu ihrer Person Walter Schulz, *Reichssänger: Schlüssel zum deutschen Reichsliederbuch*, Gotha: Ott, 1930, S. 96.

68 Niebuhr, a.a.O. Dieses Buch gibt einen lebendigen, aber voller undistanzierter Begeisterung geschriebenen Bericht über die Familie Smith im März/ April des Jahres 1874 in London. Von Niebuhr verglich z.B. die Personen der englischen Heiligungsbewegung mit den Heiligen der Urgemeinde (S. 1). Andererseits beschrieb von Niebuhr in ihren Tagebucheinträgen eindrücklich die Botschaft der Heiligungsprediger der damaligen Zeit: die absolute Hingabe des Gläubigen an Christus, das Festmachen in sogenannten Nachversammlungen, die vollkommene Erlösung in Christus, die eheliche Gemeinschaft mit dem Heiland, die Buße zur Erreichung des Siegeslebens, die starke Betonung des Gebetslebens, die glückliche Ausstrahlung der Geheiligten und das Spüren der Gegenwart des Heiligen Geistes in den Versammlungen. Exemplarisch seien zwei Sätze zitiert: "Es waren feierliche, stille Augenblicke, in der Gegenwart Gottes, während welcher es mir wunderbar klar wurde, wie auch die Gabe des Geistes, wie die Heiligung und Vereinigung der Seele mit Christo, als dem Bräutigam, nur durch den Glauben empfanden werde. Wie oft hatte ich gerungen und geschmachtet nach der Taufe mit dem heiligen Geist, jetzt kam, durch den Glauben, ohne Bewegung, eine Kraft über mich, welche durch die kurzen, der Erhörung gewissen, Gebetsworte Mr. Smith's befestigt wurde" (S. 42-43).

gungsbewegung, das Buch *Holiness Through Faith* von Pearsall Smith, 1874 ins Deutsche. Es wurde beim Verlag Spittler in Basel verlegt und erreichte innerhalb kürzester Zeit mindestens vier Auflagen. Die Geschwister von Niebuhr wurden so zu den literarischen Wegbereitern der deutschen Heiligungsbewegung. Sie übersetzen ebenso die Ansprachen der deutschen Redner auf der Oxford Heiligungskonferenz 1874 ins Englische.

Die Geschwister von Niebuhr zogen später mit der inzwischen verwitweten Mutter nach Bonn, wo sie weiter für die Heiligungssache aktiv waren. Dort trafen sie auf einen Bekannten ihrer Londoner Zeit, Professor Theodor Christlieb, der der Heiligungsbewegung offen gegenüberstand. Ebenfalls befreundeten sie sich mit Leopold Bender, einem einflußreichen Prediger und Evangelisten im Umfeld der Freien evangelischen Gemeinden. Über den Verlag Johannes Schergens in Bonn - einem Vorläufer des heutigen Bundes-Verlags der Freien evangelischen Gemeinden - publizierten sie weitere Übersetzungen der englischen Heiligungsbewegung. Somit drang der Funke der Heiligungs- und Heiligungsbewegung auch in die frühen Gemeinschaftskreise und die freien Gemeinden in Deutschland ein.

Vom 29. August bis zum 7. September 1874 lud Pearsall Smith zu einer ersten großen Heiligungskonferenz nach Oxford ein.⁶⁹ Es kamen ca. 3.000 Teilnehmer. Als Redner standen auf dem Programm: William Boardman, Theodore Monod, der kurze Zeit vorher von Smith in Paris für die Heiligungsbewegung gewonnen worden war, Asa Mahan und Lord Radstock. Für den zehnten Tag der Konferenz erwartete man die Geistestaufe. Auch aus dem deutschsprachigen Raum waren Vertreter angereist. Baron Julius von Gemmingen, der kurze Zeit vorher (1. Mai 1873) schon ein Heiligungserlebnis hatte und nun durch Oxford zu einem wahren Leben "in Christus" gelangte. Sein Zeugnis wurde in den offiziellen Konferenzbericht aufgenommen.⁷⁰ Dann Carl Heinrich Rappard, der Leiter von St. Chrischona, Otto Stockmayer, ein bekannter Prediger aus der Schweiz, und Paul Kober-Gobat, ebenfalls St. Chrischona. Außerdem Dr. Ziemendorff⁷¹, Pastor Oskar Pank⁷², Friedrich Fabri⁷³ und Theodor Jellinghaus. Und dann war natürlich noch eine ganze deutsche Familie anwesend: von Niebuhr aus Halle.⁷⁴

69 Vgl. Account of the Union Meeting for the Promotion of Scriptural Holiness, Oxford, August 29-September 7, 1874, London: S.W. Partridge, 1875. Für Deutschland wurde wichtiger: Die Segenstage in Oxford: Reden, gehalten bei den Versammlungen vom 29. August bis 7. September 1874, Basel: Spittler, o.J. (1875). Andere Quellen sprechen von 1.500 Teilnehmern.

70 Account, a.a.O., S. 387-388.

71 Account, a.a.O., S. 91. In dem offiziellen Konferenzbericht wohl irrtümlich "Ziemann". Ziemendorff war Pfarrer in Wiesbaden und Mitbegründer des deutschen Zweigs der Sudan-Pionier-Mission.

72 Pank war Pastor an der St. Philippus-Apostel-Kirche in Berlin, ab 1882 bis 1912 Superintendent und Pfarrer zu St. Thomä in Leipzig. Er schrieb über seine Eindrücke in Oxford das Büchlein: Die Heiligung durch den Glauben im Blick auf die Oxforder Bewegung, Barmen: Wiemann (Steinhaus), 1875. Es handelte sich dabei um die Nachschrift eines Vortrages auf der *Allgemeinen kirchlichen Konferenz* in Barmen. Er war auch Teilnehmer an der zweiten Konferenz in Brighton und verteidigte Smith vor den Angriffen seiner Gegner.

Auf alle Beteiligten muß diese erste große Heiligungskonferenz in Oxford durchschlagend gewirkt haben. Nach ihrer Rückkehr gründeten Rappard und Kober eine erste deutschsprachige Heiligungszeitschrift, *genannt Des Christen Glaubensweg: Blätter zur Förderung des christlichen Lebens*⁷⁵. Im Spittler Verlag, der von Kober geleitet wurde, erschienen nun die wichtigsten englischsprachigen Heiligungswerke in deutscher Übersetzung. Rappard und Stockmayer organisierten in der Folgezeit regionale Konferenzen, um den Funken der Heiligung nach Deutschland und in die Schweiz zu tragen.⁷⁶ Unermüdlich waren sie im Dienst der Heiligung unterwegs. Bald schon trugen ihre Anstrengungen Früchte.

Im Frühjahr des Folgejahres, 1875, gewann man Pearsall Smith für eine Deutschlandreise, die zum Triumphzug der Heiligungssache werden sollte.⁷⁷ Die Stationen der Reise seien nur angerissen:

Berlin, 1.-5. April, vor 3.000 Zuhörern predigte Smith mit Genehmigung und voller Unterstützung des Kaisers in der alten Garnisonskirche. Die Leitung lag in Händen von Hofprediger Baur.

Basel, 6.-11. April, vor 3-5.000 Besuchern aus allen Kirchen und Gemeinden der Stadt predigte er im Vereinshaus und in der St. Peterskirche.⁷⁸

73 Fabri war damals Inspektor der Rheinischen Mission, später Honorarprofessor in Bonn.

74 Lange nennt noch O. Müller aus Berlin und W. de le Roi aus Breslau (Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn: Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zu Kirche, Theologie und Pfingstbewegung*, Berlin: Ev. Verlagsanstalt, 1979, S. 35).

75 Die Zeitschrift erschien monatlich bis 1878. Danach ging sie auf in "Der Glaubensbote", dem offiziellen Organ der Pilgermission St. Chrischona. Aber auch dort wurde noch regelmäßig über die Heiligung geschrieben. Gleich in der ersten Nummer druckte man einen Artikel aus der Zeitschrift "Pathway To Power" ab (S. 5-7).

76 Über die Auswirkungen für Bern berichtet Markus Nägeli, "Die Evangelische Gesellschaft des Kantons Bern in der Auseinandersetzung mit der Heiligungsbewegung: Von der Oxford-Heiligungskonferenz 1874 bis zur Abspaltung des Verbandes landeskirchlicher Gemeinschaften 1908," Auf dein Wort: Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert, Hg. R. Dellsperger u.a., Bern: Berchtold Haller, 1981, S. 244-265. Nägeli bietet die detaillierteste Untersuchung über die Heiligungsbewegung in der Schweiz.

77 Für die Berliner Veranstaltung gab Lord Radstock Impulse, der 1874 in Berlin mit einigen Freunden zusammengekommen war, um die Einladung an Pearsall Smith zu formulieren. Über die Deutschlandreise berichtet Fleisch, *Moderne Gemeinschaftsbewegung*, a.a.O., S. 21-22. Ausführlich auch: Karl Heinz Voigt, *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1996.

78 Brosamen aus den Allianz-Versammlungen in Basel vom 4. bis 11. April 1875, Basel: C.F. Spittler, o.J. (1875). Die Versammlungen begannen schon am 4. April, Smith stieß aber erst am 6. April hinzu. Unter dem Ziel der Einheit der wahren Gläubigen predigte er hier über das Freiwerden von allen Sünden und die Geistestaufe. Er grenzte sich jedoch mehrfach vom Perfektionismus ab. Andere Redner waren Rappard, Stockmayer, Vischer, Sarasin, Reiff, Riggerbach, Stähelin und Hester. Anwesend waren auch Neviandt, Zeller, Dändliker, Har-

Zürich, 12.-13. April, wohl im wesentlichen vor Methodisten.

Karlsruhe, 14.-16. April, 800-1.000 Zuhörer.

Kornthal, 17.-18. April, wieder vor mehreren Hunderten von Zuhörern.

Stuttgart, 19.-25. April, 3.000-6.000 Besucher in der Liederhalle und der Diakonissenhauskirche, zuletzt in der Leonhardsskirche.

Frankfurt, 26.-27. April, allein von Methodisten organisiert, ohne großen Zulauf.

Heidelberg, 28.-29. April, 800 Zuhörer im Gasthof "Prinz Max", nachdem die kirchlichen Behörden die Benutzung der Kirchen verweigert hatten.

Den Abschluß bildete Wuppertal vom 30. April-2. Mai.⁷⁹ Hier sprach er im Ev. Vereinshaus, der lutherischen Kirche und im Missionshaus der Rheinischen Mission. Einleitende Grußworte hielten Friedrich Fabri, Theodor Christlieb und die Pastoren Lichtenstein, Müller und Rogge. Wieder waren Hunderte von Menschen anwesend und beeindruckt von seiner Heiligungslehre.

Übersetzt wurde Smith auf seiner Reise von Dr. Friedrich Wilhelm Baedeker⁸⁰. In Zürich und Karlsruhe begleitete ihn der Methodistenprediger und Liederdichter Ernst Gebhardt.⁸¹ Gebhardt hatte schon 1874 in seinem Liederbuch "Frohe Botschaft" einige Lieder der englischen Heiligungsbewegung in deutscher Übersetzung herausgegeben. Gebhardt war Smith im März des Jahres in London auf einer Heiligungsversammlung begegnet.⁸² Er komponierte auch das Mottolied

nisch, Ecklin, Nippert, Wenger, Gerber, Werner, Bovet, Achard, Hermann, Junker und v. Wattenwyl.

79 Robert Steiner, "Pearsall Smith im Wuppertal," Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes, 22(1973), S. 195-228. Leider enthält dieser Artikel viele Ungenauigkeiten. Die wichtigste Quelle ist: R. Pearsall Smith's Reden. Mit einleitenden Ansprachen von Prof. Dr. Christlieb, Dr. Fabri, Pastor Lichtenstein, Pastor Müller und Pastor Rogge, Barmen: Hugo Klein, o.J. (1875).

80 Vgl. R.S. Latimer, Ein Bote des Königs: Dr. F.W. Baedekers Leben und Wirken, 3. Aufl. Barmen: Emil Müller, 1927 (1907), S. 27 u. 224.

81 Zu Gebhardt und seinen Liedern vgl.: Walter Schulz, Die Bedeutung der vom angelsächsischen Methodismus beeinflussten Liederichtung für unsere deutschen Kirchengesänge, illustriert an den Liedern von Ernst Gebhardt: Ein Beitrag zur Geschichte der Frömmigkeit, Greifswalder Theologische Forschungen, Bd. 3, Greifswald: Bamberg, 1934; Manfred Lasser, "Die Sehnsucht nach dem Himmel: Lieder der Heiligungsbewegung im Spiegel der literarischen Epochengeschichte," Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 13NF(Nr. 1, 1992), S. 22-56; Thomas Lessmann, "Die Rolle Ernst Gebhardts in der deutschsprachigen Heiligungsbewegung: Theologie und Frömmigkeit seines Liedguts," Gesungenes Heil: Untersuchungen zum Einfluß der Heiligungsbewegung auf das methodistische Liedgut des 19. Jahrhunderts, J. Steven O'Malley/Thomas Lessmann, Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, Bd. 44, Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1994, S. 39-74.

82 Eva-Maria Zehrer, "Reaktionen auf die Heiligungsbewegung aus den evangelischen Landeskirchen," Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 13NF(Nr. 2, 1992), S. 3.

der deutschen Heiligungsbewegung, das auf der Deutschlandreise immer wieder gesungen wurde: "Jesus errettet mich jetzt".⁸³

Auch anderswo überschlugen sich die Ereignisse. Im Januar kam es bei einer dreitägigen "Versammlung zur Förderung des vollen Heils in Christo" zu einer Erweckung in Ludwigsburg. Die methodistische Zeitschrift "Wächterstimme" wußte von großen Aufbrüchen auf allen Arbeitsfeldern durch die Wiederbelebung der Heiligungslehre zu berichten.⁸⁴ Gleiches läßt sich innerhalb der Freien evangelischen Gemeinden feststellen: Heinrich Neviandt, Pastor der Freien evangelischen Gemeinde in Barmen, stand der Smithschen Heiligungsbewegung in Deutschland sehr offen gegenüber und trug ihre Impulse in viele Gemeinden des Bundes.

Angeregt durch den erwecklichen Aufbruch reisten viele deutsche Pastoren und Gemeinschaftsführer vom 29. Mai - 7. Juni 1875 zur Folgekonferenz nach Brighton.⁸⁵ Alle hofften auf eine Ausgießung des Heiligen Geistes und auf eine neue Dienstausrüstung. Die Zahl der deutschen Teilnehmer ist bis heute unklar. Ernstzunehmende Quellen sprechen von 40 deutschen Teilnehmern, andere von 175, wieder andere von 400.⁸⁶ Als öffentliche Redner aus dem deutschsprachigen Raum traten Diestelkamp, Gebhardt, Lippert, Hesse, Pank, Rappard, Riggensbach und Schrenk⁸⁷ in Erscheinung.

Anwesend war auch Gustav Warneck, der bekannte Missiologe, der seine positiven Eindrücke literarisch niederlegte.⁸⁸ Wieder dabei waren natürlich auch

83 Lied 139 in den bekanntesten Reichsliedern. In späteren Ausgaben unter der Nummer 643. Auch abgedruckt bei Fleisch, *Moderne Gemeinschaftsbewegung*, a.a.O., S. 35. Andere Liederdichter der deutschen Heiligungsbewegung waren (nach Schulz, a.a.O., S. 46): Theodor Kübler, Dora Rappard-Gobat, Johanna Meyer, Bernhard Kühn, Jonathan Paul, Hedwig von Redem, Caroline Rhiem, Heinrich Rickers, Elise Schlachter, Friedrich Traub und Hermann Windolf. Aus diesem Aufbruch der Sänger entstand auch der Christliche Sängerbund, vgl. Johannes Giffey, *Fünfzig Jahre Christlicher Sängerbund 1879-1929*, Hg. Christlicher Sängerbund, o.O.: Selbstverlag, 1929.

84 Weyer, a.a.O., S. 100.

85 *Record of the Convention for the Promotion of Scriptural Holiness held at Brighton May 29th to June 7th, 1875*, London: S.W. Partridge, 1876.

86 Fleisch nennt richtig 200 Gäste vom Kontinent (*Moderne Gemeinschaftsbewegung*, a.a.O., S. 23) und steht damit im Einklang mit den Aussagen von Robert Pearsall Smith in ebd., S. 436.

87 Schrenk berichtete der Versammlung über ein Heiligungserlebnis, das ihm den Frieden Gottes in sein Herz brachte, ebd., S. 139.

88 Briefe über die Versammlung zu Brighton: Versuch einer zusammenhängenden Darstellung und Beleuchtung der Grundgedanken der Smith'schen Bewegung, Hamburg: 1876. Die Gedanken hatte er in der *Allgemeinen Missionszeitschrift* des Jahres 1875 niedergelegt (S. 422-426, 474-478). Er kritisierte allein die drängerische Art des Vorgehens und die Ansprachen von Frau Smith. Vgl. über den Einfluß von Pearsall Smith auf Warneck den Aufsatz von Seppo A. Teinonen, "Gustav Warneck und Robert Pearsall Smith: Eine Begegnung der deutschen neupietistischen Missionstheologie mit einer amerikanischen Heiligungsbewegung," *Studia Missiologica Feunica*, 1-2(1957), S. 39-57. Der Einfluß der Heiligungsbewegung reichte bei ihm etwa bis 1883.

Rappard und Stockmayer. Ebenso Hermann Theodor Wangemann, Missionsdirektor der Berliner Mission, der später jedoch Bedenken gegen die Konferenz äußerte.⁸⁹ Trotzdem: von Brighton aus verstärkte sich der Heiligungssegen auch in Deutschland. Carl Weiß von der Bischöflichen Methodistenkirche konnte damals berichten: "Hallelujah! Schon beginnt es zu tagen. Die Szenen bei jenem ersten Pfingstfest wiederholen sich wieder und wieder in unserer Zeit, und wir harren der Zeit, da der Herr ausgießen wird seinen Geist über alles Fleisch."⁹⁰ In Wesel organisierte Kaufmann Wilhelm Hoewel unter der Fahne der Allianz die "Versammlungen des Glaubens verschiedener Kirchengemeinschaften zur Förderung in der Heiligung durch den Glauben" - sozusagen die Vorläufer der Westdeutschen Evangelischen Allianz. Auch der plötzliche Rückzug Pearsall Smiths aus der Führungsriege der Heiligungsbewegung konnte die weitere Ausbreitung kaum aufhalten.⁹¹

Im gleichen Jahr hatte Baron von Gemmingen die Zeitschrift "Das Oelblatt" ins Leben gerufen, die für zwölf Jahre ein weiteres Sprachrohr der deutschen Heiligungsbewegung werden sollte. Darin fanden sich in erster Linie Vorträge und kurze Abhandlungen von Stockmayer, Murray oder den englischsprachigen Heiligungspredigern. Auf den von Gemmingen organisierten jährlichen Gernsbacher Herbstkonferenzen in Baden predigten international bekannte Heiligungsredner. In der eigenen "Bethlehem"-Druckerei wurden Tausende von Traktaten und Bücher für seinen *Christlichen Kolportageverein* gedruckt.

Eine Schlüsselperson der deutschen Heiligungsbewegung wurde Theodor Jellinghaus, einige Jahre Missionar der Goßnermission in Indien, ab 1873 Pastor in der preußischen Landeskirche. Er gründete 1885 eine Bibelschule in Gütergötz, später in Berlin-Lichtenrade. 1880 veröffentlichte er in erster Auflage das wichtigste dogmatische Buch der deutschen Heiligungsbewegung. Sein Titel *Das völlig gegenwärtige Heil in Christo*.⁹² Dieses umfangreiche Werk, daß bis 1903 in fünf Auflage erschien, verband einen milden lutherischen Ansatz mit der methodistischen Heiligungslehre. Er lehnt Luthers "simul iustus et peccator" ebenso ab wie jeden Perfektionismus.

89 Dr. Wangemann, Pearsall Smith und die Versammlungen in Brighton in ihrer Bedeutung für Deutschland, Berlin: Selbstverlag, 1875. Vgl. auch C. Berndt, Pearsall Smith und sein Auftreten in Europa: Eine geschichtliche Beleuchtung der Oxforder Bewegung, Wolgast: Hugo Reinecke, 1876.

90 Zitiert nach Weyer, a.a.O., S. 70.

91 Über die Gründe seines Rückzuges wird bis heute spekuliert. Einige meinten, daß er ein Mädchen allein auf sein Zimmer zur Seelsorge eingeladen hätte. Andere warfen ihm vor, er hätte im mönchischen Sinne eine mystische Verlobung mit dem Bräutigam Christus gelehrt (Hinweise darauf finden sich in Briefen Pearsall Smith's). Laut Melvin Dieter liegt der wahre Grund jedoch in seiner zu starken Stellung in England, die ihm zu Kopf gestiegen war (Dieter, a.a.O., S. 184-185).

92 Theodor Jellinghaus, *Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum*, Basel: P. Kober C.S. Spittlers Nachfolger, 1880 (4. Aufl. 1898; 5. Aufl. 1903).

Das örtliche Zentrum der deutschen Heiligungsbewegung wurde die Stadt Blankenburg in Thüringen.⁹³ Ab 1886 sammelte hier Anna Thekla von Weling die deutschen Heiligungsvertreter zu jährlichen Allianzversammlungen. Nach ihrer Bekehrung in Schottland war sie unter den Einfluß der englischen Heiligungsbewegung gekommen. Die Redner der Konferenz in Blankenburg lesen sich heute noch wie ein "Who is who" der Heiligungsbewegung: Hudson Taylor, F.B. Meyer, Friedrich Baedeker, Ernst Gebhardt, Reuben Archer Torrey, Pastor Dolman aus Wandsbeck, Toni von Blücher aus Berlin - die sich 1875 während der Evangelisation von Pearsall Smith in Berlin bekehrt hatte -, Heinrich Coerper von Liebenzell, Theodor Jellinghaus, Ernst Modersohn - der Herausgeber des Magazins "Heilig dem Herrn" -, Carl Heinrich Rappard u.v.a.⁹⁴ Blankenburg wurde, das kann man ohne Übertreibung sagen, das "deutsche Keswick" oder "Klein-Keswick". Unbestritten ist die Tatsache, daß durch die Blankenburger Allianzkonferenzen des Anliegen der völligen Heiligung in ganz Deutschland und darüber hinaus bekannt wurde.⁹⁵

Auch auf der Gründungssitzung des Gnadauer Verbandes im Jahre 1888 spielte das Thema Heiligung eine nicht unbedeutende Rolle.⁹⁶ Die Veränderung der kirchlichen Verhältnisse sah man allein durch die Ausrüstung mit neuen Geistesgaben und durch einen Aufbruch im Heiligungsleben als möglich an. Der ganze zweite Tag der Konferenz drehte sich nur um das Thema Heiligung. Mit dabei waren ja auch die bekannten Namen der Heiligungsbewegung: Schrenk, Coerper, Rappard, Jellinghaus, Seitz.

1898 gründete der Evangelist und spätere Vater der deutschen Pfingstbewegung, Jonathan Paul, eine eigene Zeitschrift. Ihr Titel: "Heiligung". 1904 sprach er in einem Artikel von einer Erlösung vom Hang zur Sünde und provozierte damit eine heftige Diskussion in der Gemeinschaftsbewegung um die Frage des Perfektionismus. Im Hintergrund standen die Ereignisse der Erweckungsbewegung in Wales, bei der die Heiligungslehren von Keswick eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hatten.⁹⁷ Ein Jahr später, 1905, wurde der Funke von Wales

93 Zur Geschichte der Blankenburger Allianzkonferenz vgl. 50 Jahre Blankenburger Allianzkonferenz: Festschrift, Hg. Otto Melle, Bad Blankenburg: Harfe, 1936; Ein Leib sind wir in Christus: 100 Jahre Evangelisches Allianzwerk Bad Blankenburg 1886-1986, Hg. Ev.-Kirchl. Gnadauer Gemeinschaftswerk in der DDR, Bad Blankenburg: Selbstverlag, 1986.

94 Eine Rednerliste findet sich bei Melle, ebd., S. 141-149.

95 Aber auch über Blankenburg hinaus war das Thema Heiligung auf den Allianzkonferenzen gerne gesehen. Vgl. z.B. die Nachschriften der Vorträge auf der Pfingstkonferenz der Siegener Allianz aus dem Jahre 1896: Unsere Heiligung! Die brennendste Frage aller gläubigen Christen, 3. Aufl. Hagen: "Immanuel", 1900 (1897).

96 Vgl. dazu Ohlemacher, a.a.O., der jedoch den Einfluß der Heiligungsbewegung herunterspielt; J.G. Pfeleiderer, Gnadauer Pfingstkonferenz 1888, ND Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987, S. 9, 15, 19, 162-164 u.ö.

97 Vgl. die Heiligungslehren von Jessie Penn-Lewis, Krieg den Heiligen: Ein Nachschlagebuch über das Wirken betrügerischer Geister unter dem Volke Gottes und über den Weg zur Befreiung, Rotenburg: Überwinder-Verlag, o.J. (ca. 1920). Das Buch wurde unter der Mitar-

auch nach Deutschland getragen. In Mülheim an der Ruhr kam es unter der Verkündigung von Modersohn und Girkon zu einer örtlichen Erweckung. Wieder spielte das Thema Heiligung eine entscheidende Rolle. Besonders die deutschen Allianzkreise beteten daraufhin um eine Neuausgießung des Heiligen Geistes und luden Reuben Archer Torrey 1905 zur Konferenz nach Blankenburg ein. Seine dort ausgedrückte Überzeugung von der Geistestaufe blieb jedoch nicht ohne Widerspruch. Die Spaltung der deutschen Heiligungsbewegung bahnte sich an.

Innerhalb des Gnadauer Verbandes kam es im gleichen Jahr zu heftigen Kontroversen über die Einschätzung der neuen Erweckung in Wales. Pro und Contra standen sich gegenüber. Paul Fleisch schrieb in diesen Monaten gar ein Buch mit dem bezeichnenden Titel *Die Krise in der modernen Gemeinschaftsbewegung*⁹⁸. Aber auch die Freikirchen waren sich in ihrer Beurteilung der Heiligung plötzlich nicht mehr sicher. Konrad Bussemer, ein Wortführer der Freien evangelischen Gemeinden, hatte schon 1899 vor der Sündenfreiheitstheorie Pauls öffentlich gewarnt.⁹⁹ 1905 wandte er sich gegen die Geistestaufenlehre Torreys. Das gemeinsame Band bekam Risse.

Über die Diskussion der Jahre 1907 bis 1909 soll hier nicht weiter berichtet werden, sie ist hinlänglich bekannt. Nach hitzigen Debatten um das Thema Zungenreden und Heiligung kam es zum Bruch. Die klassische Heiligungsbewegung verband die Geistestaufe mit der Heiligung und dem reinen Lebenswandel, die Pfingstbewegung mit dem Zungenreden. Die Heiligungsbewegung betonte die Früchte des Geistes, die Pfingstbewegung die Gaben des Geistes. In der sogenannten Berliner Erklärung vom 15. September 1909 verwarfen Vertreter der Gemeinschaftsbewegung und Freikirchen eben nicht nur die neue Zungenbewegung, sondern wesentlich ausführlicher die Lehre vom reinen Herzen, wie sie in Ansätzen von Jonathan Paul und anderen vertreten worden war. Damit, das muß mit aller Deutlichkeit gesagt werden, geschah ein Stück eigener Vergangenheitsbewältigung! Das Thema Heiligung war aus dem Ruder gelaufen. Die erwecklich-nüchternen Anfänge der 70er Jahre hatten sich verselbständigt. Die Sehnsucht nach einer neuen Ausgießung des Geistes endete in Chaos und Unordnung. Ab 1909 verliert die Heiligungsbewegung an Einfluß, sowohl in Deutschland, wie auch weltweit.

3.2 Heilung: Heiligungsbewegung und Krankenheilung

Ein bisher in der deutschen Forschung kaum behandeltes Phänomen ist die Verbindung der Heiligungsbewegung mit der "Heilungsbewegung".¹⁰⁰ Ab den 80er

beit von Evan Roberts in einer ersten Auflage 1912 in England verlegt. Die Übersetzung ins Deutsche besorgte eine Gräfin Sigrid Kanitz.

98 Paul Fleisch, *Die gegenwärtige Krisis in der modernen Gemeinschaftsbewegung*, Leipzig: H.G. Wallmann, 1905. Hier ging es um in erster Linie um den Einfluß des "Darbyismus" in der Gemeinschaftsbewegung mit seiner Sicht der besonders Auserwählten und Heiligen.

99 Hierzu vgl. wieder August Jung, a. a. O., S. 178.

100 Hier hat August Jungs neue Studie wegweisende Einsichten vermittelt.

Jahren des 19. Jahrhunderts war man in der angloamerikanischen Heiligungsbe-
wegung einen Schritt weiter gegangen: die vollkommene Heiligung des Gläubigen
bezog man nun auch auf die Freiheit von aller Krankheit. Dabei kamen die
entscheidenden Impulse für diese Radikalisierung nicht aus Amerika, sondern aus
Deutschland!

Hier hatte zunächst Johann Christoph Blumhardt¹⁰¹ (1805-1880) in Möttlingen
und Bad Boll kranke Menschen durch Gebet und Seelsorge erfolgreich behandelt.
Hunderte von Besuchern kamen zu dem bekannten Pfarrer, um die Phänomene zu
untersuchen und den Segen auch für sich zu bekommen. Blumhardt arbeitete da-
bei noch mit Ärzten zusammen und war in seinen Ansichten keineswegs extrem.
Aber sein Heilungsdienst breitete sich schnell aus und wurde weltweit zum
Vorbild für extremere Positionen und Werke.

Ein zweiter Impuls kam aus Männedorf am Zürichsee in der Schweiz. Seit
1851 führte hier Dorothea Trudel¹⁰² ein Glaubensheilungszentrum, in dem viele
Kranke durch Gebet, Handauflegung und Salbung Genesung erfuhren. Bekannte
Glaubensmänner gingen in Männedorf ein und aus. Nachfolger Dorothea Trudels
wurde Samuel Zeller, ein eifriger Vertreter der Heiligungsbewegung.¹⁰³ 1873
weilte auch Pearsall Smith einige Wochen zur Kur in Männedorf. Hier war die
Verbindung zwischen Heiligungsbewegung und Heilungsbewegung also offen-
sichtlich.

Wahrscheinlich noch wichtiger als das Zentrum am Zürichsee wurde der
Dienst des Heiligungs- und Heilungspredigers Otto Stockmayer¹⁰⁴, der seit 1878
im Schloß Hauptwil in der Schweiz ein weiteres christliches Heilungszentrum
eröffnete. Stockmayer hatte 1867 an sich selber eine Krankenheilung durch
Handauflegung und Gebet bei Samuel Zeller in Männedorf erfahren, nachdem er

101 Zu Blumhardt vgl. die Herausgabe der Gesammelten Werke im Verlag Vandenhoeck & Ru-
precht in Göttingen, Hg. von Dieter Ising und Gerhard Schäfer, 1979ff.

102 Vgl. Aus dem Leben und Heimgang der Jungfrau Dorothea Trudel von Männedorf, Hg.
Samuel Zeller, Basel: Heinrich Majer, o.J.; Dorothea Trudel von Männedorf: Ihr Leben und
ihr Wirken, Hg. Konrad Zeller, Lahr: St. Johannis, 1971.

103 Samuel Zeller prägte vor allen Dingen durch seine vielen Schriften zum Thema Heilung und
Heiligung, z.B. Etwas zum Nachdenken für unsre Kranken, Männedorf: Selbstverlag, o.J.;
Arzneien aus Gottes Apotheke: Andachten, Männedorf: Selbstverlag, o.J. u.v.m. Biographi-
sche Angaben finden sich in Alfred Zeller, Samuel Zeller, ein Knecht Jesu Christi, Männe-
dorf: Selbstverlag, o.J.; ders., Was Er dir Gutes getan: 28. November 1860 - 28. November
1910: Rückblicke beim 50jährigen Arbeitsjubiläum unseres lieben Hausvaters Samuel Zeller
in Männedorf, Männedorf: Selbstverlag, 1910. Im letztgenannten Buch finden sich einige
kritische Bemerkungen zu Pearsall Smith, S. 246-247. Trotzdem wird behauptet, er habe in
Männedorf "Hilfe von einem Leiden" erfahren, was jedoch nur von kurzer Zeit gewesen sein
kann.

104 Zu Stockmayer vgl. die Biographie von Alfred Roth, Otto Stockmayer, Ein Zeuge und Nach-
folger Jesu Christi. Sein Leben und seine Lehre dargestellt, Geisweid: Deutsche Zeltmission,
1925. Außerdem Oehler-Haimderdinger, Otto Stockmayer, Basel: Majer, 1952. Sehr ausge-
wogen ist auch Richard Schmitz, Otto Stockmayer: Ein Beitrag zur Geschichte der Heil-
igungsbewegung, Kelle und Schwert, Bd. 20, Witten: Bundes-Verlag, o.J.

sich schon Jahre nach einem geistlichen Segen ausgestreckt hatte. Seine wichtigsten geistlichen Erfahrungen machte er dann jedoch auf der Heilungskonferenz 1874 in Oxford. Später war Stockmayer regelmäßiger Redner auf den Keswick-Konferenzen in England und vielleicht der führende Heilungsprediger im deutschsprachigen Raum.

1878 veröffentlichte er in erster Auflage seine wegweisende Schrift *Krankheit und Evangelium*¹⁰⁵. Das erste Kapitel überschrieb er symptomatisch mit dem Titel "Heilung und Heiligung - beides Frucht unserer Erlösung". Die Befreiung von Krankheit war nach Stockmayer Teil der Erlösung Christi. Seine Hauptbelegstelle war Jes 53,4: "Jedoch unsere Leiden - er hat sie getragen, und unsere Schmerzen - er hat sie auf sich geladen." In seinem Büchlein verband er die Lehre der völligen Hingabe mit der damit verbundenen Freiheit von aller Krankheit. Damit distanzierte er sich bewußt von der Tradition Blumhardts und Trudels und kam in verhängnisvolle Extreme. Sein Buch *Krankheit und Evangelium* sollte nicht nur einen großen Einfluß auf die deutsche Heilungsbewegung, sondern auch auf die verwandten Gruppen in England und Amerika haben.¹⁰⁶ A.J. Gordon, einer der führenden Männer der amerikanischen Heilungsbewegung, bezeichnete Stockmayer als den "Theologen der Lehre von der Glaubensheilung".¹⁰⁷

In den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts trug der Gedanke an Krankenheilung also auch in der angloamerikanischen Heilungsbewegung Früchte. 1884 veranstaltete z.B. das Ehepaar Boardman und Mrs. Baxter in England eine "Internationale Konferenz für göttliche Heilung und echte Heiligung" mit über 2.000 Teilnehmern. Schon 1882 hatte Boardman, der Freund Pearsall Smiths, ein Erholungsheim ähnlich denen von Blumhardt, Trudel und Stockmayer in London eröffnet. In diesem Hause "Bethshan" erlebte auch ein südafrikanischer Prediger seine Heilung: Andrew Murray - einer der Schlüsselmänner der Heilungsbewegung.¹⁰⁸ Wieder war eine Unterredung mit Stockmayer ausschlaggebend gewesen.

105 Otto Stockmayer, *Krankheit und Evangelium: Ein Wort an Kinder Gottes*, 8. Aufl. Marburg: Edel, 1975 (1878). Eine zweite, überarbeitete Auflage erschien 1886. Die dritte Auflage war von seiner Auswahlentrückungslehre durchdrungen. Durch das lange Leiden von Schwester Emilie, einer treuen Mitarbeiterin in Hauptwil, und den eigenen ständigen Kopfschmerzen maßigten sich jedoch später die Heilungsansichten Stockmeyers (Roth, ebd., S. 129). Durch die Veröffentlichung der Broschüre wurde er damals aus seinem Evangelistenverband ausgeschlossen. Sein Leben lang lehnte er für sich selbst ärztliche Dienste ab.

106 P.G. Chappell, "Healing Movements", *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Hg. Stanley M. Burgess / Gary B. McGee, 3. Aufl. Grand Rapids: Zondervan, 1989, S. 356.

107 Chappell, ebd., S. 356. Gordon war ebenfalls Anhänger der Heilungsbewegung und schrieb darüber ein wichtiges Buch: A.J. Gordon, "The Ministry of Healing", *Healing: The Three Great Classics on Divine Healing*, Hg. J.L. Graf, Camp Hill: Christian Publications, ND 1992, S. 119-282. Darin bezieht er sich auch auf Dorothea Trudel (S. 213), Zeller (S. 219), Stockmayer (S. 223) und Blumhardt (S. 220f.; 280-282).

108 Murray schrieb daraufhin ein weiteres klassisches Werk über Heilung: Andrew Murray, "Divine Healing", *Healing: The Three Great Classics on Divine Healing*, Hg. J.L. Graf;

In Amerika wurde der Arzt Charles Cullis¹⁰⁹ zum Hauptvertreter der Heilungsbewegung. Er übersetzte die Werke von Blumhardt, Trudel und Stockmayer ins Englische¹¹⁰ und eröffnete ebenfalls mehrere Erholungsheime in Anlehnung an die Genannten. 1873 informierte er sich vor Ort in Männedorf über die Arbeit von Zeller.¹¹¹ Zu seinem Kreis gehörten u.a. William E. Boardman¹¹² und A.B. Simpson¹¹³, Gründer der *Christian and Missionary Alliance*¹¹⁴.

Hier sei nur festgehalten: beim Thema Heilung spielten die deutschen Vorläufer für England und Amerika wichtige Zubringerdienste. Immer wieder tauchen in den englischsprachigen Dokumenten die Namen Blumhardt, Trudel und Stockmayer auf. Und: Heiligung und Heilung gehörten untrennbar zusammen. Die völlige Heiligung sollte auch Auswirkungen auf den physischen Körper haben. Die wichtigsten Schriften der amerikanischen Heilungsbewegung erschienen Anfang der 80er Jahre dann auch auf Deutsch.¹¹⁵

Andere Namen von Heilungspredigern Ende des 19. Jahrhunderts in Deutschland seien nur genannt: Martin Blaich¹¹⁶ (1820-1903) in Preußisch-Bahnau und Johannes Seitz¹¹⁷ (1839-1922) in Teichwolframsdorf. Beide Namen spielten in

Camp Hill: Christian Publications, ND 1992, S. 3-117; in deutscher Sprache erschien das Buch unter dem Titel "Jesus heilt die Kranken oder Heilung nach dem Worte" im Verlag Ernst Röttger in Cassel, 2. Aufl. 1898, die dritte Auflage bei Kober in Basel (1904).

109 W.H. Daniels, *Dr. Cullis and His Work*, Boston: Willard Tract Repository, 1885.

110 Vgl. *Answers to Prayer: or, Dorothea Trudel*, Boston: Henry Hoyt, o.J. Cullis erweiterte diese Kurzfassung in seiner Ausgabe unter dem Titel *Dorothea Trudel; or, The Prayer of Faith*, Boston: Willard Tract Repository, 1872.

111 Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism. Studies in Evangelicalism*, Bd. 5, Metuchen: Scarecrow, 1987, S. 124. Ebenso besuchte er Bad Boll, Kaiserswerth und das "Rauhe Haus" von Wichern in Hamburg-Horn.

112 Boardman schrieb das Buch *The Lord That Healeth Thee*, London: Morgan & Scott, 1881, ein weiterer Klassiker der Heilungsbewegung.

113 Simpsons wichtigste Werke zum Thema: A.B. Simpson, "The Gospel of Healing", *Healing: The Three Great Classics on Divine Healing*, Hg. J.L. Graf, Camp Hill: Christian Publications, ND 1992, S. 283-376; ders., *The Holy Spirit, or Power From on High*, New York: Christian Publications, 1895; ders., *Wholly Sanctified*, Harrisburg: Christian Publications, 1925. Auf Deutsch erschienen von ihm: *Jesus selbst*, 2. Aufl. Basel Jäger & Kober, 1893; *Das Liebesleben des Herrn oder: Die Tieferen Lehren in dem Hoheliede Salomonis*, Kassel: Ernst Röttger, 1900.

114 Über den Einfluß der Heilungsbewegung auf die CMA und Simpson berichtet Charles W. Nienkirchen, *A.B. Simpson and the Pentecostal Movement: A Study in Continuity, Crisis, and Change*, Peabody: Hendrickson, 1992. Vgl. auch G.P. Pardington, *Twenty-Five Wonderful Years 1889-1914: A Popular Sketch of the Christian and Missionary Alliance*, New York: CMA, 1914.

115 Z.B. Mrs. Baxter, *Der große Arzt*, Basel: Spittler, 1880; dies., *Gottes Absicht mit Krankheit*, Basel: Spittler, 1880.

116 Blaich, zunächst bis 1877 mit Seitz Evangelist der "Templer", dann Gründer des Evangelischen Reichsbrüderbundes. In Preußisch-Bahnau gründete er mit Seitz ein Erholungsheim, in dem die Gabe der Krankenheilung praktiziert wurde.

117 Seine Erfahrungen mit Krankenheilungen finden sich u.a. abgedruckt in Johannes Seitz, *Erinnerungen und Erfahrungen*, Chemnitz: Gemeinschaftsverein, o.J., S. 143-155. Er war

der aufkommenden Gemeinschaftsbewegung eine wichtige Rolle. Henriette von Seckendorff¹¹⁸ (1819-1878) und Anna Schlüchter in Cannstatt, die auch auf den Methodismus wirkten. Zu nennen ist außerdem noch Fritz Oetzbach, der mit 16 Jahren von einer Verkrüppelung geheilt wurde und der selbst später viele Kranke durch Handauflegung heilte.¹¹⁹ Und nicht zuletzt Jonathan Paul, der schon 1893 auf die Verbindung von Heiligung und Heilung aufmerksam gemacht hatte.¹²⁰

Nach einer Woge der Begeisterung für die Krankenheilungen durch Handauflegung kam es jedoch bald zur Ernüchterung.¹²¹ Als Beispiel seien wenig bekannte aber exemplarische Turbulenzen in Bonn genannt. Dort wirkte im Kreis der Heiligungsanhänger ein holländischer Theologiestudent, Jan Wildeman, der in Tradition von Blumhardt meinte, die Gabe der Krankenheilung zu besitzen. Er war überzeugt, daß nur mangelnder Glaube die Heilung verhindern würde. Wildeman war Student Christliebs und gehörte zum Allianzkreis um Leopold Bender, Evangelist im Umfeld der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland. Wildemans Umtriebe in Bonn führten zu erheblicher Verunsicherung, so daß selbst die Kirchenleitung einschreiten mußte.

Eine Heilung von Krankheiten unter Handauflegung Wildemans bezeugten damals Florenz Pape, seit 1880 Prediger der Freien evangelischen Gemeinde in Bonn, ebenso Johannes Schergens, Verleger der frühen Schriften der Freien evangelischen Gemeinden und Anhänger der Heiligungsbewegung¹²², Anna von Blomberg, die nach achtjähriger Bettlägrigkeit 1881 durch Wildeman eine wunderbare Heilung erfuhr. Sie schrieb darüber anonym in dem Buch *Frohe Bot-*

stark von Stockmayer, Blumhardt und Trudel geprägt. Vgl. auch Max Runge, Johannes Seitz und der Aufbruch der neueren Gemeinschaftsbewegung, Stuttgart-Hohenheim: Hänssler, 1968 (1961), S. 72-73. Immer wieder wird hier die Verbindung zur Heiligungsbewegung betont. Seitz gründete 1900 ein weiteres Erholungsheim in Teichwolframsdorf, Sachsen.

118 Weithin bekannt wurde sie durch ihre Hausandachten (zunächst Selbstverlag, später erschienen im Brunnen-Verlag), die in über 30 Auflagen erschienen sind. Darin erzählte sie u.a. von Krankenheilungen in Männedorf und Cannstatt. Sie hatte dort 1868 ein Erholungsheim im Sinne von Männedorf gegründet.

119 Fritz Oetzbach, Bruder Fritz (Fritz Oetzbach), Hg. Hedwig von Redern, Giessen: Brunnen, 1956. Oetzbach, der am 10. Oktober 1866 durch Salbung und Gebet eine erste Heilung erfuhr wurde, kam 1881 durch die Lektüre des Buches von Carrie Judd "Das Gebet des Glaubens nach Jakobus 5,14.15" zur vollkommenen Klarheit über die Glaubensheilung. Damals erfuhr er eine zweite Glaubensheilung.

120 Vgl. Jonathan Paul, Schon hier selig: Ein Wegweiser zum wahren Glück, Berlin: Deutsche Evang. Buch- & Traktatgesellschaft, 1893, S. 151-178. Er bezieht sich hier explizit auf A.B. Simpson und Dr. Cullis. Nachdem er lange Zeit an der Homöopathie festgehalten hatte, wurde er durch eine göttliche Krankenheilung an sich selbst von der Heilung als Gabe Gottes überzeugt. Er lehnte in Zukunft jegliche Arznei ab.

121 Zu den folgenden Ausführungen vgl. Jung, a.a.O., S. 41ff.

122 Sein Zeugnis findet sich in Anon., Frohe Botschaft an die lieben Kranken: Zeugnisse von dem, was der Herr an den Kranken auf das Gebet des Glaubens thut, 2. Aufl. Rheydt: W. Langewiesche, 1884 (1883), S. 122-123.

*schaft an die lieben Kranken*¹²³, in dem auch andere Zeugnisse von Krankenheilungen aufgeführt wurden, u.a. von Anna von Niebuhr¹²⁴! Krankenheilungen durch Wildeman erlebten ebenfalls Ludwig Doll¹²⁵ in Neukirchen und Peter Samanns. Wildeman wirkte nicht nur in Bonn, sondern auch im Bergischen Land und im Ruhrgebiet.

Interessanter als sein eigenes Wirken sind die nationalen und internationalen Kontakte von Wildeman. In dauerndem Kontakt blieb er mit Georg Müller, dem Waisenvater von Bristol, mit dem er auch einmal sechs Wochen evangelisierte. Ermutigende Botschaften für seinen Heilungsdienst bekam er von Otto Stockmayer und Elias Schrenk, die ihn auch nach England zu William Booth vermittelten, dem Begründer der Heilsarmee. Nach einem Studium bei Frederic Godet¹²⁶ in Neuchatel wurde Wildeman von Carl Heinrich Rappard als Lehrer nach St. Chrischona berufen! Nach nur einjähriger Lehrtätigkeit zog das Ehepaar jedoch wieder nach Bonn, von wo aus Wildeman weiter seine Botschaft der Heilung und der Heiligung ausbreitete.¹²⁷ Auf der Gründungsversammlung des Deutschen Evangelisationsvereins im März 1884 war er ebenfalls anwesend - wohl sehr zum Leidwesen von Christlieb, der den hitzigen ehemaligen Studenten damals schon kritisch beäugte.

Ebenfalls zum Umfeld der Heilungsbewegung gehörte der schon erwähnte Ludwig Doll, Gründer der Neukirchner Mission, der ersten deutschen Glaubensmission. Er wurde 1881 durch Gebet und Handauflegung durch Dr. Baedeker, Inspektor Stursberg und Peter Samanns von einer schweren Lungenkrankheit geheilt - alle drei Vertreter der Heiligungs- und Heilungsbewegung. Gleich darauf zog Doll selber los, um die Heilungsgabe auch an andere Kranke auszuteilen. Er war nach der eigenen Krankenheilung ebenfalls davon überzeugt, daß die Erlösung aus Jes 53 sich auch auf Krankheiten bezieht.

Doll, Stursberg und Baedeker sind aus der Literatur der Heilungsbewegung und Missionsbewegung bekannt. Wer war aber Peter Samanns? Samanns (1844-1914) war durch zwei Brüder der Freien evangelischen Gemeinden von einem Leiden geheilt worden. Daraufhin sah er sich geführt, in Vluyt im Sinne von

123 Ebd., S. 132-138. Darin finden sich auch Auszüge aus den Schriften von Cullis, Mrs. Baxter und Carry Judd, die als Krankenheiler ebenfalls in der amerikanischen Heilungsbewegung führend wurde. Zudem finden wir in diesem Buch Zeugnisse von Otto v. Stockmayer, L. Harms und Boardman und A. Langewiesche.

124 Ebd., S. 9-11.

125 "Einige Winke über die Heilung von Kranken", ebd., auf S. 16-22. Darin wandte er sich gegen die Überzeugung, die Gabe der Krankenheilung sei auf die Apostel beschränkt gewesen.

126 Frédéric Godet wirkte insbesondere durch seine Kommentare im Sinne der Heilungsbewegung. Vgl. zu seiner Biographie Philippe Godet, Frédéric Godet (1812-1900): D'après sa correspondance et d'autres documents inédits, Neuchatel: Attinger Frères, 1913.

127 Die Gründe für den schnellen Weggang von Wildeman aus St. Chrischona sind mir leider nicht bekannt geworden.

Blumhardt und Dorothea Trudel zu wirken.¹²⁸ Zusammen mit Wildeman organisierte Samanns in den 80er Jahren öffentliche Heilungsveranstaltungen. Er heilte nach Jak 5, so z.B. Friedrich Fries, den Gründer des Bundes-Verlages. Auch der Inspektor des Neukirchener Waisenhauses, Heinrich Mandel, war durch Samanns von der völligen Krankenheilung durch den Glauben überzeugt worden.¹²⁹ Alle Genannten standen gleichzeitig der Heiligungsbewegung nahe.

Eine Wende in der Heilungsarbeit von Wildeman und Samanns trat Mitte der 80er Jahre ein und hatte zwei Ursachen: Plötzlich starb der einjährige Sohn Wildemans. Der Vater schloß daraus, daß Gott ihm die Gabe der Krankenheilung entzogen habe. Trotz dieses Endes der eigenen Heilungstätigkeit hielt er Verbindung zur späteren Pfingstbewegung, insbesondere mit Emil Meyer und Benjamin Schilling. Die zweite Ursache für das vorläufige Ende der Heilungen Samanns und Wildemans waren jedoch die Ereignisse in Lüdenscheid und Merscheid Mitte November 1884.¹³⁰ Samanns und seine Verbündeten erklärten dort, daß Raucher vom Teufel besessen wären und dementsprechend hatten sie mit Austreibungen begonnen. Sie geboten wiederholt den Dämonen, aus den Menschen auszufahren. Die ganze Atmosphäre der mehrtägigen Evangelisation war so aufgeheizt, daß einige Brüder in ihrer scheinbar geistlichen Erregung nicht mehr zur Arbeit erschienen.

Schlimmere Nachrichten kamen Ende November des Jahres noch aus der Freien evangelischen Gemeinde in Solingen. Ein Kind einer Witwe aus Merscheid war an Epilepsie erkrankt. Im Anschluß an Evangelisationsveranstaltungen mit Samanns in ihrem Haus kam es zu ekstatischen Erscheinungen. Unartikulierte Laute wurden ausgestoßen, gepaart mit Schreien und Dämonenaustreibungen am seelisch kranken Jungen. Die Nachbarschaft fühlte sich von dem nächtlichen Treiben gestört und benachrichtigte die Polizei. Man wich in die Freie evangelische Gemeinde in Solingen aus, wo die ekstatischen Phänomene weiter zunahmen. Jede Krankheit wurde als Folge von Besessenheit definiert. Geschwister, die den Saal verlassen wollten, wurden gehindert und als dämonisch besessen beschimpft. Nach zwei Tagen verweigerten die Brüder der Freien evangelischen Gemeinde die Benutzung des Saales, man ging zurück ins Haus Hansberg in Merscheid. Dort soll Samanns die Erkenntnis der nahe bevorstehenden Wiederkunft Jesu bekommen haben. Das Chaos nahm zu: man blieb nun im Kreis den ganzen Tag zusammen. Die Männer wedelten mit ihren Kleidern durch den Raum, um die Dämonen auszutreiben. Andere sollen wie Tiere geschrieen haben. Man aß und trank nicht mehr, denn man erwartete die Umwandlung des Körpers in den Auferstehungsleib. Viele Schaulustige und Heilungssuchende kamen in den nächsten Tagen nach Merscheid, insgesamt wohl etwa 500. Erst durch Inter-

128 Über den Bau und die Einweihung des Hauses in Vluyt unterrichtet noch Anon., Frohe Botschaft, a.a.O., S. 38-39.

129 Jung, a.a.O., S. 62.

130 Die Freien evangelischen Gemeinden sahen sich damals gezwungen, den Bundespfleger Carl Bender zur Berichterstattung nach Lüdenscheid zu schicken.

vention der Polizei wurde die Versammlung aufgelöst und die Anwesenden ausgewiesen. Witwe Hansberg zog nach Vluyn - zu Samanns. Der wurde kurze Zeit später von den Freien evangelischen Gemeinden wegen seiner extremen Ansichten von allen Ämtern ausgeschlossen. Wenig später distanzierte Samanns sich jedoch von seinen Ausfällen und gewann wieder Vertrauen.

Unter den Mitarbeitern Samanns war auch ein weiterer für die spätere deutsche evangelikale Missionsbewegung wichtiger Vertreter und Verfechter der Heilungslehre: Carl Polnick - der spätere Gründer der Allianz-Mission. Er trieb in Solingen und Merscheid zusammen mit anderen weitere Krankheitsdämonen aus und soll auch taschentuchschwenkend durch den Saal gelaufen sein, um den Satan zu vertreiben. Polnick verfluchte nach dem Rausschmiß in Solingen die dortige Freie evangelische Gemeinde, die den Segen Gottes hindern wolle. Auch im späteren Dienst von Polnick kam es zu Turbulenzen um seine Heilungstheologie: als er auf dem Rückweg von Italien bei einem tragischen Unfall unter den Zug geriet, weigerte sich der halbtote Missionsdirektor, sich von Ärzten behandeln zu lassen. Nur durch die radikale Intervention der Ärzte konnte damals sein Leben gerettet werden.¹³¹

Genug der Beispiele die deutlich zeigen, daß Heiligung und Heilung seit den 80er Jahren des 19. Jahrhundert zusammengingen. Bei allen Krankenheilungen wurde die völlige Hingabe des Kranken vorausgesetzt. Man könnte formulieren: Ohne Heiligung keine Heilung. Die extreme Radikalisierung der Heiligungsbewegung führte sie aber damals schon an den Rand der Katastrophe. Nur dem entschiedenen Eingreifen der Freikirchenführer ist es zu verdanken, daß dadurch nicht der gesamten Heiligungsbewegung ein Ende gesetzt wurde. Aber man war für die Zukunft gewarnt.

3.3 Heil: Heiligungsbewegung und Mission

Die völlige Hingabe an Christus und das beständige Leben in ihm führte innerhalb der internationalen Heiligungsbewegung nicht, wie man vermuten könnte, in den Quietismus, sondern in den Aktionismus der Weltmission. Verbunden mit prämillenniaristischen Vorstellungen war es besonders die Keswick-Bewegung, die von Anfang an Heil und Heiligung miteinander verband. Hauptausdruck dieses Heilsinteresses der Heiligungsbewegung zeigte sich im Aufbruch einer eigenständigen Missionsbewegung, den sogenannten Glaubensmissionen.

Die Gründung der Glaubensmissionen geht in ihren Wurzeln zurück auf Anthony Norris Groves und die Brüderbewegung in England. Getragen von der völ-

131 Bertha Polnick, Carl Polnick: Ein Lebensbild, Barmen: China-Allianz-Mission, 1920, S. 57. Wie sehr die frühen Jahre der China-Allianz-Mission mit der Heiligungsbewegung verbunden war, zeigt auch die Herausgabe des Heiligungsbuches von G.F. Trench, Gleichgestaltung mit Christo, Barmen: Deutsche China-Allianz-Mission, o.J. Übersetzt wurde es durch Pastor Dr. Dick, von 1901-1928 Pfarrer in Barmen-Gemarke und später Oberkirchenrat in Berlin!

ligen Abhängigkeit vom Herrn reiste Groves 1829 in den Missionsdienst nach Bagdad aus. Die eigentlichen Kriterien für die sogenannten Glaubensmissionen wurden dann aber durch James Hudson Taylor¹³² aufgestellt, der selber stark von Heiligungsschriften und Heiligungserlebnissen geprägt war. 1865 gründete er die China-Inland-Mission, die Mutter aller Glaubensmissionen. Taylor rühmte sich seiner lebenslangen Freundschaft mit Pearsall Smith. Schon 1849 hatte er ein erstes Heiligungserlebnis mit einer göttlichen Berufung nach China gehabt. Aber erst im September 1869 fand er die "göttliche Ruhe in Christus", verbunden mit einem tiefen Glücksgefühl. Trotz seiner Aussagen, daß er einige Zeit nicht be-
wußt gesündigt habe, grenzte er sich frühzeitig vom Perfektionismus ab.

Auch andere große Missionsführer in England und Amerika waren von der Heiligungsbewegung geprägt, z.B. A.J. Gordon¹³³, A.T. Pierson, der schon erwähnte A.B. Simpson, Charles Studd und Henry Grattan Guinness¹³⁴. Grattan Guinness war 1899 und 1900 Redner auf der Blankenburger Allianzkonferenz.

Schauen wir auch hier nach Deutschland.¹³⁵ Carl Heinrich Rappard, der seit 1875 für die Heiligungsbewegung gewonnen worden war, diente auf St. Chrischona ja auch als Missionsdirektor. So ist es keine Überraschung, daß seine neuen Heiligungsgedanken auch in der Chrischonamission Früchte trugen. Seit 1875 kam es zu einem Aufbruch in der Gemeindegründungsarbeit in West- und Ostpreußen, wie auch in Hessen. Franz konstatiert in seiner Arbeit über die Glaubensmissionen: "Die neuen Kreise trugen den Stempel der Heiligungsbewegung und wurden die Heimatbasis des China-Zweigs der Pilgermission"¹³⁶. Gleiches gilt für den Aufbruch der Chrischonamission in anderen Erdteilen, insbesondere ab 1897 auf Betreiben Hudson Taylors in China.

Ähnliches sehen wir bei der Liebenzeller Mission. Ihr erster Leiter, Heinrich Coerper, war auf einer Englandreise 1892 mit der Heiligungsbewegung in Verbindung getreten. Dort traf er auf Frau Baxter und Frau Boardman und bezeugte, frei von der Macht der Sünde geworden zu sein. Verbindungsmann war auch hier wieder Stockmayer.¹³⁷ Seinen Missionsschülern lehrte Coerper die Machtausrüstung des Geistes nach der Bekehrung durch eine hingebungsvolle Heiligung. Weitere Anstöße bekam er durch Taylor, Keswick und Reuben Archer Torrey, der auch in Liebenzell zu Gast war. Die ganze Frühzeit der Liebenzeller Mission ist ohne die Theologie der Heiligungsbewegung nicht zu verstehen.

132 Zu Taylor vgl. die umfangreiche Biographie von A.J. Broomhall, *Hudson Taylor & Chinas Open Century*, 7 Bde., London: Hodder & Stoughton, 1981-1990.

133 Ernest B. Gordon, *Adoniram Judson Gordon: A Biography*, New York: Revell, 1896; A. J. Gordon, *Wie der Herr Jesus eine Kirche besuchte: Eine geistliche Autobiographie*, Cassel: Oncken, 1899.

134 Michele Guinness, *The Guinness Legend*, 2. Aufl. London: Hodder & Stoughton, 1991.

135 Franz, a.a.O., S. 64-78.

136 Franz, a.a.O., S. 73.

137 Vgl. Ernst Buddeberg, *Heinrich Coerper: Aus dem Leben und Wirken des Gründers der Liebenzeller Mission*, 4. Aufl. Bad Liebenzell: Liebenzeller Mission, 1989, S. 27f.

Etwas ausführlicher möchte ich auf die Verbindungen der China-Allianz-Mission - heute Allianz-Mission - mit der Heiligungsbewegung eingehen, weil diese Linien meist unbekannt geblieben sind. Ihre Gründung geht auf Fredrik Franson¹³⁸ zurück. Der gebürtige Schwede wuchs in den Vereinigten Staaten auf und war Mitarbeiter Moodys bei verschiedenen Erweckungsevangelisationen. Franson kam durch Mrs. Baxter mit der Heiligungsbewegung in Verbindung und praktizierte die Krankenheilung auf verschiedenen Reisen um die Welt.¹³⁹ Wahrscheinlich kam sein erster Dienst 1885 in Deutschland durch den Kontakt mit Familie Niebuhr zustande, bei denen er sich sechs Wochen aufhielt. Nach seinem Bonner Besuch ging er weiter nach Neukirchen zu den Inspektoren Mandel und Stursberg, die dem Bonner Heilungskreis nahestanden. Von Neukirchen reiste Franson weiter ins Wuppertal zu Carl Polnick, der Ende 1884 bei der Merscheider Schwärmerei in der vordersten Reihe gestanden hatte.

Ab 1889 weilte Franson für einen zweiten Besuch in Barmen. Diesmal warb er für die China-Mission. In Absprache mit Taylor gründete er mit Polnick im Februar 1890 die China-Allianz-Mission. Aber hier kam es wieder zu Schwierigkeiten. Man hört von Zwangsbekehrungen, auch bei Kindern. Die Polizei mußte mehrmals einschreiten. Zu einer Beruhigung und Anerkennung kam es erst in den 90er Jahren durch viele Besuche Taylors und durch Verbindung mit dem Blankenburg Allianzwerk. Trotz der Ausschreitungen in der Frühzeit der Allianzmission ist auch dieses Werk ein Ausfluß der Heiligungs- und Heiligungsbewegung.

Gleiches gilt für die Gründung des Deutschen Frauenmissions-Gebetsbundes¹⁴⁰ im Jahre 1900. Gräfin Elisabeth Waldersee¹⁴¹ und Jenny von Plotho studierten 1905 in Wales die Erweckungsbewegung und ließen sich von Mrs. Penn-Lewis prägen. 1906 waren sie wieder in England, in Keswick. Hedwig von Redern¹⁴² bekam ihre Geistestaufe durch F.B. Meyer auf der Blankenburger Konferenz. Auf der mit dem Gebetsbund verbundenen Frauenbibelschule Malche¹⁴³ sprachen damals bekannte Heiligungsprediger, z.B. Mrs. Penn-Lewis,

138 Edvard P. Torjesen, A Study of Frederik Franson: The Development and Impact of His Ecclesiology, Missiology, and Worldwide Evangelism, Ph.D. Diss., Los Angeles: International College, 1984.

139 In Schweden war 1885 ein "Heiligungsbund" unter Hedin entstanden, wo ebenfalls Krankenheilung und Heiligung eng verbunden waren. Ihr bekanntester Vertreter wurde Olsson. Franson wurde auf einer seiner Deutschlandreisen von zwei Evangelistinnen des schwedischen Heiligungsbundes begleitet, N. Hall und I. Nielsen. Außerdem war auch Olsson dabei. Zum Folgenden vgl. wieder Jung, a.a.O., S. 77-140.

140 Vgl. als Überblick zur Geschichte Ursula Pasut, Frauen in der Welt, Frauen in der Mission: Geschichte und Gegenwart des Deutschen Frauen-Missions-Gebetsbundes, 2. Aufl. Neuhäusen-Stuttgart: Hänssler, 1985.

141 Vgl. Hedwig von Redern, Segensspuren im Leben von Gräfin Elisabeth von Waldersee. Nach ihren eigenen Aufzeichnungen, Leipzig: A. Anger, 1931.

142 Vgl. ihre Autobiographie Hedwig von Redern, Knotenpunkte: Selbstbiographie, Lahr-Dinglingen: St. Johannis, 1938.

143 Richard Bömer u.a. Für Christus leben: Frauenmission Malche e.V. 1898-1988, Porta Westfalica: Selbstverlag, 1988.

Grattan Guinness und Otto Stockmayer. Von dort aus zogen viele ledige Frauen als ausgesandte Missionarinnen der Glaubensmission nach China. Eva von Tiele-Winckler¹⁴⁴, Gründerin der Miechowitzer Anstalten und von Hudson Taylor für die Heiligungsbewegung gewonnen, reiste zusammen mit Jeanne Wasserzug nach England, um die Waliser Erweckung und die Keswick-Bewegung kennenzulernen. Diesen Funken trugen beide zurück nach Deutschland und übertrugen ihn auf ihre Bibelschulen, Missions- und Sozialwerke. Gleiches gilt für Christa von Viebahn, der Mutter von Aidlingen, die ebenfalls in England die Heiligungsbewegung erlebte.¹⁴⁵ An ihnen wird deutlich, daß die Heiligungsbewegung auch eine soziale Komponente hatte.¹⁴⁶

Andere Beispiele für den Einfluß der Heiligungsbewegung will ich hier nur erwähnen: Kieler Mission, Vandsburger Yünnan-Mission¹⁴⁷ und MBK-Mission. Heiligung und Heil, d.h. Mission, waren untrennbar miteinander verbunden. Die völlige Liebe zum Heiland trieb in die Mission. Der gesamte Neuaufbruch der deutschen Missionsbewegung Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts war eine Frucht der Heiligungsbewegung.

4. Fazit

Heil, Heilung, Heiligung: diese drei Aspekte prägten die Heiligungsbewegung in Deutschland und weltweit. Mit der Botschaft von der vollkommenen Heiligung in Christus konnte die Bewegung Tausenden von Christen neue Impulse für ihr Glaubensleben vermitteln. Die Überzeugung, ihrem Herrn Jesus Christus mit ganzer Kraft zu dienen, führte zu einer beachtenswerten Dynamik und Anziehungskraft angesichts einer zunehmend säkularisierten Christenheit. Eine neue Liebe untereinander, die in großen Konferenzen und in sozialen Projekten ihren Ausdruck fand, sollte die Geheiligten von den durchschnittlichen Christen abhe-

144 Vgl. zu ihrer Biographie Walter Thieme, Mutter Eva: Die Lobsängerin der Gnaden Gottes. Das Lebensbild der Schwester Eva von Tiele-Winckler, Berlin: Ernst Röttger, 1932; Eva von Tiele-Winckler, Nichts unmöglich! Erinnerungen und Erfahrungen, Dresden: Oskar Günther, o.J.

145 Hans Brandenburg, Ich hatte Durst nach Gott: Aus dem Leben und Dienen von Christa von Viebahn, 4. Aufl. Aidlingen: Verlag des Diakonissenmutterhauses, o.J., S. 74. Im Sinne der Heiligungsbewegung schrieb sie auch ihre Bücher: Vom Leben im Geist, 9. Aufl. Aidlingen: Diakonissenmutterhaus, o.J.; dies., Ein volles, freies, ew'ges Heil...: Die Unterweisungen des Römerbriefes, Diesdorf: Schwert und Schild, o.J.

146 Zum Thema Frauen und Heiligungsbewegung vgl. Ulrike Schuler, "Der Einfluß der Heiligungsbewegung auf Frauen im deutschsprachigen Raum - mit Kurzbiographien von Frauen, die der Heiligungsbewegung nahestanden," Mitteilungen der Studiengemeinschaft für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche, 14NF(Nr. 1, 1993), S. 2-28.

147 Man denke nur an Friedrich Traub, Pioniermissionar Vandsburgs in China, der durch und durch von der Heiligungsbewegung geprägt war: Friedrich Traub: Ein Pionier der China-mission - aus Liebe zu Christus, Hg. Friedemann Hägele, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1995 (1936).

ben. Mit Hilfe dieses Elitebewußtseins wurden erhebliche missionarische Aufgaben angepackt. Neben der Pflege der eigenen Frömmigkeit - auf Gebet und Bibellesen wurde großer Wert gelegt - traten evangelistische und diakonische Dienste. Gepaart mit dem Heiligungsleben kam es zu Krankenheilungen und der dringend notwendigen Missionierung vieler unerreichter Völker.

Die theologischen Grundlagen der Heiligungsbewegung lagen in einem prinzipiellen Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift. Bibelkritik ist von fast allen Heiligungspredigern und -theologen abgelehnt worden. Besonders die deutschen Vertreter standen damit im Lager der Fundamentalisten, auch wenn längst nicht alle von ihnen aktiv am Kampf um die Bibel teilgenommen haben.¹⁴⁸ Gerade das Wörtlichnehmen der Heiligungsaussagen der Schrift führte zur Ausbildung der Gesamtbewegung. Hinzu kamen eschatologische Überzeugungen von der nahenden Ankunft des Herrn und dem baldigen Auftreten des Antichristen.¹⁴⁹ Sie gaben der Heiligungsbewegung ihren drängerischen Impuls. Das Wissen um die jeden Augenblick mögliche Wiederkunft des Herrn drängte in ein Leben der Hingabe und Heiligung, um dem eigenen Heiland als fleckenlose Braut angemessen gegenüberzutreten zu können. In der Bibelauslegung konzentrierte man sich auf die Briefe des Apostel Paulus, weniger auf die Evangelien. Verbalinspiration und Prämillenarismus bildeten somit das Fundament für die dargestellten Heiligungslehren.

Die Wirkungsgeschichte der Heiligungsbewegung reicht bis in die Gegenwart, obwohl durch die Spaltungen um die Pfingstbewegung die Schlagkraft erlahmte. Nur wenige Namen der neueren Heiligungsbewegung seien hier erwähnt: z.B. Gertrud Wasserzug-Traeder¹⁵⁰. Sie blieb mit ihrem Mann zeitlebens mit Keswick verbunden und gründeten 1934 in der Schweiz die Bibelschule Beatenberg, in deren Umfeld auch das Buch der Keswicker Heiligungspredigerin Ruth Paxson *Life on the Highest Plane* in deutscher Übersetzung erschien.¹⁵¹ Auch andere lite-

148 Zum Fundamentalismus und der Haltung der Heiligungsbewegung zur Bibel vgl. Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1993.

149 Ebd., S. 373-451.

150 Zu ihrer Biographie vgl. Gertrud Wasserzug, *Wunder der Gnade Gottes: 50 Jahre "Bibelheim Beatenberg", 30 Jahre "Bibelheim Böblingen"*, Böblingen: Schriftenmission Bibelheim, 1984.

151 Ruth Paxson, *Das Leben im Geist: Der Heilsplan Gottes. Eine biblische Lehre in praktischer Darstellung*, 4. Aufl. Böblingen: Schriftenmission Bibelheim Böblingen, 1990. Die erste deutsche Auflage erschien Anfang der 30er Jahre im Selbstverlag der Bibelschule Beatenberg. Paxson war Missionarin der China-Inland-Mission. Mehrere Bücher von ihr erschienen im Verlag Moody Press, so z.B. *Called unto Holiness: Adresses given at Keswick*. Auf Deutsch erschien noch: *Ströme lebendigen Wassers: Wie man sie erhält und wie man sie behält. Betrachtungen über den Reichtum der Gläubigen in Christus*, 3. Aufl. Beatenberg: Bibelschule Beatenberg, 1957 (1942). Gertrud Wasserzug hatte Paxson schon 1931 in die Bibelschule Malche eingeladen, wo sie zur damaligen Zeit unterrichtete. An der Heiligungsfrage trennten sich dann die Wege zwischen Malche und Gertrud und Saturnin Wasserzug. Sie gingen daraufhin in die Schweiz nach Beatenberg.

rarische Werke der Heiligungsbewegung werden bis heute verlegt und finden eine breite Leserschaft. Man denke nur an das Andachtsbuch von Oswald Chambers *Mein Äußerstes für sein Höchstes*¹⁵² oder an die Bücher des chinesischen Christen Watchman Nee¹⁵³ (1903-1972). In Deutschland werden viele Werke der Heiligungsbewegung vom Herold-Verlag in Aßlar bei Wetzlar herausgegeben.¹⁵⁴ Insgesamt bemerkt man in manchen Gemeinschaftskreisen und Freikirchen auch heute noch einen bleibenden Funken der Heiligungsbewegung.

Natürlich gab es von Beginn an Kritik an der Heiligungsbewegung.¹⁵⁵ In Amerika ist hier besonders der Systematiker des Princeton-Seminars, Benjamin Warfield, zu nennen. Vom streng calvinistischen Standpunkt aus kritisierte er die amerikanischen und deutschen Heiligungsvertreter.¹⁵⁶ Aber auch von nichtfundamentalistischer Seite kam Gegenwehr: liberales Christentum und konfessionelles Luthertum in Deutschland waren sich ebenfalls einig, daß die "artfremden" Machenschaften der Heiligungsprediger nicht in die Kirche gehörten. Man befürchtete, diese amerikanisch-methodistische Frömmigkeit könne sich in Deutschland festsetzen.¹⁵⁷ Nationale Empfindlichkeiten spielten bei dieser Art der Kritik leider eine entscheidende Rolle. Auch innerhalb der Gemeinschaftsbewegung und der Freikirchen gab es warnende Stimmen, die wir oben schon erwähnt haben.¹⁵⁸

Neben polemischer Kritik gab es auch nachvollziehbare Einwände: Wurden hier nicht Rechtfertigung und Heiligung auseinandergerissen? Wurde nicht eine gefährliche Zwei-Klassen-Gesellschaft von Nur-Gerechtfertigten und Schon-Geheiligten aufgerichtet? Wurde nicht die Totalität der Sünde ausgeblendet? Kam es nicht zu einer gefährlichen Schwerpunktverlagerung vom Opfer Christi hin zum persönlichen Heiligungstreben des Menschen? War Heiligung tatsächlich nur durch einen einmaligen Akt der Hingabe festzumachen? Stand nicht die

152 Oswald Chambers, *Mein Äußerstes für sein Höchstes*, 20. Aufl. Bern: Berchtold Haller, 1981.

153 Zu Nee vgl. Ken Ang Lee, *Watchman Nee: A Study of his Major Theological Themes*, Ph.D. Diss., Westminster Theological Seminary, 1989.

154 Die Zeitschrift "Herold Seines Kommens" des Herold Verlages versucht ebenfalls, durch Nachdrucke von Predigten bekannter Heiligungsmänner das Anliegen der Bewegung heute noch wach zu halten.

155 Zehrer, "Reaktionen" a.a.O., S. 6-11.

156 Vgl. Benjamin Breckinridge Warfield, *Perfectionism*, Hg. Samuel G. Craig, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1980. Auf die deutsche Situation geht er auf den Seiten 312-348 und 400-454 ein.

157 Damit meinte man mit "methodistisch" nicht die konfessionelle Ausrichtung der Heiligungsbewegung, sondern allgemein die amerikanische Art der Verkündigung. So stieß man sich z.B. an den öffentlichen Sündenbekenntnissen und den "Altarrufen" in den Veranstaltungen. Diese Form der Evangelisation war aber nicht typisch für die Heiligungsbewegung, sondern generell für die amerikanische Erweckungsbewegung des späten 19. Jahrhunderts.

158 Z.B. warnte Graf Eduard von Pückler vor dem Perfektionismus der Heiligungsbewegung: Hedwig von Redern, *Berufen mit heiligem Ruf: Leben und Dienst des Grafen Eduard von Pückler*, Berlin: Deutsche Evangelische Buch- und Traktat-Gesellschaft, 1925, S. 132-135.

Heiligungsbewegung immer in der Gefahr, doch zum Perfektionismus und damit zur Sündlosigkeitslehre zu entarten? Überdeckte nicht das dauernde Reden vom "sieghaftem Leben" die Tatsache, daß Versuchungen, Anfechtungen und Leiden auch zum Christenleben dazugehören? Hatte man nicht eine unklare Vorstellung von der Geistestaufe?¹⁵⁹

Der aktivistisch-drängerische Impuls der Heiligungsbewegung ist ebenfalls beachtenswert. Häufig hörte man in den Ansprachen die Vokabel "now". Man sollte sich dem Herrn "sofort" hingeben. "Jesus errettet Dich jetzt" - lautete das Mottolied während der Deutschlandreise von Pearsall Smith im Jahre 1875. Der gegenwärtige Moment sei die Stunde des Wirkens und Heilshandelns Gottes. Eine Entscheidung für die vollkommene Heiligung dürfe nicht aufgeschoben werden. Auch in der späteren Erweckungsfrömmigkeit der Heiligungsbewegung findet sich dieser starke Vergegenwärtigungsgedanke, der den einzelnen Menschen direkt vor Gott stellt. Er war sicherlich auch auf die optimistisch gestimmte gesellschaftliche Lage des viktorianischen Zeitalters in England und des deutschen Kaiserreiches zurückzuführen.¹⁶⁰ Damit stand man jedoch in der Gefahr, dem Heilshandeln Gottes durch menschliche Techniken nachzuhelfen. Das souveräne Handeln Gottes wurde durch das drängerische Vorgehen der Prediger in den Hintergrund gedrängt. Bei aller Gewißheit über die Heiligkeit Gottes fehlte die Zurückhaltung und Ehrfurcht vor dem niemals erzwingbarem Handeln Gottes - auch jenseits von großen Konferenzen und öffentlichen Versammlungen.

In all diesen Gefahren stand die Heiligungsbewegung und hat sie nicht deutlich genug zurückgewiesen. Nur aufgrund dieser Unachtsamkeit konnte es zu den genannten Exzessen kommen. Trotzdem sei abschließend betont, daß die Heiligungsbewegung viele positive Impulse in die deutsche evangelikale Bewegung trug. Gemeinschaftsbewegung, Freikirchen und Allianzkreise wurden von ihr entscheidend belebt und geprägt. Die Hingabe an den Heiland, das intensive Gebetsleben, die soziale Arbeit an den Schwachen, die nimmermüde Evangelisation und die Sehnsucht nach einer vertieften Beziehung zu Christus gaben der Gesamtbewegung ihre Dynamik und Überzeugungskraft. So kann man sich abschließend dem Urteil von Ernst Heinatsch anschließen: "Der Heiligungsgedanke war gewissermaßen der Wind in den Segeln der Gemeinschaftsbewegung. Man

159 Bei einer theologischen Wertung der Heiligungsbewegung muß jedoch beachtet werden, daß es z.T. erhebliche Differenzen zwischen den verschiedenen Richtungen der Heiligungsbewegung gab. Vgl. z.B. die verschiedenen Positionen zur Heiligung in: *Five Views on Sanctification*, Hg. Melvin E. Dieter u.a., Grand Rapids: Zondervan, 1987. Hier sieht man die kleinen Unterschiede bei den Pfingstlern, den Methodisten und den Keswick-Anhängern der Gegenwart.

160 Auf den Einfluß des Viktorianismus auf die Heiligungsbewegung weist hin: Douglas W. Frank, *Less Than Conquerors: How Evangelicals Entered the Twentieth Century*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986. Er übersieht dabei allerdings, daß die Heiligungsbewegung in erster Linie nicht Ausfluß einer Gesellschaftsbewegung, sondern eine aus biblischer Erkenntnis und göttlichem Handeln sich ausreifende Erneuerungsbewegung war.

mag über die Oxfordter Bewegung und ihre Verirrungen denken wie man will, sie hatte doch der evangelischen Bewegung etwas zu sagen."¹⁶¹

161 Heinatsch, a.a.O., S. 113-114.

Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion:	Helge Stadelmann
Altes Testament:	Helmuth Pehlke
Neues Testament:	Wilfrid Haubeck
Systematische Theologie:	Jochen Eber / Reinhard Frische
Historische Theologie:	Lutz E. v. Padberg
Praktische Theologie:	Helge Stadelmann

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

Rezensionen (JETH 1997) im Überblick

- Aardweg, G. J. M. van den, *Selbsttherapie von Homosexualität: Leitfaden für Betroffene und Berater*, JETH 11 (1997) (Peter Zimmerling): S. 268
- Baum, M., *Stein des Anstosses: Eberhard Arnold 1883-1935*, JETH 11 (1997) (Stephan Holthaus): S. 296
- Beck, H. W., *Biblische Universalität und Wissenschaft: Interdisziplinäre Theologie im Horizont trinitarischer Schöpfungslehre*, JETH 11 (1997) (Hans Schwarz): S. 225
- Beck, J. T., *Petrusbriefe: Ein Kommentar*, JETH 11 (1997) (Christoph Stenschke): S. 205
- Becker, W., Christ, G., Gestrich, A., Kolmer, L., *Die Kirchen in der deutschen Geschichte: Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart*, JETH 11 (1997) (Lutz E. v. Padberg): S. 279
- Beyerhaus, P., *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*, JETH 11 (1997) (Lutz E. v. Padberg): S. 352
- Bittner, W. J., Pfeifer, S., *An Leib und Seele heil werden: Alternativmedizin, Psyche und Glaube*, JETH 11 (1997) (Jürgen-Burkhard Klautke): S. 324
- Block, H. Steiner, M., *Jerusalem: Ausgrabungen in der Heiligen Stadt*, JETH 11 (1997) (Helmuth Pehlke): S. 188
- Blumhardt, J. Ch., *Gesammelte Werke: Schriften, Verkündigung, Briefe*, JETH 11 (1997) (Stephan Holthaus): S. 298
- Bock, D. L., *Luke*, JETH 11 (1997) (Armin Daniel Baum): S. 206
- Botermann, H., *Das Judenedikt des Kaisers Claudius: Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*, JETH 11 (1997) (Armin Daniel Baum): S. 217

- Bouman, J., *Leben mit fremden Nachbarn: Die Rolle von Ethik, Kultur und Religion in einer multikulturellen Gesellschaft*, JETH 11 (1997) (Jochen Eber): S. 226
- Bräumer, H., *Das zweite Buch Mose. 1. Teil: Kapitel 1 bis 18*, JETH 11 (1997) (Walter Hilbrands): S. 180
- Chandler, R., *Der Tag X: Werden wir das nächste Jahrtausend noch erleben? Endzeitpropheten und ihre Visionen*, JETH 11 (1997) (Jochen Eber): S. 228
- Childs, B. S., *Die Theologie der einen Bibel. Bd. 2: Hauptthemen*, JETH 11 (1997) (Manfred Dreytza): S. 186
- Dassmann, E., *Kirchengeschichte II/1: Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, JETH 11 (1997) (Lutz E. v. Padberg): S. 286
- Dobson, E., *Der Offene Gottesdienst: Wie traditionelle Gemeinden Kirchendi-
stanzierter erreichen können*, JETH 11 (1997) (Gabriele Wetzel): S. 334
- Ebeling, R., *Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche: Eine Ekklesiologie im
Kontext freikirchlicher Theologie*, JETH 11 (1997) (Rainer Mayer): S. 229
- Eibach, U., *Liebe, Glück und Partnerschaft: Sexualität und Familie im Werte-
wandel*, JETH 11 (1997) (Claus-Dieter Stoll): S. 270
- Eibach, U., Haacker, K., Hempelmann, H., *Betrifft: Kirche und Homosexualität*,
JETH 11 (1997) (Klaus Meiß): S. 273
- Ensor, P. W., *Jesus and His "Works": The Johannine Sayings in Historical Per-
spective*, JETH 11 (1997) (Armin Daniel Baum): S. 203
- Das Entstehen der einen Christenheit (250-430)*, Hg. Pietri, Ch. u. L., JETH 11
(1997) (Lutz E. v. Padberg): S. 288
- Fachwörterbuch Theologie*. Hg. Hanselmann, J. u. Swarat, U., JETH 11 (1997)
(Jochen Eber): S. 230
- Fritz, V., *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*, JETH 11
(1997) (Werner Gugler): S. 189
- Geldbach, E., *Taufe*, JETH 11 (1997) (Jochen Eber): S. 230
- Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?* Hg. Rittner, R., JETH 11
(1997) (Jochen Eber): S. 252
- Gnilka, J., *Paulus von Tarsus: Zeuge und Apostel*, JETH 11 (1997) (Eckhard J.
Schnabel): S. 220
- Gott sucht Verbündete: Zum vollzeitlichen Dienst berufen?* Hg. Jung, H., JETH
11 (1997) (Jochen Eber): S. 321
- Grudem, W. A., *Die Gabe der Prophetie im Neuen Testament und heute*, JETH
11 (1997) (Norbert Schmidt): S. 232
- Härle, W., *Dogmatik*, JETH 11 (1997) (Karsten Lehmkuhler): S. 233
- Hahn, E., *Der Brief des Paulus an die Epheser*, JETH 11 (1997) (Manfred
Dumm): S. 208
- Haizmann, A., *Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener*,
JETH 11 (1997) (Michael-Christian Diehl): S. 326

- Hempelmann, H., *Gemeindegründung: Perspektive für eine Kirche von morgen?* JETH 11 (1997) (Helge Stadelmann): S. 337
- Hempelmann, H., *Wahrheit ohne Toleranz - Toleranz ohne Wahrheit? Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen*, JETH 11 (1997) (Jochen Eber): S. 239
- Hoffmann, B., *Radikalpietismus um 1700: Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*, JETH 11 (1997) (Thomas Baumann): S. 299
- Homosexualität und christliche Seelsorge: Dokumentation eines ökumenischen Symposiums*, JETH 11 (1997) (Peter Zimmerling): S. 275
- Hopkins, B., *Gemeinde pflanzen: Church Planting als missionarisches Konzept*, JETH 11 (1997) (Hans Kasdorf): S. 339
- Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae, Philipp Melanchthon, am 16. Februar 1997*. Hg. Beyer, M. u. Wartenberg, G., JETH 11 (1997) (Bernhard Kaiser): S. 294
- Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog*. Hg. Maier, G., JETH 11 (1997) (Werner Gugler): S. 191
- Kallestad, W. P., *Prinzipien der Gemeindeleitung*, JETH 11 (1997) (Heinrich Christian Rust): S. 340
- Kirk, J. A., *Wahrheit im Angebot: Religion als Droge und als Befreiung*, JETH 11 (1997) (Jochen Eber): S. 240
- Kraus, W., *Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*, JETH 11 (1997) (Eckhard J. Schnabel): S. 210
- Lehmann, H., *Religion und Religiosität in der Neuzeit: Historische Beiträge*, JETH 11 (1997) (Lutz E. v. Padberg): S. 301
- Lehmkuhler, K., *Kultus und Theologie: Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule*, JETH 11 (1997) (Johannes Heinrich Schmid): S. 241
- Lemche, N. P., *Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr.*, JETH 11 (1997) (Werner Gugler): S. 193
- Lohmann, J. F., *Karl Barth und der Neukantianismus: Die Rezeption des Neukantianismus im 'Römerbrief' und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*, JETH 11 (1997) (Jochen Walldorf): S. 243
- Lohse, E., *Paulus: Eine Biographie*, JETH 11 (1997) (Eckhard J. Schnabel): S. 220
- Maier, G., *Er wird kommen*, JETH 11 (1997) (Jochen Eber): S. 246
- Marty, M. E., Appleby, S. R., *Herausforderung Fundamentalismus: Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*, JETH 11 (1997) (Stephan Holthaus): S. 281
- Meier, K., *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*, JETH 11 (1997) (Stephan Holthaus): S. 303

- Meier, R., *Gesetz und Evangelium bei Hans Joachim Iwand*, JETH 11 (1997) (Martin Abraham): S. 247
- Der Mensch in Gottes Heilsgeschehen: Eine biblische Anthropologie für die Gemeinde*. Hg. Gäckle, V. u. Rieger, J., JETH 11 (1997) (Christoph Stenschke): S. 219
- Mission unter Beschuß: Missionspraktiker antworten auf kritische Fragen*. Hg. Holzhausen, A., JETH 11 (1997) (Hans Kasdorf): S. 354
- Möckel, R., Nestvogel, W., *Volkskirche am Abgrund? Eine Dokumentation über evangelikale Pfarrer und bibeltreue Christen in der Volkskirche*, JETH 11 (1997) (Bernhard Kaiser): S. 321
- Murphy-O'Connor, J., *Paul: A Critical Life*, JETH 11 (1997) (Eckhard J. Schnabel): S. 220
- Norrington, D. C., *To Preach or Not to Preach?* JETH 11 (1997) (Helge Stadelmann): S. 322
- Ott, B., *Missionarische Gemeinde werden: Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden*, JETH 11 (1997) (Stephan Holthaus): S. 305
- Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Hg. Sträter, U. u.a., JETH 11 (1997) (Lutz E. v. Padberg): S. 306
- Pohlmann, K.-F., *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1-19*, JETH 11 (1997) (Thomas Renz): S. 182
- Pompe, H.-H., *Der erste Atem der Kirche: Urchristliche Hausgemeinden - Herausforderung für die Zukunft*, JETH 11 (1997) (Helge Stadelmann): S. 341
- Printz, M., *Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik: Pädagogische und praktisch-theologische Überlegungen*, JETH 11 (1997) (Wilhelm Faix): S. 348
- Psychotherapie und Seelsorge im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Intuition*. Hg. Pfeifer, S., JETH 11 (1997) (Karl Plüddemann): S. 328
- Ramm, H.-J., *"... stets einem Höheren verantwortlich..." Christliche Grundüberzeugungen im innermilitärischen Widerstand gegen Hitler*, JETH 11 (1997) (Jürgen-Burkhard Klautke): S. 309
- Rohl, D., *Pharaonen und Propheten: Das Alte Testament auf dem Prüfstand*, JETH 11 (1997) (Stefan Fischer): S. 195
- Ruthe, R., *Wenn Zwänge das Leben beherrschen: Hilfen aus der Beratungspraxis*, JETH 11 (1997) (Karl Plüddemann): S. 331
- Saß, G., *Leben aus den Verheißungen: Traditionsgeschichte und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus*, JETH 11 (1997) (Eckhard J. Schnabel): S. 213
- Schäferdiek, K., *Schwellenzeit: Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter*, JETH 11 (1997) (Lutz E. v. Padberg): S. 292
- Schneider, D., *Das Buch der Psalmen. 2. Teil: Psalm 51 bis 100*, JETH 11 (1997) (Karl Möller): S. 184

- Schwarz, C. A., *Die natürliche Gemeindeentwicklung: Nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat*, JETH 11 (1997) (Helge Stadelmann): S. 343
- Schwarz, H., *Schöpfungsglaube im Horizont moderner Naturwissenschaft*, JETH 11 (1997) (Reinhard Junker): S. 253
- Seils, M., *Glaube*, JETH 11 (1997) (Johannes Heinrich Schmid): S. 255
- Sheriffs, D., *The Friendship of the Lord*, JETH 11 (1997) (Wolfgang Bluedorn): S. 199
- Sider, R. J., *...denn sie tun nicht, was sie wissen: Die schwierige Kunst kein halber Christ zu sein*, JETH 11 (1997) (Norbert Schmidt): S. 276
- Tucker, R. A., *Bis an die Enden der Erde: Missionsgeschichte in Biographien*, JETH 11 (1997) (Friedemann Walldorf): S. 283
- Turner, M., *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now*, JETH 11 (1997) (Bernhard Kaiser): S. 258
- Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung - Lehramt - Rezeption*. Hg. Pannenberg, W. u. Schneider, Th., JETH 11 (1997) (Ralph Meier): S. 249
- Voigt, K. H., *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft: Die 'Triumphreise' von Robert Pearsell Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen*, JETH 11 (1997) (Stephan Holthaus): S. 313
- Welsch, P., *Bewahren oder verlassen? Warum die Mehrheit immer noch römisch-katholisch denkt*, JETH 11 (1997) (Helge Stadelmann): S. 347
- Wenz, A., *Das Wort Gottes - Gericht und Rettung: Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche*, JETH 11 (1997) (Stefan Felber): S. 261
- Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*. Hg. Kasdorf, H. u. Walldorf, F., JETH 11 (1997) (Craig Ott): S. 355
- Die Werke Philipp Jacob Speners: Studienausgabe*, JETH 11 (1997) (Lutz E. v. Padberg): S. 310
- Wilder-Smith, A. E., *Der letzte Schritt der Logik: Anstöße zum Umdenken und Neudenken*, JETH 11 (1997) (Hans Schwarz): S. 264
- Williams, J. R., *Systematische Theologie aus charismatischer Sicht*, JETH 11 (1997) (Peter Zimmerling): S. 266
- Wörterbuch Psychologie und Seelsorge*. Hg. Dieterich, M. u. Dieterich, J., JETH 11 (1997) (Claus-Dieter Stoll): S. 332
- Wright, C. J. H., *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*, JETH 11 (1997) (Jürgen-Burkhard Klautke): S. 201
- Zimmerling, P., *Starke fromme Frauen: Begegnungen mit Erdmütte von Zinzendorf, Juliane von Krüdener, Anna Schlatter, Friederike Fliedner, Dora Rappard, Eva von Tiele-Winckler, Ruth von Kleist-Retzow*, JETH 11 (1997) (Klaus vom Orde): S. 315

Altes Testament

1. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Hansjörg Bräumer. *Das zweite Buch Mose. 1. Teil. Kapitel 1 bis 18.* Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament. Hg. G. Maier und A. Pohl. Wuppertal: R. Brockhaus, 1996. 304 S. DM 38,- (pb)

Nach fast zwanzig Jahren geht die alttestamentliche Reihe der Wuppertaler Studienbibel langsam ihrer Vollendung entgegen. Neben dem zweiten Teilband zu Exodus stehen nur noch die Kommentare zu Samuel, Könige, Chronik und Esra-Nehemia sowie zu Hesekiel aus. Hinsichtlich des Umfangs der Bibelbücher macht das immerhin noch ein Drittel aus. Hansjörg Bräumer, seit 20 Jahren Vorsteher der Lobetalarbeit (Celle), ist durch seine Kommentare zu Genesis und Hiob in derselben Reihe bereits bekannt. Vorliegender Kommentar führt seinen Ansatz fort. 227 Literaturangaben (davon ein gutes Drittel Artikel aus Wörterbüchern), die in über 1900 Fußnoten verarbeitet werden, weisen auf einen belebten Theologen hin. Allerdings spricht B. (zu) häufig mittels Zitaten. Unverständlich ist, daß der Standard-Kommentar von B.S. Childs (OTL, 1974) nicht erwähnt wird. Auch sonstige neuere Kommentare, die wegweisend sind und inzwischen Maßstäbe setzen, finden keine Beachtung, wie Durham (WBC, 1987), der dreibändige Kommentar von Houtman (COT, 1986, 1989, 1996, engl. Übersetzung HCOT 1993, 1996, Bd. 3 in Vorb.), Sarna (JPS, 1991), Willi-Plein (1988).

Die Einleitung widmet sich kurz der Stellung des Buches im Pentateuch, wendet sich dann aber ausführlicher der Zeitgeschichte zu. Eine eigentliche Einleitung fehlt. Die Pharaonen des 13. Jh. (19. Dynastie) werden im einzelnen beschrieben und in Verbindung mit dem Exodus-Ereignis gesetzt. Jedoch scheiden sich am Auszug die Geister. Denn es gibt nicht nur in der kritischen Forschung verschiedene, sich gegenseitig ausschließende Modelle, wie man sich Auszug und Landnahme vorzustellen hat (Invasions-, Infiltrations-, Revolutions- bzw. Evolutionshypothese; vgl. dazu z.B. *JETH* 1996, S. 23-28). Auch im evangelikalen Lager ist man, wie hier wieder deutlich wird, von einem Konsens weit entfernt. Dies betrifft auch die Datierungsfrage: B. schließt sich der sog. Spätdatierung an, datiert den Auszug aber nicht zwischen 1280 und 1250 v. Chr., also z.Z. Ramses II., sondern erst im Jahr 1203 (Todesjahr Merenptahs). Nach Auffassung des Rez. spricht aber viel mehr für eine Frühdatierung (Mitte 15. Jh.). Hier nur einige Punkte: Die Siegesstele des Merenptah (die erste außerbiblische Erwähnung Israels überhaupt) belegt doch, daß schon in seinem 5. Regierungsjahr (ca. 1220) Israel sich in Palästina befindet ("Israel hat keine Saat mehr"). Die Zeit zwischen Auszug und dem Tempelbau Salomos wird in 1Kön 6,1 mit 480 Jahren angegeben und läßt sich nicht einfach beliebig auf die Hälfte reduzieren. Auch ist mehr als fraglich, wie sich dann die gesamte Richterzeit in ca. 150 Jahren abspie-

len soll. Eine Erwähnung der Frühdatierung vermißt man, geschweige denn eine Diskussion der Datierung überhaupt.

Zur eigentlichen Methodik der Auslegung sei auch auf die bisherigen Besprechungen anderer Kommentare von B. verwiesen (in *JETH* [1991], S. 133-136; [1993], S. 135-138). Hier nur einige Einzelheiten, die B.s Vorgehensweise verdeutlichen sollen: B. teilt in seinem ersten Teilband Ex 1-18 folgendermaßen ein: die Knechtschaft Israels (Ex 1-11), die Befreiung Israels (Ex 12-18). Der literarische Aufbau des Buches Exodus wird aber nicht dargelegt, wie überhaupt dem Buch als Literatur wenig Beachtung geschenkt wird. Hingegen gelingt es B. in der Plagenerzählung vortrefflich, die Plagen als Angriff auf die Götter Ägyptens herauszuarbeiten. Sehr informativ ist auch der Exkurs über die Geschichte des Passafestes und Abendmahls (S. 209-221). Aber auch sonst finden sich häufig Ausblicke in die Rezeptionsgeschichte der betreffenden Texte, besonders in der jüdischen Geschichte, z.B. die Geburt und Kindheit des Mose (S. 60-62), der jüd. Gebetsriemen mit den Textkapseln (S. 202-205), das Schilfmeerwunder (S. 266f), das Sabbatmahl (S. 275), die Ämterteilung (S. 296f, B. sieht Ex 18 in Parallele zu App 6). Die umstrittene Stelle Ex 6,3 wird nicht als Offenbarung des neuen Gottesnamens Jahwe verstanden, sondern der seit alters her bekannte Name werde inhaltlich neu gefüllt. Das „Schilfmeer“ wird heute meist mit dem Golf von Aqaba oder dem Golf von Suez identifiziert. B. spricht sich hingegen für das Seengebiet nördlich vom Golf von Suez (zwischen Timsa-See und Bitterseen) aus (S. 225). Zwei Karten (S. 30f) machen die Auszugsroute anschaulich (auf S. 30 lies „Nil“, statt „Niel“).

Besonders bei theologisch geladenen Wörtern verweist B. auf eine angebliche „Grundbedeutung“, um von dort das Verständnis zu erhellen - ein semantisch fragwürdiges Unterfangen. Die Suche nach einer „ursprünglichen Bedeutung“ gleicht der Jagd nach einem Phantom. Auf diese Weise wird dem Kontext zu wenig Rechnung getragen, der ja für die Semantik von ausschlaggebender Bedeutung ist.

Der Kommentar zeichnet sich durch zahlreiche homiletisch-praktische Anwendungen aus, die die Erzählungen auf Heute übertragen wollen. So sieht B. die „Gottesfurcht“ der Hebammen (Ex 1,15-21) in ihrer „Ehrfurcht und Achtung vor dem Leben“ und ihrem „Gehorsam gegenüber Gottes Willen“; des weiteren werde deutlich: „Gottesfurcht kann Zwiespalt hervorrufen“. So sieht B. im Handeln der (hebräischen) Hebammen bereits die „Grundzüge christlicher Ethik“ (S. 48f). Moses Einwände bei der Berufung seien paradigmatisch für die Nöte aller Prediger: „die Feigheit der Christenmenschen“, „der Wunsch nach falscher Sicherheit“, „die Furcht vor dem Unglauben der Menschen“ und „der Drang zum Imponieren“ (S. 104). B. zieht Jahwes Gegenwart in der Wolken-Feuer-Säule als Verstehenshilfe für Luthers Lehre von der Realpräsenz Christi im Abendmahl heran (S. 228f). Nicht nur ein reformierter Rezensent wird da so seine Fragezeichen haben. In der Flucht des Mose aus Ägypten und seiner Rückkehr sieht B. Parallelen zur Kindheitsgeschichte Jesu (S. 62). Aber im allgemeinen vermeidet

der Kommentar erfreulicherweise Typologisierungen und Allegorisierungen und konzentriert sich auf die Auslegung des Textes selbst und ist um sachgemäße Übertragungen bemüht. Alles in allem also ein verantworteter Kommentar, exegetisch und literarisch manchmal dünn, aber theologisch fundiert, der besonders der Gemeinde eine Hilfestellung bieten kann.

Walter Hilbrands

Karl-Friedrich Pohlmann. *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel Kapitel 1-19*. ATD 22,1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. DM 54,-

K.-F. Pohlmann legt hiermit den ersten von zwei Bänden vor, die Eichrodt's Ezechielkommentar in der ATD Reihe ablösen. Der Schwerpunkt des Kommentars liegt jedoch nicht wie bei Eichrodt auf der theologischen Botschaft, sondern auf der Darstellung der Entstehungsgeschichte des Buches, wie sie Pohlmann ja bereits in einigen Vorarbeiten, vor allem 1992 in seinen *Ezechielstudien* (BZAW 202), rekonstruiert hat. Der Verfasser identifiziert hauptsächlich drei Redaktionsschichten:

[1] Den Anfang stellt ein in Palästina konzipiertes "ältestes Ezechielbuch" dar, das vielleicht bereits dreigliedrig war (Unheil für das eigene Volk, Unheil für fremde Völker, Heil für das eigene Volk), jedenfalls aber einen Propheten porträtierte, der Jerusalem den Untergang ankündigte und dann nach dem Fall Jerusalems anfing, Heil für Israel zu verkünden (im Grundbestand von 36,1-15 und 37,11-14). Das Buch entstand aus einer Sammlung klageähnlicher Gedichte (jetzt in Kap. 19, Kap. 31 und 15,1-6), in denen "Jerusalemer, dem Königshof nahestehende Kreise", ihren Gefühlen über den Untergang des Landes Ausdruck gegeben hatten. Diese Klagelieder wurden im Buch zu Unheilsansagen umfunktionierte und mit zusätzlichen Ankündigungen des Unheils und ähnlichem Material verbunden.

[2] Eine golaorientierte Redaktion im ausgehenden 5. Jh. v. Chr. machte den Propheten zum ausschließlichen Fürsprecher der 597 v. Chr. Deportierten (= der ersten Gola). Sie richtete sich damit gegen die zweite Gola (= die 587 v. Chr. Deportierten), die als gottlos angesehen wurden, und wollte sicherstellen, daß allein die zuerst Exilierten das wahre Israel bilden. Laut Pohlmann gehen auf diese einschneidende Redaktion unter anderem die großen Visionsberichte, die (meisten) chronologischen Angaben im Buch und das Wächteramt sowie das Motiv des Verstummen des Propheten zurück.

[3] Die der ersten Gruppe von Deportierten zugeschriebene Sonderrolle ist jedoch im 4. Jh. v. Chr. in mindestens drei Schichten diasporatheologischer Bearbeitung

gen relativiert worden. Kap. 20 wird in der Einleitung als gutes Beispiel für diese Redaktion genannt.

Angesichts dieses Ergebnisses ist es zu bedauern, daß der Text des Buches fortlaufend kommentiert wird. Hilfreicher und übersichtlicher wäre es gewesen, zuerst einen Kommentar für das ältere Ezechielbuch anzubieten, dann einen für das Buch, wie es von der golaorientierten Redaktion hinterlassen wurde, und schließlich (im zweiten Band?) einen Kommentar für das diasporatheologische Ezechielbuch. Eigentlich kann man ja nur so der jeweiligen Kommunikationssituation gerecht werden. Dies hätte zudem erlaubt, die postulierten Redaktions-schichten sozialhistorisch genauer zu erfassen (Was führte dazu, daß die Frage, ob jemand zehn Jahre früher oder später deportiert wurde, rund 150 Jahre später im Ezechielbuch eine solche Rolle spielte? Welche Verbindung besteht zur angenommenen golaorientierten Redaktion im Jeremiabuch?) und ihren jeweiligen theologischen Beitrag besser zu würdigen. In seiner jetzigen Form leistet der Kommentar weder das eine noch das andere. Es gibt auch kaum eine Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur, besonders fremdsprachige wird fast ganz ignoriert. Zur Methode im Einzelnen: Die literar- und formkritische Arbeit ist weitgehend der Tendenzkritik untergeordnet (siehe zum Beispiel zur Stellung von Kap. 16). Das Format der Serie erlaubt auch keine ausführliche Begründung der Textkritik. Dies ist bedauerlich, da Pohlmanns Entscheidungen durchaus begründungsbedürftig sind. Zwei Beispiele: In der Übersetzung signalisiert Pohlmann auf drei verschiedene Weisen, daß ein Textstück in der griechischen Übersetzung fehlt, ohne daß klar wird, welchen Unterschied er damit machen will. In Bezug auf "Jerusalem" in 4,1 lehnt Pohlmann es ab, dem "additum" im Apparat der BHS zu folgen, weil es dafür keinerlei Anhaltspunkte in der Textüberlieferung gäbe, doch in 2,15 hatte ihn das nicht gestört. Es bleibt die eigentliche redaktionskritische Arbeit und selbst diese wird diejenigen, die von der in Ezechielstudien geleisteten literar- und redaktionskritischen Arbeit nicht überzeugt waren (wie dieser Rezensent), kaum veranlassen, ihre Meinung zu ändern.

Um den Kommentar mit Gewinn zu lesen, muß man wohl mindestens zwei Arbeitsvoraussetzungen teilen: Erstens, daß niemand in Israel vor oder kurz nach der Zerstörung Jerusalems in der Lage war, "geschichtstheologische Reflexionen" anzustellen (die einzig mögliche Schlußfolgerung war die der Ohnmacht Jahwes; die einzig mögliche Reaktion das Anstimmen von Klageliedern). Zweitens, daß man in Bezug auf den Propheten nur eines sicher wissen kann: "Ezechiel war nicht der, wie er uns jetzt im Endstadium des Buches vor Augen stehen soll". Er kann nicht zugleich "Visionär, Umkehrprediger, Unheilsverkündiger, Wächter und Warner, Dichter von Untergangsklagen etc." gewesen sein. Eine solche Ämterhäufung muß (wie auch bei Mose) das Resultat sukzessiver Fortschreibungen sein. Wer mit diesen beiden Voraussetzungen nicht übereinstimmt, kann sich die Anschaffung dieses Kommentars sparen, denn von einzelnen Beobachtungen ab-

gesehen (daß die Zeichenhandlungen eventuell gegen babylonische Magie gerichtet sind; daß Ezechiel in 6,11 wohl den Hohn der Fremdvölker abbildet) bietet der Kommentar nichts, was nicht anderswo (zum Beispiel bei Eichrodt) besser ausgedrückt ist.

Thomas Renz

Dieter Schneider. *Das Buch der Psalmen. 2. Teil: Psalm 51 bis 100*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus, 1996. 256 S.

Der zweite Band von Schneiders Psalmenauslegung folgt in der Gesamtanlage dem ersten (vgl. die Rezension in *JETH* 10 [1996]: 195-197), d.h. er bietet zu den einzelnen Psalmen jeweils eine eigene Übersetzung, gefolgt von Anmerkungen zu ausgewählten Begriffen, einer Diskussion der Situation des Psalms, einer knappen Auseinandersetzung mit anderen Exegeten (vor allem Gunkel, Kraus, Weiser und Westermann), einer Textgliederung sowie der abschließenden Einzelauslegung.

Diese Anlage, die ein wenig vom üblichen Format der Wuppertaler Studienbibel abweicht, ist zu begrüßen. Vor allem die Anmerkungen zur Situation des jeweiligen Psalms möchte man nicht missen. Schneider behandelt in diesem Zusammenhang im wesentlichen zwei Aspekte. Einerseits ist er darum bemüht, den möglichen historischen Hintergrund des betreffenden Psalms (u.a. anhand der in einigen Überschriften anzutreffenden Notizen) aufzuzeigen. Dies ist bekanntermaßen kein leichtes Unterfangen, kann aber eben doch zum Verständnis des Psalms einen bedeutenden Beitrag leisten. Neben solchen Auseinandersetzungen mit dem historischen Hintergrund geht Schneider in einigen Fällen auch auf die Position des betreffenden Psalms im jetzigen Kontext, d.h. im Psalter, ein. Hierbei stellt er vor allem Beziehungen zu angrenzenden Psalmen her, was in einigen Fällen ebenfalls interessant und für das Verständnis von Nutzen ist.

An die Diskussion der Situation schließt sich jeweils eine kurze Auseinandersetzung mit den oben genannten Kommentatoren an. Dabei geht es Schneider vor allem darum, sich gegenüber aus seiner Sicht nicht akzeptablen Interpretationen abzugrenzen. Einerseits dürfte der auf diese Weise vermittelte kleine Einblick in die historisch-kritische Psalmenforschung für manche Leser von Interesse sein, andererseits jedoch besteht, da eine wirkliche Auseinandersetzung aufgrund des begrenzten Raumes eben nicht erfolgen kann, immer auch die Gefahr, den Ausführungen der kritisch gewürdigten Exegeten nicht ganz gerecht zu werden. Positiv ist aber in jedem Fall anzumerken, daß Schneider bei aller Abgrenzung fairerweise (im Rahmen der Einzelauslegung) auch des öfteren darauf hinweist, wenn er die Arbeit anderer positiv aufgenommen hat.

Die Übersetzung ist um eine möglichst wortgetreue Wiedergabe des hebräischen Textes bemüht, bleibt aber dennoch größtenteils recht flüssig und lesbar.

Daran anschließend findet sich eine Gliederung des Psalms, die zwar nur stichpunktartig formulierte ist, aber dennoch zum Verständnis beiträgt, indem sie das Ziel verfolgt, den Gedankengang des jeweiligen Psalms nachzuskizzieren. Leider wird sie im Rahmen der Einzelauslegung nicht wieder durch Zwischenüberschriften aufgenommen, was die Orientierung bedeutend erleichtert hätte. Aber vielleicht hätte dies den vorgegebenen Rahmen der Wuppertaler Studienbibel zu sehr gesprengt.

Zur Auslegung selbst kann an dieser Stelle im wesentlichen nur wiederholt werden, was bereits von anderer Seite zum ersten Band bemerkt worden ist. Sehr hilfreichen Anmerkungen zu einigen Psalmen/Versen stehen teilweise nicht nachvollziehbare Auslegungen gegenüber. Es ließen sich also durchaus einige Anfragen an Schneider stellen. Ein Beispiel mag hier als Illustration genügen: die in Ps 52,7 erscheinende Formulierung »Land der Lebendigen« (אֶרֶץ חַיִּים), die auch ansonsten recht häufig anzutreffen ist (z.B. Ps 27,13; 142,6; Jes 38,11; 53,8; Jer 11,19; Hes 26,20), wird von Schneider als Israel, »das Land, in dem der lebendige Gott gegenwärtig ist«, aufgefaßt (S. 25). Doeg, der Edomiter (d.h. der Ausländer), wird demnach von Gott aus Israel herausgerissen werden, weil er David verraten hat. Dies ist eine recht eigenwillige Interpretation, wird doch in der Regel davon ausgegangen, daß der Ausdruck das Leben an sich meint im Gegensatz zum Scheol, der Unterwelt (vgl. M. Ottosson in *TDOT* I [1974]: 399).

Ähnliche Anfragen ließen sich zwar des öfteren an Schneiders Auslegung stellen, doch soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, die soeben genannten Schwächen seien das hervorstechendste Charakteristikum des Kommentars. Vielmehr bietet Schneider größtenteils hilfreiche Anmerkungen, die, wenn auch manchmal recht knapp gehalten, so doch sicherlich zum Verständnis dieses für viele so wichtigen und prägenden Teils des Alten Testaments beitragen.

In diesem Zusammenhang bleibt abschließend noch positiv anzumerken, daß Schneider neben dem Bestreben, die Psalmen vor ihrem jeweiligen historischen Hintergrund zu verstehen, immer auch darum bemüht ist, den konkreten Bezug zum persönlichen (Gebets-) Leben des Lesers aufzuzeigen.

Karl Möller

2. AT-Theologie

Brevard S. Childs. *Die Theologie der einen Bibel. Bd. 2: Hauptthemen.* Aus dem Englischen übersetzt von Christiane und Manfred Oeming. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1996. 495 S. Titel der engl. Originalausgabe: *Biblical Theology of the Old and New Testament: Theological Reflexion on the Christian Bible.* London: SCM, 1992.

Der zweite Band enthält die beiden Schlußkapitel des Doppelwerkes. Das über 400 Seiten umfassende Kap. 6 („Theologische Reflexion über die christliche Bibel“) ist in 10 Unterabschnitte gegliedert. I: Die Identität Gottes, II: Gott, der Schöpfer, III: Bund, Erwählung, Volk Gottes, IV: Christus, der Herr, V: Die Versöhnung mit Gott, VI: Gesetz und Evangelium, VII: Der alte und der neue Mensch, VIII: Biblischer Glaube, IX: Die Königsherrschaft Gottes, X: Die Gestaltung des gehorsamen Lebens: die Ethik. In diesem ausführlichen Hauptteil wendet der Vf. die Lokalmethode an. Der mehrfache Bezug auf Calvins *Institutio* ist nicht zufällig. Childs will - wie auch schon Calvin - nicht nur eine satzhafte Zusammenfassung der Biblischen Theologie bieten, sondern „im Wesen des ureigensten Skopus der Schrift“, welcher Christus ist, unterweisen. Das nur 9 Seiten umfassende Kap. 7 („Eine ganzheitliche Lesart der christlichen Bibel“) schließt das Buch ab. Es folgen ein Namensregister und Bibelstellenverzeichnis.

Wie auch der erste Band ist dieser wieder hervorragend übersetzt. Jeder Unterabschnitt eines Kapitels ist mit einem Literaturverzeichnis versehen.

In jedem Abschnitt erhebt Childs zunächst den alttestamentlich-theologischen Befund, gelegentlich auch den jüdischen Hintergrund, dann den neutestamentlichen, gefolgt von einer biblisch-theologischen und einer dogmatischen Reflexion.

Childs versteht die Biblische Theologie als einen „Zwei-Wege-Verkehr“ zwischen der biblischen Exegese und der systematisch-theologischen Reflexion (S.166). Sie dient negativ dazu, Typen von Exegese kritisch zu untersuchen, die das AT und NT durch anthropologisch und deskriptiv orientierte Ansätze (historische, soziologische oder rein literarische Exegese) bevormunden und ihren Gebrauch als autoritative Heilige Schrift unmöglich machen. Auf der anderen Seite kann die Biblische Theologie die systematische Reflexion im Lichte des gesamtbiblischen Zeugnisses prüfen, und sie erfüllt so eine korrektive Funktion.

Das Besondere an dieser Biblischen Theologie ist ihre konsequent theologische und christologische Orientierung. Theologisch ist die Einheit der zwei Testamente begründet: Beide zeugen von derselben göttlichen Realität. Christologisch ist sie insofern, als Jesus Christus als Skopus der Schrift erkannt und bekannt wird. Jede Stelle des AT und NT vermag von ihm wahrhaft Zeugnis abzulegen und gleichzeitig ihre eigene historische, literarische und theologische Integrität zu bewahren(452).

Childs' Denkbewegung geht einerseits vom Glaubenszeugnis zur Wirklichkeit (noetischer Gesichtspunkt) und dann aber auch von der Wirklichkeit zum Glau-

benszeugnis (öntischer Gesichtspunkt) (S.49). Die Unterscheidung dieser beiden Gesichtspunkte ist für sein Denken fundamental. Damit kann er die Erfahrung der Auferstehung Jesu Christi von den Toten als Mittelpunkt der ganzen Bibel und als den Ermöglichungsgrund der Schöpfung verstehen: „Vom noetischen Standpunkt her ... entstand der christliche Glaube an Gott, den Schöpfer, aus seiner Erfahrung der Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Durch die Auferstehung kam die Kirche dazu, die Gottes in Jesus Christus als die ontologische Grundlage der Schöpfung zu begreifen“ (68).

Im Gefolge Barths wendet sich Ch. gegen eine *theologia naturalis* (S.77). Diese Verkürzung des ersten Artikels macht sich in der Diskussion über die atl. Ethik (428ff.) besonders negativ bemerkbar: Ihm zufolge könne man aus dem AT keine universalen ethischen Prinzipien ableiten (gg. W. C. Kaiser). Doch wird nicht gerade der universale Herrschaftsanspruch Gottes - z.B. in den Königspsalmen und in den Völkersprüchen der Propheten - der auf Seiten der Völker nach einer ethischen Lebensgestaltung ruft, mit dem Bezug auf Gott als Schöpfer begründet? Hier wird verlustreich der erste Artikel dem zweiten untergeordnet.

Welche Bedeutung hat der Kanon im Zusammenhang Biblischer Theologie? „Die Glaubensgemeinschaft hat die rein noetische Abfolge im Lichte einer neuen und profunderen ontischen Auslegung von Gottes Wegen mit Israel bisweilen überholt, untergeordnet und umgestaltet“ (S.90). Childs billigt also der Historischen Kritik ihr Recht - doch könne diese nur die 'Außenperspektive' wahrnehmen. Die Perspektive aus dem Inneren des Glaubens, Israels ureigenstes Glaubenszeugnis könne nur theologisch erfaßt werden. Childs grenzt sich damit sowohl vom Liberalismus als auch vom Fundamentalismus ab. Hier fragt sich der Leser: Kann die historische Kritik wirklich die Außenperspektive der Geschichte Israels erfassen? Läßt sich wirklich zwischen Außen- und Innenperspektive unterscheiden? Bleibt die Kluft, welche so zwischen der kritisch rekonstruierten Geschichte Israels und Israels eigenstem Glaubenszeugnis von seinen Erfahrungen mit Gott aufgerissen wird, nicht unüberbrückt stehen?

Der Leser wird Childs' monumentales Werk mit großem Gewinn aus der Hand legen. Es ist eine spannende Forschungsgeschichte, ein anregender und wegweisender Beitrag zur Biblischen Theologie. Die unbefriedigend beantworteten Fragen - z.B. nach dem Verhältnis von Schöpfung und Offenbarung oder nach der Beziehung zwischen Historischer Kritik und der Glaubenssicht Israels markieren unseren Standort und geben Anlaß zu weiterer Klärung.

Manfred Dreytza

3. Geschichte, Umwelt und Archäologie Israels

Hanna Block/Margreet Steiner. *Jerusalem: Ausgrabungen in der Heiligen Stadt*. Titel der Niederländischen Originalausgabe: *De onderste stenn boven*. Übersetzt von Ulrich Damen. Hg. und mit einem Nachtrag versehen von Rainer Riesner. Studien zur Biblischen Archäologie und Zeitgeschichte, 4. Gießen, Basel: Brunnen, 1996. 176 S., DM 29,80

Ein Buch über archäologische Ausgrabungen und Funde einer biblischen Stadt sind auf dem deutschen evangelikalen Büchermarkt ein Novum. Sicherlich hat die Dreitausend-Jahr-Feier der Stadt Jerusalem den Verlag dazu bewogen, dieses bereits 1991 erschienene Buch aus dem Niederländischen ins Deutsche zu übersetzen.

Die beiden Autorinnen haben mit großer Sachkenntnis ein Buch geschrieben, das auch vom interessierten Laien mit Gewinn gelesen werden kann. Es wäre für jeden, der Jerusalem besuchen möchte, eine sehr gute Orientierung über die verschiedenen Geschichtsepochen der Stadt, die teilweise noch heute in Jerusalem zu sehen sind.

Das Buch ist übersichtlich aufgebaut. Im ersten Kapitel wird ein allgemeiner Überblick über die Geschichte der Stadt und über den Aufbau des Buches gegeben. Kapitel zwei gibt eine Übersicht über die wichtigsten Ausgrabungen, dabei werden auch die unterschiedlichen Ausgrabungsmethoden kurz skizziert. In den Kapiteln drei bis neun werden jeweils die wichtigsten archäologischen Grabungen und Funde während der Bronzezeit (Kap. 3), der Eisenzeit (Kap. 4), der persischen Zeit (Kap. 5), der hellenistischen Zeit (Kap. 6), der herodianischen Zeit (Kap. 7), der römischen (Kap. 8) und der byzantinischen Zeit (Kap. 9) beschrieben. Eine zusammenfassende topographische Übersicht wird in Kapitel zehn gegeben, die durch Skizzen anschaulich gemacht wird. Das letzte Kapitel gibt Informationen über Öffnungszeiten und Lage der Museen und archäologischen Gärten, in denen man die Geschichte Jerusalems anhand von Exponaten und Ausgrabungen heute noch verfolgen kann. Der Wissensstand des Buches reicht bis ca. 1990 und wird durch einen fünfteiligen aktualisierten Nachtrag des Herausgebers bis ca. 1996 auf den neuesten Stand gebracht. Der Nachtrag behandelt die Wasserversorgungssysteme Jerusalems vor dem Exil, die Diskussionen der Archäologen über den Verlauf der Stadtmauern, neuere Erkenntnisse und Rekonstruktion des herodianischen Tempelgebäudes, die aber nicht immer gesichert sind und häufig nur auf Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten beruhen, eine kurze Diskussion über die Lage des Grabes Jesu - Riesner bevorzugt den Ort der Grabeskirche - und neuere archäologische Erkenntnisse über die Orte der Passion Jesu.

Insgesamt stellt dieses Buch eine gelungene Einführung in die Archäologie der Heiligen Stadt dar. Als störend muß vermerkt werden, daß der Leser erst bis zum zehnten Kapitel warten muß, um zu erfahren wo die einzelnen Himmelsrichtun-

gen in Jerusalem liegen. Besonders der Laie, für den dieses Buch wohl geschrieben worden ist, irrt bis Kapitel zehn richtungslos umher: wo mag bloß der berühmte Westhügel der Stadt sein? Wer jedoch detaillierter über Jerusalem informiert sein möchte, sollte zu den englischen Werken von N. Avigad oder H. Geva oder Mazar greifen, die in der Bibliographie aufgeführt sind.

Helmuth Pehlke

Volkmar Fritz. *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.*. Biblische Enzyklopädie 2. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1996. 223 S.

Der zweite Band der "Biblischen Enzyklopädie" will ein wissenschaftlich gesichertes Bild von Israel in vorstaatlicher Zeit zeichnen. Im ersten Teil (11-62) kommt Fritz (= F.) aufgrund literarkritischer Analysen zu dem Ergebnis, daß die in Josua und Richter beschriebenen Vorgänge weitgehend fiktiv sind. Allein der "ursprüngliche" Bestand des Deboraliedes (Ri 5,12-17.18b.19-22.24-30) und vielleicht noch das Fragment Jos 10,12b.13a können als Quellen aus vorstaatlicher Zeit gelten (61). Die Königszeit stellt für F. die eigentlich produktive Epoche dar, in der die grundlegenden Erzählungen „gebildet“ worden sind. Diese seien dann erst vom deuteronomistischen Historiker „durch Schaffung weiterer Erzählungen und durch Bildung literarischer Überleitungen sowie eines chronologischen Rahmens“ zu einem geschlossenen Geschichtsbild zusammengefügt worden (61).

Angesichts dieser reduzierten Quellenlage zieht F. im zweiten Teil (63-178) die Ergebnisse archäologischer Forschung heran, um insbesondere Einblick in die Siedlungsgeschichte und in die Entwicklung der materiellen Kultur gewinnen zu können. F. konzentriert sich hierbei auf die Frage, welche Gruppen nach dem Untergang der kanaanäischen Stadtstaaten um 1200 v.Chr. für die Neubesiedlung des Landes verantwortlich waren. Bemerkenswert ist, daß F. u.a. aufgrund der verwendeten Bauformen (Vierraumhaus) und der Anlage der neuen Ortschaften (Ringform) konstatiert, daß die neuen Siedlungen *nicht* durch ehemalige Stadtbewohner gegründet wurden. Gegen N.P. Lemche, N. Gottwald und C.H.J. de Geus interpretiert er die neuen Siedler als Nomadengruppen - Hapiru und Schasu (121) -, die längere Zeit in Symbiose mit den städtischen Zentren außerhalb der Städte in nichtsebhafter Lebensweise verharrten und nach dem Zusammenbruch der kanaanäischen Stadtstaaten, da u.a. die Versorgung mit Getreide nicht mehr gegeben war, notgezwungen zur Seßhaftigkeit übergegangen seien (109f., 117ff.). Aus der Sicht der Königszeit galten nun diese neuen Siedler als die israelitischen Stämme (121). Ferner lokalisiert F. die "Heimat" Jahwes in dem von den Schasu bewohnten Gebiet östlich der Araba (Seir). Eine historische Bindung der Jahweverehrung der Israeliten zum Exodus (Ex 19) oder gar zu den Patriarchen liege nicht vor (143). Mit einer handbuchartige Schilderung von Israels Nachbarn

(Philister, Phönizier, Moabiter, Edomiter u.a.) schließt die historische Rekonstruktion der Epoche.

Der dritte Teil (179-204) gilt der Literatur des 12. und 11. Jahrhunderts. Da die Literatur, wie F. dezidiert festhält, „ausschließlich mündlich vorgetragen und weitergegeben wurde und wohl bereits im Verlauf der Königszeit verloren gegangen“ sei, habe „sich fast nichts erhalten“ (179).

Im vierten Teil (205-209) begrenzt F. die theologische Bedeutung der Epoche darin, daß „der aus der nomadischen Vergangenheit stammende Jahwe zum Gott aller (zehn) Stämme geworden ist“ (206). Mit der festen Überzeugung, daß Jahwe der Gott des Volkes ist, konnte Israel während der Königszeit die Auseinandersetzung mit anderen Göttern aufnehmen (209).

Die Ausführungen von F. sind in sich logisch aufeinander abgestimmt, aber systemimmanent. F. will nur das als geschichtliche Wirklichkeit gelten lassen, „was sich zeitlich und räumlich als Handeln von Menschen verifizieren läßt“, und greift daher zum Instrument der literarkritischen Überprüfung der biblischen Quellen (18f.). Wie relativ und diskutabel seine Ergebnisse angesichts der Forschungsergebnisse zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk sind, kommt leider nirgends zum Ausdruck. Daß z.B. eine Analyse von Makrostrukturen in Josua und Richter für die Ursprünglichkeit bestimmter Passagen plädiert, wird nicht erwähnt. Viel zu schnellfertig bestimmt F. den "Sitz im Leben" der biblischen Texte ins Ende der Königszeit und erklärt dann stereotyp das in den Texten beschriebene Ereignis als literarische Fiktion. Für die folgenschwere Behauptung, daß gattungsmäßig die Handlung einer Geschichtserzählung fiktiv sei und ihr keine Überlieferung zugrunde liege (198, 202), liefert F. keinen einzigen Beleg, geschweige denn Beweise. Sein Kriterium, wonach Erzählungen, in denen Israel als eine politisch und militärisch einheitliche Größe vorgestellt ist, als Bildungen der Königszeit erkannt werden können (z.B. 105), greift allerdings nur auf seiner These, daß das vorstaatliche Israel keine Stammesinheit unter Mose und Josua war, sondern ein Konglomerat von Nomaden und Outlaws. Daß erst mit dem Königtum die Phase der Verschriftung von Literatur einsetzte (193), ist bloßes Axiom und durch literarkritische Operationen in einen Zirkelschluß gebracht (auch hier spielt die Vorstellung von der nomadischen Herkunft Israels eine große Rolle). Wenn ferner F. versucht, die Rolle der mündlichen Überlieferung als Träger historischer Informationen auf Null herunterzuspielen, unterschätzt er bei weitem das geschichtliche Erinnerungsvermögen des Volkes über einen Zeitraum von einigen Jahrhunderten. Daß die Priesterschaft eine Rolle im Überlieferungsprozeß gespielt haben könnte, wird von F. erst gar nicht erwogen.

Die Art und Weise, wie F. den (ach so unbestechlichen) archäologischen Befund in seine Beweisführung einbindet, um z.B. das Josuabuch als historiographische Quelle zu entwerten, ist nicht so bestechend logisch wie F. dies vorführt. Wenn er z.B. die Zerstörung Jerichos nach dem Bericht von Jos 6 deshalb als Fiktion abtut, weil der archäologische Befund für das 14. bis 12. Jh. v.Chr. keine

Siedlungsspuren in Jericho entdeckt hat, war die Stadt seiner Überzeugung nach auch nicht bewohnt und konnte deshalb auch nicht von Josua erobert werden (106). Abgesehen davon, daß dieses Argument nur bei einer sog. Spätdatierung des Exodus ins 13. Jh. greift, verschweigt F., daß ein Stratum durch Erosion verschwinden kann oder schlichtweg noch nicht ausgegraben wurde. Zudem stützt sich F. auf die von K. Kenyon erarbeitete Keramik-Chronologie für Jericho. Wie schnell solch ein Fundament einstürzen kann, zeigt z.B. die 1992 fällig gewordene Revision der von Kenyon gebotenen Chronologie von Samaria I-III (vgl. H. Weippert, ThLZ 118, 1993, 1022f.).

Die von F. entworfene *hypothetische* Rekonstruktion der Geschichte Israels in vorstaatlicher Zeit mit ihrem aufs Minimum reduzierten theologischen Ertrag ist insofern problematisch, als sie die Beweislast auf die Bearbeiter der anderen Bände der Biblischen Enzyklopädie abwälzt. Zu groß ist die Gefahr, biblische Zeugnisse, die nicht in das von F. gezeichnete Bild passen (Hos 12,10; 13,4; Am 9,7; Ps 78; 105), aus Systemzwang schlichtweg als späte Erweiterung zu deklarieren.

Werner Gugler

Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog. Hg. Gerhard Maier. Gießen, Basel: Brunnen, 1996. 276 S.

Dieser Berichtsband der 9. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 20.-23. August 1995 in Bad Blankenburg bietet neun verschiedene Referate zum Tagungsthema "Geschichte Israels". Inhaltlich wurden zwei Schwerpunkte gesetzt: 1) die Frage nach der historiographischen Zuverlässigkeit der biblischen Texte zur Konstituierung einer Geschichte Israels, 2) das theologisch-systematische Verhältnis von Israel, Judentum und Gemeinde.

Gerhard Maier thematisiert *Das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit im Geschichtsverständnis des Alten Testaments* (9-23), wobei er zunächst nachweist, daß das atl. Geschichtsverständnis eine „bemerkenswerte Nähe“ zur modernen Geschichtswissenschaft aufweist. Aufschlußreich ist die Beobachtung, daß der kerygmatische Charakter von atl. Texten in keiner Weise etwas gegen die Wirklichkeit, die uns darin begegnet, besagt und niemals als Einwand gegen die Geschichtlichkeit verwendet werden kann (23). Auch lasse die moderne Geschichtswissenschaft eine theistische oder glaubensmäßige Deutung durchaus zu.

Alan Millard, profilierter Altorientalist aus Liverpool, beleuchtet *Die Geschichte Israels auf dem Hintergrund der Religionsgeschichte des alten Vorderen Orients* (25-42). Wenn er hierbei außerbiblisches Textmaterial der Bibel als

übereinstimmende oder ergänzende Zeugen zur Seite stellt, ist dies insofern zu begrüßen, als hier eine positive Grundhaltung den biblischen Quellen gegenüber zum Ausdruck kommt. Doch ist es nicht möglich (und von Millard auch nicht beabsichtigt), das komplexe und komplizierte Verhältnis von biblischen und außerbiblischen Zeugen methodisch sauber und umfassend darzulegen. Zu viele außerbiblische und/oder archäologische Befunde werden nun einmal von der Forschung gegen die Historizität von biblischen Aussagen ins Feld geführt. Will man den Dialog mit Vertretern anderer hermeneutischer Positionen, genügt es nicht, exemplarisch dort hinzuweisen, wo bis zu einem gewissen Grad ein Konsens besteht.

Rolf Rendtorff kritisiert zu Recht in seinem Artikel zum Thema: *Welche Folgerungen hat der Wandel in der Pentateuchforschung für unsere Sicht der Geschichte Israels?* (43-59) die paradigmatischen, d.h. nicht mehr zur Diskussion gestellten Voraussetzungen der Neueren Urkundenhypothese, da sich keine der angenommenen Pentateuchquellen rekonstruieren lasse (52). Sein Programm der "kanonischen Auslegung", die den Bibeltext nicht diachron, sondern synchron lesen und den Blick auf die theologischen Aussagen der Endgestalt lenken will, manövriert sich allerdings insofern in ein Dilemma, als historische Fragestellungen wie z.B.: Hat Gott Abraham wirklich erwählt? ausgeblendet oder in ein anderes Kategoriensystem versetzt werden.

Ralf Albrecht diagnostiziert in: *Pentateuchkritik im Umbruch* (61-79) eine Krise der Pentateuchforschung und plädiert für eine neue Offenheit der Diskussion, in der gemachte Voraussetzungen nicht als Ergebnisse deklariert werden und offene Fragen als solche angesprochen werden.

Herbert H. Klement räumt in seinem Artikel: *Die neueren literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des Alten Testaments* (81-101) mit alten Tabus der synchronen Textanalyse auf. So verwandle z.B. die Tatsache, daß biblische Prosatexte literarisch kunstvoll gestaltet sind, ein darin beschriebenes Ereignis oder eine Person nicht zur Fiktion (91). Ferner sei die Ausblendung der historischen Dimension in literarisch orientierten Exegesen nicht selbstevident oder von der Sache her geboten. Die „ausgetretenen Spurrillen diachroner Analysen biblischer Texte“ könnten zu Recht dadurch überwunden werden, daß „eine dem Stand der Forschung zeitgemäße literarische Analyse der historischen Auswertung“ vorausgehe (101).

Armin D. Baum greift mit seiner Frage: *Hat Lukas Jesus und die Apostel genau zitiert?* (105-145) ein nicht unbedeutendes historiographisches Problem auf. So liegt in den Reden des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte keine exakte dokumentarische Genauigkeit vor: Lukas läßt „seine Akteure auch dann in *oratio recta* reden, wenn er nicht den genauen Wortlaut ihrer Aussagen wiedergibt“ (144). Es ist das Verdienst von Baum, plausibel gemacht zu haben, daß der Anspruch von Lukas, geschichtliche Genauigkeit zu bieten (vgl. Lk 1,1-4), nicht im Widerspruch zu dieser Zitationsweise steht.

Eckhard J. Schnabel packt ein "heißes Eisen" an, wenn er *Die Gemeinde des Neuen Bundes in Kontinuität und Diskontinuität zur Gemeinde des Alten Bundes* (147-213) thematisiert. In der Gretchenfrage, wie man's denn als ntl. Gemeinde mit "Israel" halte, liegt nun endlich eine exegetisch saubere, auch für Laien nachvollziehbare Arbeit vor. Daß die Gemeinde des Neuen Bundes als das wahre endzeitliche Gottesvolk, als das messianisch-wiederhergestellte Israel zu begreifen ist und nicht als Arrangement für eine Interimszeit zu verstehen ist, hat Schnabel m.E. aus dem biblischen Befund überzeugend herausgestellt.

Helgo Lindner befragt in: *Israel, Judentum und Christentum in ihrem Verhältnis zueinander in der modernen Systematik* (215-250) die Voraussetzungen und Implikationen verschiedener "Israel-Theologien" für den jüdisch-christlichen Dialog. Ob sich die dreizehn von Lindner genannten Elemente einer Israel-Theologie (230-233) gegen eine exegetisch-systematische Kritik durchsetzen können, bleibt m.E. fraglich.

Johan Bouman entfaltet in: *Die Shoah (Holocaust) - die Katharsis des gottlosen Heidentums* (251-254) seine These: Die nationalsozialistische Ideologie der "Endlösung der Judenfrage" ist eine gottlose "Anti-Theologie" mit den Schwerpunkten Sünde, Erlösung und Erwählung.

Insgesamt stellt der Berichtsband mit seinen in bezug auf Themen, Umfang und Qualität recht unterschiedlichen Referaten eine brauchbare Hilfestellung dar, Bewegung in die vielen festgefahrenen Positionen zur Geschichtlichkeit des Alten Testaments sowie zur Israelfrage zu bringen.

Werner Gugler

Niels Peter Lemche. *Die Vorgeschichte Israels: Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v.Chr.*. Biblische Enzyklopädie 1. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1996. 231 S.

Mit Niels Peter Lemches *Die Vorgeschichte Israels* liegt der erste von zwölf Bänden der "Biblischen Enzyklopädie" vor, die beansprucht, das von der neueren und neuesten Forschung bereitgestellte Wissen über die Bibel auszuwerten und geschichtlich und systematisch geordnet wiederzugeben. Jeder Band, der eine Epoche der Geschichte Israels bis zu den Anfängen der Kirche bietet, folgt dabei dem Grundschemata: 1. Das biblische Bild, 2. Die Geschichte, 3. Die Literatur, 4. Der theologische Ertrag.

Lemche (= L.) versteht es, die umfassende Stofffülle zur Geschichte und Geistesgeschichte Syriens und Palästinas in der Bronzezeit - die ja den zeitlichen Horizont der Pentateucherzählungen bildet - didaktisch geschickt zu strukturieren und in flottem, gefälligem Stil zu präsentieren. Die für eine Enzyklopädie übliche thetische Darstellungsweise wirkt sich allerdings häufig dort negativ aus, wo man

sog. wissenschaftliche Ergebnisse nicht direkt nachprüfen kann, diese aber in L.s Argumentation konstitutive Elemente bilden. Wohl findet sich vor jedem Thema eine knappe Literaturübersicht, doch wird diese nicht immer dem neuesten Stand der Forschung und vor allem der (verwirrenden) Meinungsvielfalt gerecht.

L. ist einem methodischen Skeptizismus verpflichtet. Im ersten Teil (9-73) definiert er die biblischen Texte zur Vorgeschichte Israels als „literarische Fiktionen“ (68), „als Abenteuergeschichten und Legenden, die von späten Erzählern geformt und geschrieben worden sind, um ihr Publikum mit Geschichten aus ‘alten Tagen’ zu unterhalten und zu belehren“ (69). Im Klartext: „Niemals hat ein Abraham ... gelebt; und ebensowenig ein Isaak, ein Jakob. Nie hat es einen Exodus aus Ägypten gegeben ... Auch ist Israel niemals vierzig Jahre lang durch die Wüste gewandert, usw. usw.“ (219f.). Weil wir im „Pentateuch keinen geschichtlichen Bericht“ haben, „sondern viele schöne Geschichten“ (220), will sich L. lieber auf vorderorientalische Quellen stützen, um „eine wissenschaftlich fundierte Darstellung der tatsächlichen damaligen Welt“ skizzieren zu können (73). Diesem Versuch widmet sich der zweite (74-150) und dritte Teil (151-207). Was L. hier allerdings vorstellt, ist keine historische Rekonstruktion der "Vorgeschichte Israels" im Sinne einer Ethnogenese, sondern eine blasse, handbuchartige Beschreibung der bronzezeitlichen Völkerwelt von Syrien und Palästina. Diese Akzentverschiebung auf die Völkerwelt Kanaans ist insofern verständlich, als sich entsprechend L.s Prämissen Israel ja erst unter dem Druck der historischen und ökonomischen Umstände am Ende des 12. Jh. aus der Bevölkerung Palästinas herausentwickelte. L.s Verständnis der Vorgeschichte Israels ist nun aber alles andere als *opinio communis* in der atl. Wissenschaft - auch wenn dem Leser dieser Eindruck vermittelt wird. Neben vielen Ungereimtheiten von L.s Evolutionsmodell (vgl. z.B. W. Thiel, ThLZ 113, 1988, 402-410) vermochte L. auf die Frage nach dem Selbstverständnis Israels als Volk Jahwes, das sich ethnisch und religiös von der (kanaanäischen) Bevölkerung Palästinas scharf abhob, bisher keine befriedigende Antwort bieten. Sollte dieses Bewußtsein erst in relativ später Zeit entstanden sein, so bleibt die Frage nach den Umständen und Motiven der Entstehung jener Überlieferung von Exodus, Wüstenzug und Landnahme, vom Aufenthalt der Patriarchen in Palästina usw. nicht nur völlig offen, sondern kann um so schwerer erklärt werden, je später man die Entstehung dieser „Abenteuergeschichten“ ansetzt.

Der Schlußteil über den theologischen Ertrag (208-224) kann nur schwer das selbstgeschaffene Dilemma verbergen, nämlich daß in Teil 1 die biblischen Erzählungen als rein oder primär literarische Produkte einer späteren Zeit eingestuft wurden. Allenfalls ist den Texten - frei nach J. Wellhausen - etwas über die theologische Welt der viel jüngeren Erzähler zu entnehmen.

L. begründet seine kategorische Disqualifizierung von Pentateuchtexten als historiographische Quellen nicht mittels einer literarkritischen Analyse, sondern stark durch den Hinweis auf Anachronismen in den Texten. Die auf den ersten Blick bestechende Logik mancher Argumentation weist aber oft bei einem zwei-

ten Blick bedenkliche Schwächen auf. So stuft L. z.B. die Auskunft in Ex 1,11 über die Fronarbeit der Israeliten an Pitom mit dem Hinweis als unhistorisch ein, daß Pitom nicht von einem Pharao der 19. oder 20. Dynastie gebaut worden sein kann, da die Stadt erst von Pharao Necho aus der 26. Dynastie zwischen 609 und 606 v.Chr. gegründet wurde (63). Doch gründet dieser Sprung auf einer archäologisch ungesicherten Identifikation von Pitom mit Tell el-Maschkuta. Daß wenigstens fünf verschiedene Orte von der Forschung ernsthaft diskutiert werden (vgl. die Übersicht bei C. Houtman, *Exodus I*, HCOT, Kampen 1993, 125f.), verschweigt L. seinen Lesern. Ferner differenziert L. nicht zwischen terminologischen und historischen Anachronismen. So möchte er z.B. aus der Bezeichnung von Abrahams Herkunft - Ur der *Chaldäer* (Gen 11,31) - schließen, daß „Abraham sicherlich (!) nicht vor dem 8. Jahrhundert v.Chr. in Ur gelebt haben“ kann, da „vor diesem Zeitpunkt die aramäischsprechenden Chaldäer noch nicht nach Südmesopotamien gekommen“ waren (69). Ähnlich unsauber ist sein Schluß in bezug auf den Begriff Aram-Naharaim (Gen 24,10) (70). Diese methodischen Schwächen lassen sich auch nicht durch den alten Hinweis auf die vermeintlich anachronistische Nennung von Abrahams Kamelen übertünchen. Die Behauptung, daß „Das Kamel im Vorderen Orient erst kurz vor 1000 v.Chr. domestiziert worden“ sei (70), ist gar nicht so gesichert, wie L. vorgibt. So gibt es einige Funde von Kamelknochen, Hinweise auf das Kamel und seine Milch in Keilschrifttexten und einige Darstellungen von ihm aus der Zeit von 1200 v.Chr. bis zurück ins 3. Jahrtausend (A.R. Millard, *Bibel und Archäologie*, Gießen 1980, 25). Die Liste von Beispielen ließe sich beliebig verlängern.

Kurz: wer sich einen Überblick zur Geschichte und Kultur des bronzezeitlichen Palästinas sucht, wird bei L., was Teil 2 und 3 angeht, nicht enttäuscht. Die in Teil 1 und 4 offerierten Aussagen sind allerdings weitgehend von L.s soziologischen und theologischen Prämissen vorgeprägt. Wer diese nicht teilt - und das sind nicht wenige Forscher -, braucht sich von L.s flottem Schreibstil auch nicht beeindrucken lassen.

Werner Gugler

David Rohl. *Pharaonen und Propheten: das Alte Testament auf dem Prüfstand*. München: Droemer Knaur, 1996.

Die Rezension dieses Buches ist notwendig geworden, weil es unter evangelikalen Laien Verbreitung gefunden hat. Es versteht sich als "populärwissenschaftliches" Buch (62). Es "*möchte unterhalten wie Herodot mit seinen Geschichten über die Griechen*" (61).

Das auf Hochglanzpapier gedruckte, reich bebilderte Buch wird dem Anspruch der Unterhaltungsliteratur gerecht. Unterhaltsam erzählt der Autor von Kindheitserlebnissen und Abenteurern. Wer sich hier jedoch einen glaubwürdigen

Überblick über Fragen verschaffen will, die in der Begegnung von Altem Testament und Ägypten aufkommen, wird enttäuscht. Der Autor vermischt aktuelle wissenschaftliche Erkenntnisse, längst überholte Ansätze und fehlerhafte Angaben mit seinen Spekulationen, so daß der Laie am Ende zwar das Feindbild einer festgelegten, nicht hören wollenden Wissenschaft erhält, aber keinen Maßstab an der Hand hat, um die Informationen zu gewichten.

Rohl hat das Anliegen "*ganz eindeutig zu beweisen, daß die Erzählungen des Alten Testaments durchaus zu dem kulturellen Hintergrund passen, den die Archäologie Ägyptens und der Levante offengelegt hat - sobald man nur die richtige Chronologie verwendet*" (61). Die Gültigkeit dieser neuen, um mehrere Jahrhunderte gekürzten Chronologie zu beweisen ist das eigentliche Ziel Rohls, und nicht, wie der deutsche Untertitel nahelegt, eine Prüfung des Alten Testaments. Des Alten Testaments bedient er sich nur, soweit es seiner neuen Chronologie dienlich ist. Das Buch ist aus sechs Teilen aufgebaut. Die ersten beiden versuchen, die von Rohl vertretene gekürzte Chronologie zu beweisen. In Kapitel 3 und 4 werden alttestamentliche Texte dieser sogenannten Neuen Chronologie zugeordnet. Kapitel 5 bietet weitere Ausführungen zur Chronologie und Kapitel 6 einen Anhang.

Die fachwissenschaftliche Überzeugungsarbeit, die einem populärwissenschaftlichen Buch, welches sich gegen allgemein anerkannte Ergebnisse wendet, vorauslaufen sollte, fehlt. Mehrfach verweist Rohl auf seine Dissertation, die bis heute nicht erschienen ist, und verwendet sie als Begründung dafür, daß er nicht ausführlicher auf die Revision der ägyptischen Chronologie eingehen kann. Wenn nun der Leser mehr über diese Dissertation erfahren will und unter dem Verweis (Endnote 11 von Seite 177) nachschlägt, so sucht er diesen vergeblich.

Häufig argumentiert Rohl gegen Forschungsansätze des vergangenen Jahrhunderts, so z.B. bei der Kürzung von Exodus und Landnahme auf $12 \times 25 = 300$ Jahre aus genealogischen Gründen (145), ohne die anderen Argumente für eine Landnahme im 13. Jh. zu nennen oder die ohne einen Auszug auskommenden heute gängigen Theorien über das Auftreten Israels in Kanaan zu erörtern. Neue Argumente für eine Frühdatierung des Exodus bringt Rohl nicht. Insofern wird auch dem evangelikalen Leser, auf den die konservative Datierung des Auszugs (1447 v. Chr.) eine gewisse Anziehungskraft haben mag, mehr verheißen als geboten.

Rohl verkürzt die dem Exodus vorauslaufende Zeit des Aufenthalts in Ägypten mit der LXX (Ex 12,40) von 430 auf 215 Jahre und verspricht "*eindeutige Belege*". Den Nachweis der Priorität der 430 Jahre des masoretischen Textes, der unlängst von Siegfried Kreuzer ("*Zur Priorität und Auslegungsgeschichte von Exodus 12,40 MT*", ZAW 103/1991 S. 252-258) erbracht wurde, läßt er aber völlig unberücksichtigt. Auch hier wird deutlich, daß sich Rohl der Wissenschaft, ganz gleich ob konservativer oder liberaler Prägung, nur bedient, wenn sie ihm nützt. Häufig beruft sich der Autor auf namhafte Forscher. Will man diesen nachgehen, so zeigt sich, daß der Leser immer wieder auf den Holzweg geschickt wird, wenn

deren Aussagen mit Rohls Schlußfolgerungen vermischt werden und Quellenangaben fehlen (239: Darstellung der These Albrecht Alts) oder falsch sind (Endnote 2 von Seite 265: Newgroth 1993).

Rohl wendet sich explizit gegen Kenneth Kitchen, der sich nach seiner Ansicht "bei der Rekonstruktion der Chronologie der Dritten Zwischenzeit um mehrere Jahrhunderte vertan hat" (29). Rohl will dazu eine Parallelität der 21. und 22. Dynastie nachweisen. Wer jedoch das von Rohl erwähnte Buch Kitchens (*The Third Intermediate Period in Egypt*, 2. Aufl. 1986) kennt, muß darüber sehr verwundert sein, da dessen dritter Teil Genealogien aus Memphis und Theben bietet, die eindeutig aufzeigen, daß die 22. Dynastie auf die 21. folgt, ohne daß Rohl darüber auch nur ein Wort verliert. Daß der Begründer der 22. Dynastie, Scheschonk I., dem letzten König der 21. Dynastie, Psusennes II., eine Statue gewidmet hat, hätte er ebenfalls bei Kitchen (§ 245) lernen können. Statt dessen läßt er sich mit Vehemenz über zwei Gräber aus Tanis aus (117-135), die wegen ihrer zweifelhaften Evidenz nichts zur Diskussion beitragen.

Wohl eher als Witz ist der Versuch Rohls anzusehen, die Verkürzung der dritten Zwischenzeit aus der Anzahl der gefundenen Apisstiere abzuleiten (65-84), wenn man sich daran erinnert, daß die Ausgrabungen in Sakkara bis heute nicht abgeschlossen sind und es bis in die Mitte der 18. Dynastie überhaupt keine Funde von Apisstieren gibt. Sollte demnach die Geschichte Ägyptens etwa mit der 18. Dynastie beginnen, oder nur die Jahre angerechnet werden, wo es literarische Verweise gibt?!

Mit dem Sarg des Djedptahefanch schafft Rohl ein nicht vorhandenes Problem (101-106). Er zieht ihn als Argument heran, um den sich in der gleichen Grabkammer befindenden Sarg von König Sethos I. neuzudatieren. Da es sich aber nicht um das ursprüngliche Grab von Sethos I., sondern um ein späteres Versteck handelt, welches zu seinem endgültigen Grab wurde, besteht kein Anlaß Djedptahefanch vor Sethos I. zu datieren.

Ein weiterer "Beweis" Rohls ist eine Genealogie der königlichen Bauleiter (167-177). 22 Generationen à 20 Jahre zurückgerechnet vom Jahr 496 v. Chr. führen ihn zu seiner Datierung Ramses II. im 10. Jh. v. Chr. - rund 350 Jahre später als allgemein angenommen. Mit gleicher Berechtigung ließe sich vom Stammbaum Jesu (Mt 1,17) die babylonische Gefangenschaft ins Jahr 280 (14 x 20 J.), die Geburt Davids ins Jahr 560 (28 x 20 J.) und Abraham ins Jahr 840 (42 x 20 J.) berechnen. Auch lange Genealogien können lückenhaft sein. Die von Rohl im gleichen Zusammenhang vorgenommene Identifikation des Bauleiters Haremsafs mit dem Bauleiter Haremsaf von König Scheschonk I. ist nicht zwingend. Der Name war häufig, sogar in der von Rohl aufgeführten Liste kommt er zweimal vor.

Rohl will die Säulen der ägyptischen Chronologie in Frage stellen und erbaut dazu ein Kartenhaus, welches schon in der ersten Reihe zusammenbricht. Breit läßt sich Rohl über die eroberten Städte der Feldzugliste Scheschonk I. aus. Doch trägt sie zu seiner Argumentierung nichts bei, da seine Forderung, daß in ihr die

"Stadt Jerusalem stehen müßte" (155), vom biblischen Text gar nicht zu erwarten ist. Denn dieser spricht von einer Tributzahlung, die die Einnahme der Stadt verhinderte. Das Fehlen Jerusalems in der Feldzugsliste entspricht dem biblischen Bericht. Da die sprachliche Identifikation des biblischen Schischak und des ägyptischen Scheschonk gegeben ist, könnte es sich auch um einen anderen aus ägyptischer Sicht nebensächlichen Feldzug handeln.

Wenn Rohl zu dem Ergebnis kommt, daß der Hauptfeldzug "*nicht das Königreich Juda*" (157) betraf, so wäre zumindest eine Erklärung für einen Nebenzug zu erwarten, der zur Einnahme der Stadt Ajalon führte. In diesem Zusammenhang wird sich der aufmerksame Leser wundern, wieso der in Juda unweit von Jerusalem gelegene Ort Kirjat-Jearem zwar auf der Feldzugsliste des Scheschonk erscheint (156), aber nicht auf der von Rohl angenommenen Feldzugsroute.

Rohl bestreitet die Identifikation des biblischen Pharaos Schischak und des ägyptischen Königs Scheschonk I. und will statt dessen Ramses II. mit Schischak identifizieren (181-206). Er bestreitet die sprachliche Identifikation (158) von Schischak und Scheschonk aufgrund des fehlenden *n*. Diese ist aber bereits sprachlich eindeutig, da es in Ägypten sowohl die Schreibweise mit *n*, als auch ohne *n* gibt. Beide finden für die Könige Scheschonk I.-V. Verwendung. Bei Scheschonk II. fehlt sogar die ganze Endung. (Diese doppelte Schreibweise ist möglicherweise darauf zurückzuführen, daß es sich bei diesem Namen libyscher Herkunft um eine Aussprache mit nasaler Endung handelt). Es mutet doch seltsam an, daß gerade Ramses II., dessen Name ja nach Gen 47,11 und Ex 1,11 in Israel bekannt war, unter einem Kosenamen, der in einer abenteuerlichen Etymologie aus einem satirischen Brief abgeleitet und dann unter Vertauschung aller Konsonanten, so daß kein einziger ursprünglicher Buchstabe mehr bestehen bleibt, als hebräisches Wortspiel erklärt wird, ohne daß es dafür einen Anhaltspunkt gibt. Rohls Gleichung ähnelt der Bauanleitung eines Kanonenrohrs: Man nehme ein Ofenrohr, entferne das Blech und gieße um das übrigbleibende Loch das Metall. Ganz abgesehen davon, daß es doch nun nur konsequent wäre, Ramses III. als den biblischen Schischak anzusehen, da Rohl für ihn den Kosenamen Ses ermittelt, denn Ramses II. heißt nun mal auch im Papyrus Anastasi *ss(j)-sw*. Auf die Unzulänglichkeit seiner sprachlichen Argumentation weist Rohl selber hin (196) und reduziert seine Argumentation auf die Feststellung, daß Ramses II. "*tatsächlich einen Feldzug in das Bergland von Juda unternahm und ... Jerusalem erreichte*" (197). Aber diese Feststellung ist irrelevant, da Städte über die Jahrhunderte mehrfach erobert wurden und Rohl weder historische noch archäologische Argumente für eine Neudatierung Ramses II. glaubhaft machen kann. Ferner besteht bereits Uneinigkeit darüber, ob Ramses II. überhaupt Jerusalem erobert hat.

Die anderen Versuche Rohls, Fixpunkte ägyptischer Chronologie (149-166; 459-463) und Synchronisationen zu Mesopotamien (464-470) zu widerlegen,

scheitern ebenfalls bereits an der unzureichenden Arbeitsweise, die wegläßt, was nicht paßt, und mit Jahrhunderten nach Belieben spielt.

Erheiternd sind der dritte und vierte Teil des Buches, in welchen Rohl seine neue Chronologie auf biblische Texte anwendet und dabei zu abenteuerlichen Rekonstruktionen gelangt. So will er beispielsweise zehn biblische Personen in den Amarnabriefen wiederfinden (263-276), was ihm bei seiner Methodik, die jeweils vom gewünschten Ergebnis her dem Argument angepaßt wird, gelingt. Die Namen Saul und Salomo (245), zu denen er keine sprachliche Ähnlichkeit findet, macht er zu "legendären" Namen, die sie zu Lebzeiten nicht getragen haben. Ebenso muß die Freundschaft zwischen David und Jonathan zur Legende werden (256), und zwar nicht, weil dieses das Ergebnis historisch-kritischer Exegese wäre, sondern weil dieses nicht zu den vermeintlichen, außerbiblischen Quellen paßt. Andere Namen werden unter Verweis auf zweifelhafte Autoritäten mit Personen der Amarnabriefe gleichgesetzt und müssen dazu ihre Nationalität wechseln. So wird aus dem Philister Achisch ein indoeuropäischer Herrscher mit churritischen Vorfahren (267).

Immer mehr versteigt sich Rohl in unhaltbare Konstruktionen, die schließlich darauf hinauslaufen, aus den unbeschrifteten Kopf- und Schulterfragmenten einer Statue die in einen bunten Rock gekleidete, beschriftete Kultstatue des Joseph zu rekonstruieren (424-427). Aber vielleicht war es ja auch Mose. Der machte als Ausländer ebenfalls Staatskarriere in Ägypten. Und der bunte Rock, für den Joseph so berühmt gewesen sein soll, kam bekanntlich nie nach Ägypten, sondern wurde in Blut getränkt seinem Vater Jakob gebracht (Gen 37,32). Aber nach Rohl ging es ja eigentlich doch nicht um den Rock, sondern um die Legende über den Rock - nun, vielleicht war ja der ganze Joseph Legende. Zumindest für das Buch Rohls gilt, daß dort "Legende und Geschichte ... miteinander verschmelzen" (424).

Stefan Fischer

4. Ethik und Spiritualität des AT

Deryck Sheriffs. *The Friendship of the Lord*. Carlisle: Paternoster, 1996. xiii + 363 S. (pb.). £ 14,99 (ca. DM 39,80)

Deryck Sheriffs, der in Südafrika studierte und lehrte, bevor er an das London Bible College wechselte, legt den Schwerpunkt des vorliegenden Werkes auf die Übertragung des AT in die westliche Welt der 90er Jahre, wobei er insbesondere die politischen Veränderungen in Südafrika sowie die sozialen Probleme in Großbritannien vor Augen hat. Auch wenn dieses Buch für Theologiestudenten geschrieben ist, wird es für eine weitere Leserschaft verständlich, da Sheriffs die knappe Diskussion der Fachliteratur weitgehend in die Fußnoten verbannt.

Sheriffs' hermeneutischer Ansatz kann folgendermaßen umrissen werden: Sein Hauptaugenmerk gilt dem Glaubensleben (*spirituality*) der behandelten Charaktere und der Bundestreue des Volkes Israel, wobei er fragt, wie diese ihren Glauben an Jahwe auf der Grundlage der Bundesschlüsse und der Schöpfungsordnung ausgelebt haben. Ohne allerdings vorher die Bedeutung der behandelten Texte in ihrem biblischen Kontext und für die ersten Leser ausreichend zu würdigen, überträgt Sheriffs dieses Glaubensleben im AT als Modell auf das Leben der Christen der westlichen Welt der 90er Jahre. Zur Überwindung des Grabens (*gap*) zwischen der Welt des AT und der heutigen Zeit helfe es dem Leser, die Lebensgewohnheiten im Alten Orient zur atl. Zeit zu kennen und mit den heutigen zu vergleichen, weshalb Sheriffs wiederholt altorientalische Texte heranzieht. Theologisch darf angenommen werden, daß Sheriffs die Christen als das heutige Volk Gottes ansieht.

Im einzelnen bietet Sheriffs elf voneinander weitgehend unabhängige Abhandlungen, die repräsentativ durch das AT führen. Das alles umspannende Generalthema ist "the friendship of the Lord", das "Freundsein Gottes". Daher geht es Sheriffs hauptsächlich darum herauszuarbeiten, wie Menschen in ihrer Freundschaft mit Gott leben. In diesem Rahmen behandelt Sheriffs zunächst das Glaubensleben Henochs, Nochs und Abrahams und den Auszug Israels aus Ägypten als Glaubensschritt und als äußeres Erscheinungsbild ihrer spirituellen Wanderschaft. Das Deuteronomium verdeutliche den Glauben Israels, der sich in einer ganzheitlichen Hingabe an Jahwe und seinen Bund äußere. Als sein erstes Hauptkonzept baut Sheriffs dabei wiederholt auf die verschiedenen Nuancen der Metapher *gehen* (*to walk, halak*), die er physisch und spirituell zugleich versteht. Während Israel jedoch physisch und spirituell wanderte, "wandern" Christen nur spirituell. Trotzdem bleibe die Landverheißung für die Christen bestehen; sie werde von Jesus sogar über die nationalen Grenzen Israels hinweg auf die ganze Welt ausgedehnt.

Sheriffs' zweites Hauptkonzept, das bereits bei der Behandlung des Deuteronomiums eingeführt wurde und das bei der Behandlung der Psalmen, Sprüche, Kohelets, Hiobs und zum Teil auch Jeremias hervorgehoben wird, ist Israel und den Christen uneingeschränkt gemein: "Den HERRN fürchten" ist der besonders in den Sprüchen thematisierte Kern des menschlichen Daseins. Die Weisheitsliteratur verbinde diesen Kern mit der Lebensweise in allen Lebensbereichen. Das Tageslicht wird als Metapher für Leben und Hoffnung interpretiert. Kohelets "unter der Sonne" finde seine Parallele in der universalen Sicht der Welt in ausgewählten Schriften des Alten Vorderen Orients. Kohelet interpretiere die Welt in seinem innerweltlichen Horizont realistisch negativ, und erst Jesus Christus erweitere diesen Horizont und biete eine Teillösung, nämlich Gottes Gericht aufgrund der beobachteten Ungerechtigkeiten. Dennoch bestünden die Probleme des Predigers, der über diese Ungerechtigkeiten unverstündlich den Kopf schüttele, noch fort; sie seien heute lediglich anders gelagert. Als Christen sollten wir daraus lernen, daß sich ein verbindliches Glaubensleben nicht immer mit einem

komfortablen Lebensstil verbinden ließe. - In der Behandlung von Hiob, Jeremia und Psalm 22 wird die Konfrontation mit Gott thematisiert. Das intensive Glaubensleben dieser Personen biete Raum für ihre beneidenswert deutliche Sprache, mit der sie ihren Ärger und ihre Verzweiflung ausdrückten. Sheriffs führt aus, daß wir Christen uns daran ein Beispiel nehmen und unsere Anfragen auch emotional deutlich an Gott richten sollten anstatt diese zu verdrängen.

Schließlich beschreibt Sheriffs die sich in Gebet und Kult äußernde Spiritualität. Hier legt er seinen Schwerpunkt auf die Psalmen und das Thema der Schuld und Wiederherstellung des Menschen sowie auf das Thema der Angst in den Propheten und in ausgewählten mesopotamischen Schriften. Die Beschreibung der tageszeitabhängigen Spiritualität in den Psalmen bildet seine Brücke zur Behandlung des Ursprungs und der religiösen Bedeutung der Mondphasen für den Kalender, des Jahreslaufs mit seiner Bedeutung für die Landwirtschaft und der Woche mit dem Sabbat als Ruhetag. In diesen Kapiteln stellt Sheriffs hauptsächlich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum christlichen Kalender heraus.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß Sheriffs die Relevanz des AT für den Christen der westlichen Welt der 90er Jahre an ausgewählten Texten des AT verdeutlicht. Dabei überträgt er die Aussagen der behandelten Texte auf die angenehme Situation seiner Leser. Das Buch hätte jedoch durch eine ausreichende Würdigung der Bedeutung der behandelten Texte in ihrem biblischen Kontext und für die ersten Leser wesentlich an Wert gewonnen. Trotzdem kann es als eine christliche Übertragung der Spiritualität des AT auf das Glaubensleben des Christen empfohlen werden.

Wolfgang Bluedorn

Christopher J.H. Wright. *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority of the Old Testament*. Leicester: Apollos, 1995. 319 S.

Das vorliegende Buch von Christopher Wright - er ist Dozent für Ethik und Mission am „All Nations Christian College“, Ware, England - stellt eine Erweiterung und in mancher Hinsicht eine Ergänzung seiner Veröffentlichungen *Family, Land and Property in the Old Testament* sowie vor allem von *An Eye for an Eye* dar. In dem hier zu besprechenden Buch geht es dem Verfasser darum, die Bedeutung der Heiligen Schrift, namentlich des Alten Testaments, für die Christliche Sozialethik herausarbeiten. Dabei kommt Wright auf Fragen zu sprechen wie: Wie ging man in der Frühen Kirche, im Mittelalter und in der Reformationszeit mit der Heiligen Schrift, namentlich mit dem Alten Testament um? Relativ ausführlich behandelt der Verfasser, wie neuzeitliche Vertreter über diese Thematik urteilen. Er läßt historisch-kritische Autoren wie unter anderem Eichrodt, Hempel, Barton, Rogerson, R.R. Wilson, R.E. Clemens, Birch, Rasmussen, W. Brueggemann, Gottwald genauso Revue passieren wie W. Kaiser und J. Goldingay. Die

Sicht des Dispensationalismus zu dieser Frage kommt ebenso zur Sprache wie die des Theonomismus und die diesbezüglichen Überzeugungen, die vor allem in Kreisen des messianischen Judentums beheimatet sind. In seiner eigenen Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Alten Testaments für die Sozialethik betont Wright, man habe Einzelfragen stets im Rahmen von Schöpfung, Fall, der Heilsgeschichte, deren Zentrum in Christus liegt, und der Neuen Schöpfung eingebettet zu sehen. Indem er in diesem Zusammenhang treffende kritische Bemerkungen zum Dispensationalismus sowie zum Theonomismus macht, sucht er manche Polarisierungen innerhalb der evangelikalischen Theologie zu überwinden.

Auch auf den Aspekt der Relation zwischen Offenbarung und Kultur geht Wright in umsichtiger Weise ein. Die Beziehung zwischen diesen beiden Größen sieht er vorrangig als die des Gerichts (S. 56). Außerdem gilt: So sehr die Bibel in den unterschiedlichsten Kulturen entstanden ist, ist der Glaube Israels eben nicht ein „kulturelles Feedback“, sondern Antwort auf objektive Offenbarung.

Im dritten Teil konkretisiert Wright das, was er auf den ersten 170 Seiten grundsätzlich und allgemein dargelegt hat, anhand einiger zentraler Themen aus der alttestamentlichen Gesetzgebung und / oder der Sozialethik. Er bespricht unter anderem: „Theologie und Ethik des Landes“ (hier geht er breit auf ökologische Fragen ein), „das Jubeljahr“, „das Volk Gottes und der Staat“, „Menschenrechte“ sowie „den Kampf gegen Korruption, Betrug und Ungerechtigkeit in einem Gemeinwesen“. Dadurch, daß Wright derartige Themen behandelt, veranschaulicht er, was die von ihm angebotene Antwort auf die Frage nach der sozialetischen Relevanz des Alten Testaments meint. Mag man in Einzelfällen auch zu anderen Ergebnissen gelangen, wird wohl niemand, der über die Frage, ob und inwieweit die von Gott an das alttestamentliche Bundesvolk gegebenen Gesetze Allgemeingültigkeit beanspruchen, an diesem anregenden Werk vorbeikommen. Denn ohne jeden Zweifel stellt die Arbeit das Ergebnis einer intensiven Beschäftigung mit dieser Fragestellung dar.

Jürgen-Burkhard Klautke

Neues Testament¹

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Weitere Literatur:

Gerald Bray. *Biblical Interpretation — Past and Present*. Leicester: Inter Varsity Press, 1996

A Handbook to the Exegesis of the New Testament. Hg. Stanley E. Porter. NTTS 25. Leiden: Brill, 1996

New Testament Interpretation and Methods. Hg. Stanley E. Porter und Craig A. Evans. TBS 45. Sheffield: Academic Press, 1996

Andreas Obermann. *Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate*. WUNT II/83. Tübingen: Mohr, 1996. XI + 479 S., DM 128,-

**Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Band 1. Hg. Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal: R. Brockhaus / Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1997. LI + 1015 S., DM 158,-

2. Einleitungswissenschaft

Peter W. Ensor. *Jesus and His „Works“: The Johannine Sayings in Historical Perspective*. WUNT II/85. Tübingen: Mohr, 1996. 335 S., DM 98,-

P. Ensor ist Dozent an einem methodistischen College in Kenia und hat die vorliegende Dissertation an der Universität Aberdeen unter Edwards geschrieben. Die Fragestellung seiner Arbeit kommt im Untertitel zum Ausdruck: Wie verhält sich die Wiedergabe der Reden Jesu im Johannesevangelium historisch zu deren exaktem Wortlaut? Loisy war zu Beginn des Jh.s der Meinung, der vierte Evangelist habe sein Quellenmaterial in solchem Maße „durch den Schmelztiegel seines fähigen Geistes und seiner mystischen Seele“ umgewandelt, daß seine Präsentation mit der Predigt des historischen Jesus nichts mehr gemein habe. Und in jüngster Zeit kommt das amerikanische Jesus-Seminar zu dem Ergebnis, bis auf einen Satz (Joh 4, 43: rosa) enthalte das Johannesevangelium nur Jesusworte, die sich mit der Lehre des historischen Jesus nur minimal (Joh 12, 24-25; 13, 20: grau) bzw. überhaupt nicht (der ganze Rest: schwarz) berühren. Demgegenüber lautet E.'s These: Nichts in der gegenwärtigen Johannes-Forschung spreche da-

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

gegen, daß im vierten Evangelium eine zuverlässige Wiedergabe von Worten des historischen Jesus vorliege (S. 263).

E. erläutert zunächst die nicht ungewöhnliche These, daß der Verfasser in gewissem Maße Augenzeuge des Lebens Jesu war (S. 5-13). Die Frage, ob es sich bei diesem Augenzeugen um den Apostel Johannes handelt, braucht er im Rahmen seiner Beweisführung nicht zu beantworten. Grundlegende Bedeutung kommt dem zweiten und dritten Kap. zu.

In Kap. 2 (S. 27-47) definiert der Autor, ausgehend von der Beobachtung, daß in der Forschung geläufige Begriffe wie *ipsissima verba* und *ipsissima vox* Jesu häufig unscharf verwendet werden, drei abgestufte Authentizitätsgrade: 1. Die wortgetreue Wiedergabe, 2. die wörtliche Übersetzung und 3. die inhaltsgetreue Wiedergabe der Reden Jesu. Zu dieser sehr hilfreichen Differenzierung ist lediglich anzumerken, daß das ihr zugrundeliegende Verständnis von Authentizität keineswegs neu ist, wie E. anzunehmen scheint (S. 5), sondern in der Erforschung der von Thukydides ausgehenden griechisch-römischen Geschichtsschreibung seit jeher gang und gäbe ist (vgl. G. Maier (Hg.), *Israel in Geschichte und Gegenwart*, 1996, S. 105-145). Dies kommt in der vorliegenden Arbeit nicht in den Blick, da ihr Bildausschnitt streng auf das Johannesevangelium beschränkt bleibt. E. geht davon aus, daß die Evangelisten sich grundsätzlich frei fühlten, die Reden Jesu auch mit dem Authentizitätsgrad der dritten Kategorie wiederzugeben.

Im 3. Kap. (S. 48-84) ermittelt er auf eine ebenso einfache wie überzeugende Weise, welcher Authentizitätsgrad bei den Jesusworten im Johannesevangelium zu erwarten ist, indem er überprüft, wie der Autor das AT zitiert hat. Es ergibt sich, daß er dem Masoretischen Text bzw. der Septuaginta teilweise (nahezu) wörtlich folgt (Joh 2, 17; 12, 38; 19, 24.37) und teilweise lediglich den Inhalt der alttestamentlichen Passagen korrekt wiedergibt (Joh 12, 15.40; 19, 36). Gelegentlich lassen sich kleine Auslassungen oder Zusätze, Paraphrasen und Zitatkombinationen nachweisen. Daraus folgt: Wenn der Verfasser des Johannesevangeliums nicht nur die Worte des ATs, sondern auch die Worte Jesu als Wort Gottes betrachtet hat (7, 16 u.ö.), ist zu erwarten, daß er letztere ähnlich behandelt hat wie das AT. — Natürlich bieten in diesem Fall die johanneischen Jesusreden kein Argument mehr gegen die apostolische Verfasserschaft des Evangeliums (vgl. *JETH* 9, 1995, S. 21-42).

In den Kap. 4-9 (S. 85-262) wendet E. diese Erkenntnis auf die Passagen des Johannesevangeliums an, in denen Jesus über seine „Werke“ redet, und kommt zu dem Ergebnis, daß sich für Joh 4, 34; 5, 17.19-20 und 9, 4 eine große Nähe zum Originalwortlaut der Aussagen Jesu wahrscheinlich machen läßt. Damit geht er etwa über die Thesen des evangelikal-inerrancy-Vertreter Carson hinaus, der im Johannesevangelium nur wenige *ipsissima verba* Jesu vermutet und diese für nicht identifizierbar hält (*GP* 2 [1981] 127). In den übrigen Fällen dürfte der Evangelist laut E. beispielsweise Worte Jesu neu kombiniert und paraphrasiert

haben. Dieses Ergebnis ist insofern theologisch keineswegs unerheblich, als in der christologischen Diskussion der alten Kirche vor allem die von E. behandelten Jesusworte zur Begründung der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater herangezogen wurden.

Ob dieses in gläserner Klarheit verfaßte Buch in der Johannes-Forschung so rezipiert werden wird, wie die auf dem Buchrücken wiederholte Hauptthese nahelegen scheint, bleibt abzuwarten. Unabhängig davon ist es aber höchst wünschenswert, daß der Autor seinen vor allem in den Kap. 2 und 3 präsentierten einleuchtenden Ansatz einmal in einem Aufsatz einem breiteren Publikum vorstellt. Dabei könnte auch diskutiert werden, wie sich die Rezeption des Alten Testaments im Johannesevangelium zu der bei den Synoptikern verhält.

Armin Daniel Baum

Weitere Literatur:

* David Trobisch. *Die Endredaktion des Neuen Testaments*. Novum Testamentum et Orbis Antiquus 31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 183 S., DM 69,-

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Johann Tobias Beck. *Petrusbriefe: Ein Kommentar*. Mit einem Geleitwort von Gerhard Maier. TVG-Reprints. Gießen: Brunnen, 1995. XVIII + 300 S., DM 68,-

J. T. Becks Einführung enthält knappe Bemerkungen zur deutschsprachigen Auslegung der Petrusbriefe zwischen Luther und 1875 (J. C. von Hofmann). Einzelne Werke werden knapp bewertet. Einleitungsfragen zu beiden Briefen werden an den betreffenden Stellen im Text behandelt (S. 7-29, 229f, 232f). Unter der Versangabe zitiert B. die griechischen Lemmata, diesen folgt die in der Regel knappe Erklärung oder Exkurse. Die Ausführlichkeit der Auslegung schwankt (1. Petr: 224 S.; 2. Petr: 69 S.). Die Gliederung des Briefs und überblickende Abschnitte, die einzelne Verse in den Gesamtaufriß einordnen, sind — für heutige Leser etwas unübersichtlich — in die laufende Auslegung eingeflochten.

Einige „Kostproben“: Beide Briefe stammen vom Apostel Petrus; 1Petr wurde verfaßt im „assyrischen Babylon“. Im Verständnis von 2Petr 1, 1 „bleibt keine Mittelstraße zwischen ihm [sc. dem Apostel Petrus] und einem Betrüger“ (S. 232). 1Petr 3, 19f beschreibt die unmittelbare „Erscheinung Christi im Totenreich“, seine Predigt (nicht Verkündigung der Verdammnis, sondern des Evangeliums) an die Geister der ungläubigen Zeitgenossen Noahs (diese in typischer Funktion; „die Heilsanerbietung ... erscheint so als auch die älteste in der

Schrift erwähnte Sündermasse umfassend“; kein Universalismus, sondern die Erlösung nur durch Glauben an das Evangelium, S. 193-196). Zur Inspiration (2Petr 1, 21) schreibt B.: Die Propheten „reden als Menschen, also nicht so, daß die Geistesbewegung das wesentlich Menschliche bei ihnen aufhöbe, aber nicht als Menschen in ihrer natürlichen Eigenheit, sondern als Gott angehörige, von seinem heiligen Geist geheiligte Menschen“ (S. 264, vgl. S. 63ff). Die Parallelen mit dem Judasbrief (2Petr 2, 1-22) werden in der Auslegung erwähnt und diskutiert (S. 296-300); der 2Petr wird zeitlich vor Judas angesetzt. Abhängigkeit beeinträchtigt nicht Kanonizität: „Hauptentscheidungsgrund für das kanonische Ansehen einer Schrift ist die echte Theopneustie, und darüber entscheidet eine am System und Geist der ganzen Schrift herangebildete pneumatische Kritik, nicht äußerlich historische oder subjectiv innere Kritik“ (S. 298). Dort werden auch die Authentizität des zweiten Briefs verteidigt und die stilistischen Unterschiede beider Briefe erklärt.

Neben konservativer Auslegung und wertvollen Einzelbeobachtungen (für Exegese und Predigt!) bekommt man einen Einblick in B.'s Hermeneutik und Auslegungsprinzipien. Dieser Einblick ist wohl das Interessanteste am Exegeten B. und am Nachdruck dieses Buches. Im Vergleich mit modernen Kommentaren fällt z.B. auf, wie sehr B. diesen Brief im gesamtbiblischen Kontext interpretiert. Dabei verweist er nicht nur auf biblische Parallelen (einschließlich des ATs), sondern zieht diese unbefangen zur Erklärung des Briefs heran, freilich mit dem caveat: „Wir müssen genau sein mit den Worten, um nicht dem Apostel Gedanken unterzuschieben“ (S. 60 Anm. 1), während griechisch-römische oder die — in der heutigen Petrus-Exegese dominierende — jüdische Literatur nicht zur Interpretation herangezogen wird.

Einen modernen wissenschaftlichen Kommentar wird und kann B. nicht ersetzen (vgl. die Titel bei M. Schröder, *JETH* 9, 1995, S. 211-214). Für die bibellebende Gemeinde dürfte B. größtenteils zu technisch sein. Der große Zeilenabstand und die großzügigen Ränder müssen bei der obigen Seitenzahlangabe berücksichtigt werden; in modernem Satz wäre man wohl auf die Hälfte der Seitenzahl gekommen. Indizes hätten den Band bereichert. Druckbild, Papierqualität und Verarbeitung sind hervorragend.

Christoph Stenschke

Darrell L. Bock. *Luke*. 2 Bde. Baker Exegetical Commentary on the New Testament 3. Grand Rapids: Baker, 1994/1996. 2148 S., US-\$ 75,-

Allein Gesamtbibliographie und Indizes am Ende des zweiten Bandes dieses monumentalen Werkes sind mit insgesamt 180 S. annähernd so umfangreich wie der ganze Lukas-Kommentar von Klostermann (HNT, ²1929). Auch den dreibändi-

gen Kommentar seines evangelikalen Kollegen Nolland (WBC 35, 1989-1993, 1293 S.) läßt D. Bock quantitativ weit hinter sich. Und selbst die bisher ausführlichste Gesamtauslegung des Lukasevangeliums durch den katholischen Exegeten Fitzmyer (AncB 28, 1981/1985) wird um etliches überboten. Ein Blick in deutschsprachige Kommentarreihen bestätigt den Eindruck, daß B. eine neue Quantität in die Evangelienauslegung eingeführt hat. Bövon dürfte es mit seinem dreibändigen Kommentar (EKK 3, 1989ff) in den nächsten Jahren auf immerhin gut 1500 S. bringen. Schürmann (HThK 3, 1969ff) hat für Lk 1, 1-11, 54 rund 950 S. gebraucht, könnte B.'s Rekord also brechen, doch wird er seinen Kommentar wohl nicht zu Ende führen können. In näherer Zukunft dürfte allerdings Luz seinen vierbändigen Matthäus-Kommentar abschließen (EKK 1, 1985ff), der mit B.'s Lukas-Kommentar quantitativ gleichziehen könnte. Abgesehen davon wird es aber nur wenige Exegeten geben, die zu einem Evangelium innerhalb von drei Jahren drei Evangelienkommentare mit zusammen ca. 3200 S. publiziert haben. In *Luke* (IVP New Testament Commentary Series, 1994, 412 S.) bietet B. eine Art allgemeinverständliche Kurzfassung seines Großkommentars, und in *Luke* (NIV Application Commentary, 1996, 640 S.) schlägt er den homiletischen Bogen zur Predigt, ohne allerdings zu allen Perikopen ganz überzeugen zu können. Als statistischer Wert bleibt noch zu erwähnen, daß ein Preis von ca. 6 Pf pro Seite schwer zu schlagen ist.

Die bewußt evangelikal ausgerichtete Kommentarreihe BECNT richtet sich sowohl an Wissenschaftler als auch an Laien, vor allem aber an Pastoren, die regelmäßig das Neue Testament auszulegen und zu verkündigen haben. Darum konzentriert sich die Exegese bei Berücksichtigung des aktuellen Forschungsstandes auf solche Probleme, die für das Verständnis der Textbedeutung relevant sind. Dabei sollen, wie der Herausgeber Silva erläutert, sorgfältig zwei Extreme vermieden werden: „In einigen Fällen scheinen Evangelikale die kritische Forschung nur heranzuziehen, um sie ohne echte Auseinandersetzung abzulehnen. In anderen Fällen geht die Auseinandersetzung in Anpassung über ... und das Resultat ist von nichtevangelikalen Arbeiten nicht mehr zu unterscheiden“ (S. IXf).

B., dessen Opus kaum in jeder Hinsicht typisch für die BECNT-Reihe sein dürfte, hat an der Universität Aberdeen mit der Arbeit *Proclamation from Prophecy and Pattern. Lucan Old Testament Christology* (JSNT.S 12, 1987) promoviert und ist Professor für Neues Testament am Dallas Theological Seminary. Das Layout des Kommentars geht nicht auf die Herausgeber, sondern auf den Autor zurück (S. XIV). B. bietet zu jeder Perikope 1. eine (grau unterlegte) Einordnung in den Gedankengang des Evangeliums, 2. eine Diskussion der Quellen und der Historizität, 3. eine (grau unterlegte) Bestimmung der Form, der Struktur und der Hauptthemen, 4. eine englische Übersetzung, 5. eine ausführliche Auslegung der einzelnen Verse, 6. eine (grau unterlegte) Zusammenfassung und 7. ergänzende Anmerkungen meist textkritischer Art.

Diese klare Struktur erleichtert es dem Pastor, der für eine Predigt etwa über Johannes den Täufer (Lk 3, 1-20) keine 50 S. lesen will, sich auf die ihm für seinen Zweck ausreichend erscheinenden Passagen zu konzentrieren. Nur in der Literaturverarbeitung hat sich B. eine Grenze auferlegt. Wie seine Bibliographie erkennen läßt, hat er vornehmlich Kommentare und Monographien herangezogen und auf die Verwertung von Aufsätzen bewußt verzichtet. Das mag man bedauern, denn eine Einbeziehung der für die Feststellung der Textbedeutung wichtigsten Monographien und Artikel wäre sicher wünschenswert gewesen. Andererseits geht gerade dem Pastor durch diese Einschränkung kaum etwas verloren. Und man wird auch fragen dürfen, ob in den Kommentaren von Fitzmyer, Nolland, Bovon u.a. die zu jeder Perikope aufgelisteten Aufsätze tatsächlich sorgfältig verarbeitet worden sind. Außerdem trägt das Streben nach bibliographischer Vollständigkeit möglicherweise nicht unerheblich zur Verzögerung großer Kommentarprojekte bei.

Gegenwärtig schreibt der mit einer immensen Arbeitskraft gesegnete Autor für dieselbe Serie an einem Kommentar zur Apostelgeschichte. An der Kapitelzahl gemessen ist diese um rund 17% länger als das Lukasevangelium. Wir werden uns also auf einen Kommentar von rund 2500 S. Umfang einstellen müssen, die kleineren literarischen Ableger nicht mitgerechnet.

Armin Daniel Baum

Eberhard Hahn. *Der Brief des Paulus an die Epheser*. Wuppertaler Studienbibel, Ergänzungsfolge Neues Testament. Wuppertal: R. Brockhaus, 1996. 192 S., kart DM 32,-

Die Neubearbeitung des Epheserkommentars innerhalb der Wuppertaler Studienbibel richtet sich an Mitarbeiter in der Gemeinde. Sie kann aber auch Studierenden an theologischen Ausbildungsstätten empfohlen werden, weil sie durchaus akademische Akzente setzt. So arbeitet E. Hahn mit 343 Anmerkungen auf 188 Seiten, die überwiegend mit den Kommentaren von Schlier und Schnackenburg (EKK) korrespondieren. Letztgenannten zitiert er über 70mal, und trotz mancher Kritik reizt H. den Leser öfter dazu an, sich direkt mit Schnackenburg auseinanderzusetzen.

Insgesamt müht sich der Autor eigenständig um eine gründliche Exegese. Dabei werden nicht nur die Ergebnisse präsentiert, sondern an geeigneter Stelle Einblicke in die grammatische Arbeit am griechischen Text gegeben (z.B. S. 107.123). Auch der häufige Gebrauch lexikalischer Artikel (meist aus dem ThWNT) sowie die Heranziehung des Wörterbuchs von Bauer zeigen, daß H. an detaillierter Arbeit gelegen ist. Hier liegt die Stärke des Kommentars. Dem Verfasser ist es gelungen, die einzelnen Verse gründlich auszulegen und daraus in-

teressante Fragestellungen zu entwickeln, die dem Mitarbeiter in der Gemeinde den Horizont weiten (z.B. Thema: Trinität, S. 99 Anm. 180). Trotz des begrenzten Umfangs seiner Auslegung gelingt es H., verschiedene Deutungen umstrittener Verse und Wörter vorzustellen und dann ausgewogen Stellung zu beziehen (z.B. zu Eph 2, 14 auf S. 61). Auch die bildhafte Sprache erwächst aus der sorgsam Exegese (z.B. S. 127: „morsche Bäume“, „abgetragene Schuhe“) und ist somit eine Hilfe zur sachgerechten Verkündigung. Häufig vorkommende Lutherzitate runden die Auslegung auf erfrischende Weise ab (z.B. S. 53). Nach der Kommentierung der einzelnen Kapitel werden die wesentlichen Aussagen jeweils gebündelt.

Weiter ist zu würdigen, daß der Autor neben der Exegese grundsätzlich theologische und aktuelle Diskussionen aufnimmt. Allerdings wäre es im Fall der Überlegungen zur umstrittenen Verfasserfrage, die „aus der Gegenüberstellung von Haupt und Leib“ (S. 44) erwächst, besser gewesen, diesen Teil (S. 44-46) als Exkurs auszuweisen. Gleiches gilt für „das Verständnis der Ehe in der evangelischen und katholischen Kirche“ (S. 164). So gibt es nur einen Exkurs über die „geistliche Kampfführung“, in dem H. den „grundlegenden Irrtum“ Wagners zu korrigieren versucht (S. 176f). Hilfreiches führt H. zum geisterfüllten Leben aus (Eph 5, 18ff), wenn er dabei im wesentlichen auf die „gottesdienstlichen Versammlungen“ und „das gemeinsame Leben“ verweist (S. 148-153). Schließlich fällt die prägnante Sprache des Autors auf und die Vorliebe, insbesondere Parallelstellen aus dem 1. Korintherbrief anzuführen, um damit zum besseren Verständnis des Epheserbriefs beizutragen (z.B. S. 36.106).

Der Kommentar ist sehr empfehlenswert, trotzdem am Schluß noch einige Anfragen: 1. Theologisch ist H. reformatorisch geprägt (vgl. u.a. S. 36.39.111.115). Das zeigt sich vor allem in der Auffassung zum „wahren Wesen der Kirche“ (S. 159), die nur dort sichtbar sein soll, wo „das reine Evangelium verkündigt“ und „die Sakramente ... ausgeteilt werden“ (S. 160). Angesichts der Sehnsucht nach religiösen Erlebnissen ist es grundlegend, daß der Autor diese Basis betont. Dennoch gehört zum Wesen der Gemeinde auch die andere Seite des sichtbar gelebten Glaubens, den gerade der Epheserbrief hervorhebt, etwa durch die zentrale Stellung von Eph 5, 1f innerhalb der Paränese mit dem Leitwort *περιπατέω* (vgl. 4, 1.17; 5, 2.8.15).

2. Formal fällt auf, daß die Paränese (Kap. 4-6) durch eine kurze Vorschau eingeleitet wird. Diese Vorgehensweise wäre schon in Kap. 1-3 zu erwarten; dort fehlt sie jedoch. Interessierte Leser aus der Gemeinde, die auf Grund der Zitate in den Quellen weiterlesen wollen, müssen wohl oder übel zuerst ein Abkürzungsverzeichnis zu Rate ziehen, denn nicht alle Abkürzungen werden erläutert (u.a. WA, ÖTBK). Außerdem ist zu fragen, wieviele Leser lateinische und griechische Fachausdrücke wie z. B. „Anamnese“ (S. 57 Anm. 136) oder „Passivum divinum“ (S. 71; Definition erst auf S. 103) verstehen.

Fazit: Vor allem wegen der gründlichen Exegese am griechischen Text und den daraus gewonnenen Einsichten in der Auseinandersetzung mit der genannten Fachliteratur und der Einbeziehung ansprechender Themen wünsche ich der Auslegung von H. eine weite Verbreitung.

Manfred Dumm

Wolfgang Kraus. *Das Volk Gottes: Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*. WUNT 85, Tübingen: Mohr, 1996. 443 S., DM 148,-

Die hier anzuzeigende, im Jahr 1994 als Habilitationsschrift (Erlangen) angenommene Arbeit behandelt den Begriff „Gottesvolk“ in der Theologie des Apostels Paulus, der zuletzt von Goppelt (*Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, 1954) ausführlich untersucht wurde. Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen: Im Widerspruch zu den Positionen von Bultmann und Käsemann zeigt W. Kraus, daß die Gottesvolk-Thematik einen durchgehend zu beobachtenden und zugleich integralen Bestandteil der paulinischen Theologie bzw. Ekklesiologie darstellt: „Paulus war als Heidenapostel durch die äußeren Gegebenheiten ständig mit dem Gottesvolk-Problem konfrontiert“, das sich dann aber auch „von der inneren Logik der paulinischen Theologie her“ als zentraler Topos erweist (S. 347).

Eine ausführliche, in gründlichen Einzelexegeten erarbeitete Analyse zu alttestamentlichen und frühjüdischen Texten, in denen die Jahwe-Verehrung durch Nicht-Israeliten und die Aufnahme von Heiden in das Gottesvolk thematisiert werden (S. 12-110), zeigt: Paulus konnte im Blick auf die Möglichkeit einer Gleichstellung oder Integration von Heiden in das Gottesvolk nur an ganz wenigen Stellen an biblische oder traditionelle Texte anknüpfen; zu nennen sind vor allem Gen 12, 3 LXX (Gal 3, 6-9) und Sach 2, 15 MT (2Kor 6, 16). Die Gleichstellung von glaubenden Heiden mit dem Gottesvolk in der beschneidungsfreien Heidenmission konnte sachlich jedoch vor allem an die alttestamentliche prophetische Tradition anknüpfen, die mit einer eschatologischen Modifikation des Gottesvolkkonzepts rechnet (Jes 19, 16-25; 25, 6-8; 56, 3-8; 66, 18-22; Sach 2, 15). Im Gegensatz dazu kennt die frühjüdische Überlieferung die Möglichkeit einer Eingliederung von Heiden ins Gottesvolk (von einer einzigen Ausnahme abgesehen, auf die Paulus nicht zurückgreift: äthHen 90, 37f erwartet eine eschatologische „Rückkehr“ der Völker in den Stand der Abrahamsohnschaft) nur im Rahmen des Proselytismus. Auch wenn man im Judentum nicht nur schroffen Abgrenzungstendenzen (bes. 4QFlor, 4QMMT) begegnet, sondern auch moderateren Einstellungen (bes. TestXIIIPatr, aber auch 1Q27; 4QDibHam; 4QOrNab), bleibt es eine Tatsache, daß auch dort, wo Offenheit gegenüber Fremden festzustellen ist (JosAs, Tobit), diese die überlieferten Gesetze Israels

übernehmen und Proselyten oder wenigstens Gottesfürchtige werden. So steht Paulus insgesamt „gegen den Hauptstrom der frühjüdischen Überlieferung“ (S. 348) und greift hinter die jüdische auf die biblische Tradition zurück.

K. behandelt in ausführlichen Einzelsexegesen relevante Passagen in 1Thess, 1Kor 10–13, 2Kor, Gal, 2Kor 1–8, Röm und Phil (so die Reihenfolge der §§ 9–15). Dabei analysiert er nicht nur den Terminus „Volk Gottes“, sondern berücksichtigt die einschlägigen Bezeichnungen für die Gemeinde bzw. die Glaubenden sowie ekklesiologische Grundstrukturen wie die Gabe des endzeitlichen Geistes Gottes, das Verständnis der Ethik als Heiligung, die Teilhabe am Erbe, die direkte Übertragung alttestamentlicher Motive auf die christliche Gemeinde, die übertragene Interpretation der Beschneidung usw. (S. 111–346).

K. sieht den Gottesvolk-Charakter der Gemeinde zweifach begründet. [1] Die erwählungsgeschichtliche Linie — die Gemeinde als ἐκκλησία, die Glaubenden als „Geliebte Gottes“, „Söhne des Lichts“, „Berufene/Erwählte“ — „verbürgt die Kontinuität mit der Urgemeinde und d.h. mit dem Gott Israels und seinem Volk“ (S. 351, vgl. S. 124–130.160–171). [2] Die christologische Linie — die Gemeinde als „in Christus Geheiligte“, „Tempel/Bau/Pflanzung Gottes“, „Leib Christi“ — ermöglicht das gleichberechtigte Hinzukommen der Heiden.

Im Gal (S. 202–254) ist die Frage „Wer gehört zum Gottesvolk?“ das zentrale Thema. Paulus macht deutlich, daß das Gottesvolk nicht über Gesetz und Beschneidung definiert wird, sondern über die Verheißung an Abraham und den allein rechtfertigenden Glauben an Jesus Christus. „Damit ist die Rechtfertigungslehre von Anfang an (und nicht erst im Röm) mit der Gottesvolk- Thematik verbunden, ja sie stellt die paulinische Lösung des Gottesvolkproblems dar“ (S. 354f). K. meint, daß die „christologische Engführung der Nachkommenschaftsverheißung“ und die „interimistische Sicht des Sinaibundes“ keinen Raum mehr für Israel als Volk Gottes lassen: Als „Israel Gottes“ (Gal 6, 16) tritt die christliche Glaubensgemeinschaft aus Juden und Heiden die Erbschaft des bisherigen Gottesvolkes an. Paulus hält den Gottesvolkgedanken fest, gibt aber Israel preis (S. 253f.355.357).

K. kommt im Vollzug seiner Exegese relevanter Aussagen des Röm (S. 269–333), vor allem von Röm 9–11 (S. 290–326) zu dem Ergebnis, daß die Engführung auf den einen Erben (Gal 3, 16b) unterbleibe, die Behandlung des Abraham-Themas in Röm 4 als revidierte Fassung von Gal 3 verstanden werden müsse und Paulus in Röm 9–11 im Unterschied zum Gal die göttlichen Zusagen an die Väter für Israel weiter gelten lasse, so daß auch für das ungläubige Israel — als bleibend erwähltes Volk Gottes — eine gewisse Hoffnung bestehe (Röm 11, 25–27). K. will die Diskrepanz zwischen den Aussagen des Gal und des Röm u.a. damit erklären, daß die polemischen Aussagen im Gal stark situativ bestimmt sind, daß Paulus zur Erhaltung der Einheit der Ekklesia bereit war, seine Position neu zu überdenken (S. 356), und daß er im Umgang mit der Schrift zu begründeten Neuansätzen kam (S. 358).

Wenn K. die Versuche, diese „Wandlung“ in der Position von Paulus in der Einschätzung Israels als Volk Gottes zu erklären, als „spekulativ“ bezeichnet und von einem (weiterhin) „schwierigen Problem“ spricht (S. 356), dann ist dies nicht nur sympathisch, sondern erlaubt es, nach vielleicht überzeugenderen Lösungen zu suchen — mindestens für diejenigen eine hermeneutische Herausforderung, die von einer inneren Geschlossenheit des theologischen Denkens bei Paulus ausgehen. So wäre erstens zu fragen, ob die „Zentrierung“ der Verheißung an Abraham auf den einen Nachkommen Christus im Gal tatsächlich eine exkludierende bzw. abrogierende Engführung darstellt oder ob „Israel“ im Gal vor allem als *heilsgeschichtliche* Größe zu verstehen ist (vgl. den Einsatz bei Abraham in Gal 3, 6), welcher Person und Werk Jesu Christi im Sinn der Erfüllung der göttlichen Verheißung als heilbedingend und heilschaffend vorgeordnet werden — vielleicht im Sinn einer „erfüllenden Engführung“. Das hieße: Es geht im Gal nicht um die „Verwerfung“ Israels im Sinn eines Ausschlusses vom Erbe (S. 254), sondern um die heilsgeschichtliche Neudefinition des Gottesvolks im Kontext der mit Jesus Christus angebrochenen endzeitlichen Neuschöpfung (vgl. Gal 6, 15; 3, 28).

Zweitens kann man fragen, ob Paulus im Röm das Israel-Thema wirklich so konsequent erwählungsgeschichtlich behandelt, daß das nichtglaubende Israel insgesamt des Heils teilhaftig wird: immer noch „sola gratia“ und „solo Christo“, aber nicht „sola fide“, d.h. nicht auf dem Weg missionarischer Verkündigung des Evangeliums, sondern im Schauen der Parusie Christi (S. 321f). Geht es in Röm 9–11 nur (!) um „Israel“ als heilsgeschichtliche Größe, oder nicht doch auch um den „Heilszustand“ einzelner Juden (vgl. Röm 9, 3.32; 10, 1.10.14-16; 11, 5.7)?! Außerdem darf man nicht vergessen, daß Paulus sich nicht in erster Linie als schreibender Theologe versteht, der über die erwählungsgeschichtlichen Wege Gottes nachsinnt, sondern als aktiver Missionar, der vor allem vor Heiden predigt, aber eben auch — und „zuerst“ (vgl. Röm 1, 16 sowie die Evidenz der Apg)! — Juden von der frohen Botschaft vom Messias Jesus zu überzeugen sucht. Dazu gehört *auch*, daß der Röm insgesamt eine konkrete missionsstrategische Zielsetzung besitzt (vgl. 1, 8-15; 15, 22-29), was vielleicht keine „monokausale Begründung“ des Inhalts von Röm 9–11 ergibt (S. 293 Anm. 140), aber gerade bei der Interpretation dieser drei Kap. nicht aus den Augen verloren werden darf, die mit einer dramatischen Beschreibung des persönlichen Engagements von Paulus für das Heil der Juden beginnen (9, 1-5), Israel als Heilsgemeinde von Israel als Volk unterscheiden (9, 6ff), erneut von der Rettung der „Zionsleute“ als Herzenswunsch des Apostels sprechen (10, 1), zu dessen Ziel es gehört, „einige von ihnen“ zu erretten (11, 14), was dann möglich ist und geschieht, „sofern sie nicht im Unglauben bleiben“ (11, 23). M.E. ist es ausgeschlossen, daß der Juden- und Heidenmissionar Paulus für seine Volksgenossen eine eschatologische Rettung „sine fide“ erwartet (zumal er eine in Bälde zu erwartende Parusie Christi nicht ausschließt). Eine Verhältnisbestimmung von

Christen und Juden, die das Selbstverständnis beider Gruppen als „Volk Gottes“ anerkennen will (S. 360), kann gerade im Zusammenhang der Verkündigung und Praxis des Apostels Paulus nicht bei der Kategorie der Promissio stehen bleiben und darf vor allem dessen Überzeugung nicht minimalisieren, daß es allein der Glaube als Bekenntnis zu Jesus, dem auferstandenen Herrn, (10, 9f) ist, der die Gerechtigkeit Gottes verbürgt und Rettung vor dem Zorn Gottes schenkt (9, 30.32; 10, 6); und dieser Glaube entsteht (nur) als Antwort auf die apostolische Verkündigung, die das „Wort“ des Messias ist (10, 14-17).

Wohlthuend ist, daß K. bei Divergenzen nicht gleich von Widersprüchen redet, sondern mit der Möglichkeit von Akzentverschiebungen oder interpretierenden Weiterführungen rechnet (z.B. S. 24 im Blick auf Jes 56, 7 und 66, 21). Beispielhaft sind klare methodische Einführungen, die souveräne Beherrschung der Sekundärliteratur (Bibliographie: S. 363-417), übersichtliche Zusammenfassungen und nicht zuletzt eine vorbildlich verständliche wissenschaftliche Sprache.

Eckhard J. Schnabel

Gerhard Saß. *Leben aus den Verheißungen: Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Verheißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus*. FRLANT 164. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1995. 579 S., DM 168,-

Der Titel der bei Schrage entstandenen Arbeit könnte zu der Vermutung verleiten, es gehe um eine Darstellung der praktischen Frömmigkeit im Frühjudentum und in den paulinischen Gemeinden oder um eine Analyse der Beziehung zwischen eschatologischen Erwartungen und konkretem Verhalten im Alltag. Zentrales Anliegen ist jedoch eine begriffsgeschichtliche Untersuchung des Wortes „Verheißung“. Nach einleitenden Ausführungen zu unterschiedlichen forschungsgeschichtlichen Ansätzen und zur Methodik der Arbeit (S. 13-49) behandelt G. Saß im zweiten Teil (S. 50-70) die lexikalischen Grundlagen, im dritten Teil (S. 71-235) die 280 Belege in der Septuaginta und der frühjüdischen Literatur, die ausdrücklich von Gottes Verheißungen handeln, im vierten Teil (S. 236-514) die 23 Belege von ἐπαγγελία κτλ. mit der Bedeutung „Verheißung“ bei Paulus. Die Ergebnisse werden jeweils am Ende der einzelnen Abschnitte ausführlich zusammengefaßt — vielleicht zu ausführlich: Von den 164 S. des dritten Teils machen die Zusammenfassungen insgesamt 67 S. aus. Das Buch schließt mit einer Bibliographie und einem Bibelstellenregister; leider fehlen ein Autoren- und ein Sachregister.

S. kennt die Problematik von Wortstudien; er will unsachgemäße Engführungen durch die Einbeziehung von Wortfeldern vermeiden (S. 37-42). Leider beschränkt sich das herangezogene „Wortfeld“ auf die Synonyme ὑπισχνέομαι

ktl., ὄρκοj, ὀμνῶ und mit Einschränkung ὁμολογέω; διαθήκη wird ausgeschlossen, was man trotz der Begründung (S. 57f) bedauert. Man wird auch fragen müssen, ob nicht auch Stellen, in denen einzelne oder mehrere Verheißungsinhalte erwähnt werden, ohne daß ἐπαγγελία oder seine Synonyme verwendet werden, behandelt werden sollten, um die Bedeutung des Begriffs der Verheißung zu bestimmen. An hebräischen Äquivalenten werden מַבְרָח und seine Derivate herangezogen. So ist die vorliegende Arbeit eine im großen und ganzen konventionelle Wortstudie, die durch ausführliche Exegesen relevanter Stellen zu Ergebnissen kommen will.

Als Ergebnis für die jüdische Auffassung von „Verheißung“ faßt S. zusammen: Die Überzeugung, daß Gott seinem Volk Verheißungen gegeben hat und weiter gibt, gehört zum Grundbestand alttestamentlicher Theologie; auch frühjüdische Autoren sprechen ganz selbstverständlich vom verheißenden Gott. Verheißungsempfänger sind Abraham und die Erzväter, die Führer Israels (in erster Linie Mose), David und Salomo und vor allem Israel als das von Gott erwählte Volk (die meisten Verheißungen an einzelne — wie Abraham — zielen letztlich auf Israel), wobei manche Schriften den Empfängerkreis auf die Frommen (PsSal) oder die Gerechten (4Esra) einschränken. Verheißungsinhalte sind Land (die Differenzierung von Landverheißung und politischen Hoffnungen [z.B. S. 77f] erscheint mir künstlich), Erbe und Ruhe, Nachkommenschaft und Mehrung, segnendes Handeln Gottes im Sinne von Beistand, Hilfe und Güter, rettendes Handeln Gottes als Befreiung, Sieg über die Feinde, Verwirklichung der in 2Sam 7 verheißenen ewigen Herrschaft der Nachkommen Davids, eschatologische Heilsgüter wie Auferstehung, ewiges Leben und die zukünftige Welt, göttliches Erbarmen über das sündige Volk und die Gewährung von Umkehr. Auffallend ist, daß der Geist in frühjüdischen Texten im Kontext von ἐπαγγελία nirgends als Inhalt der Verheißung vorkommt „und auch sonst die prophetischen Heilszusagen kaum je ausdrücklich als Verheißungen bezeichnet werden“ (S. 216). Die Antwort des Menschen auf Gottes Verheißungen sind Gehorsam gegenüber dem Gesetz im Tun der Gebote, ein gerechtes und frommes Leben im Alltag, Glauben und Hoffen als „Ausgerichtetsein auf Gott hin, das Vertrauen und die Erwartung der Hilfe und Fürsorge Gottes und einer guten Zukunft umschließen kann“ (S. 227). Eine letzte Betonung ist schließlich die Überzeugung von Gottes Treue und die Zuverlässigkeit seiner Verheißung.

Die Darstellung der „Verheißung bei Paulus“ hat 2Kor 1, 18-22; 6, 14-7, 1; Gal 3, 1-29; 4, 21-31; Röm 1, 2; 4, 13-22; 9, 4f; 15, 7-13 zum Gegenstand. S. behandelt die relevanten Aussagen des Apostels konsequent und differenzierend im Kontext der Briefsituation und diskutiert durchgehend abweichende Positionen und Einzelargumente. Er kennt sich in der Sekundärliteratur aus, zieht auch evangelikalē Arbeiten heran (vor allem bei den Kommentaren; auffällig ist vielleicht, daß die für die Thematik relevanten Paulusstudien von Wright keine Beachtung finden). In den Zusammenfassungen zu 2Kor, Gal und Röm fragt S. nach

den Inhalten und den Empfängern der Verheißungen, nach Bedingungen für die Geltung und schließt mit der Frage, ob die Verheißungen als erfüllt betrachtet werden. Hier können nicht alle Einzelergebnisse vorgeführt werden; einige Beispiele müssen genügen.

Für 2Kor 1, 20 („Denn auf alle Gottesverheißungen ist in ihm das Ja; darum sprechen wir auch durch ihn das Amen, Gott zum Lobe“) betont S., daß Paulus nicht ausdrücklich von Erfüllung redet (auch sonst an keiner Stelle), daß er mit dem „Ja“ sowohl schon realisierte als auch noch ausstehende Verheißungen im Sinn hat (vgl. V. 22), und daß deshalb die These „In Christus sind alle Verheißungen erfüllt“ nicht mehr mit einem Hinweis auf 2Kor 1, 20 begründet werden sollte. Für Gal 3, 1-29 arbeitet S. als „die entscheidende Weiterentwicklung und Neuerung in der Position des Paulus“ (S. 341) gegenüber den frühjüdischen Traditionen heraus, daß die Heiden in den Kreis derer einbezogen werden, denen die Abrahamsverheißungen gelten; im Kontext der argumentativen Situation des Gal betont Paulus in Gal 3-4 vor allem die schon erfüllten Verheißungen. Im Röm ist Paulus mit Ausnahme von 4, 13 „insgesamt recht zurückhaltend mit der Nennung konkreter Verheißungsgüter“ (S. 485). In Röm 4 will Paulus vor allem nachweisen, daß die Verheißungen Gottes auch den Heidenchristen gelten. Im Blick auf Röm 9 scheint mir die Schlußfolgerung wichtig, daß Paulus weniger an einer genauen Identifizierung der Verheißungsempfänger liegt als am Verstehen der Wege des Verheißungsgebers.

Unter der Überschrift „Zusammenfassung und Ausblick“ (S. 491-514) will S., was mir unerklärlich bleibt, im Unterschied zu seiner Analyse von „Verheißung“ in der frühjüdischen Literatur keine systematisierende Zusammenfassung bieten (S. 491, vgl. S. 48f). Er behandelt in diesem Schlußabschnitt u.a. zentrale hermeneutische Beobachtungen und Konsequenzen. Die Rede von den Verheißungen Gottes ersetzt bei Paulus an einigen Stellen die frühjüdische Rede vom Bund, weil so die Gemeinschaft der Gläubigen aus Juden und Heiden aus Gottes erwählendem Willen besser zu begründen war. Innovativ ist im Zusammenhang der urchristlichen Auseinandersetzung um die Frage, wem die göttlichen Verheißungen gelten, die Verbindung der Verheißung des Abrahamssegens für die Völker mit der prophetischen Zusage des Geistes, die Deutung des Samens Abrahams auf Christus und die Christen, die Deutung der „XI... in Gen 17, 5 auf die Heiden und der Einschluß der biblischen Tradition, die vom Gotteslob der Heiden spricht, unter die Verheißungen der Väter. Auffallend ist der Tatbestand, daß der Bezug auf die Verheißung Gottes im Röm immer im Kontext der Auslegung der Schrift steht (S. 497-502). Wesentlich bei diesem Bezug ist für Paulus die Kontinuität seines Evangeliums zum Zeugnis der Schrift — die überall dort an den Rand gedrängt zu werden droht, wo man allgemein von „dem“ Alten Testament oder von „dem“ Gesetz bei Paulus spricht und die vorhandenen Elemente der Diskontinuität (Vermeidung des Bundesbegriffs, Scheidung von Verheißung und Gesetz) überbetont. Wo dies geschieht, wo z.B. das *solus Christus* in einseitiger

Weise gegen das AT betont wird — und S. meint, daß „wir“ in einer solchen theologischen Tradition stehen (S. 501) —, hört man nicht mehr in adäquater Weise auf die Bibel des Apostels Paulus. In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis wichtig, daß die Rede von Gottes Verheißungen bei Paulus nur in einer kleinen Anzahl von Fällen Bestandteil einer Antithese ist (S. 512). Wenn man das verbreitete Schema „Verheißung und Erfüllung“, das dem Sprachgebrauch des Apostels Paulus nicht entspricht, weiter verwenden will, müssen messianisch-christologische Engführungen vermieden werden: „Die Schwierigkeit besteht offensichtlich darin, zugleich die Endgültigkeit des Heilshandelns Gottes in Christus zu benennen und festzuhalten und auf der anderen Seite sowohl Gottes im Alten Testament bezeugtes Handeln als auch die noch ausstehende Parusie Christi wirklich ernst zu nehmen“ (S. 508f).

Die Frage: „Wer soll das alles lesen?“ stellt sich in der Tat, vor allem bei den langen Einzelexegesen. Der Hinweis auf „verschiedene Leser“ und ihrem „Recht“, zu dem alle einigermaßen kommen sollen (S. 5), ist wahrscheinlich zu optimistisch. Beachtens- und nachdenkenswert sind jedenfalls die im Schlußabschnitt herausgearbeiteten hermeneutischen, forschungsgeschichtlich relevanten Ergebnisse.

Eckhard J. Schnabel

Weitere Literatur:

Bund und Tora: Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition. Hg. Friedrich Avemarie und Hermann Lichtenberger. WUNT 92. Tübingen: Mohr, 1996. ca. 340 S., ca. DM 200,—

* Cilliers Breytenbach. *Paulus und Barnabas in der Provinz: Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefs.* AGA-JU 38. Leiden: Brill, 1996

* Anton Dauer. *Paulus und die christliche Gemeinde im syrischen Antiochia.* Beltz, 1996. 300 S., DM 98,—

Paul and the Mosaic Law. Hg. James D. G. Dunn. WUNT 89. Tübingen: Mohr, 1996. XI + 368 S., DM 248,—

* Hans-Joachim Eckstein. *Verheißung und Gesetz: Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2, 15–4,7.* WUNT 86. Tübingen: Mohr, 1996. X + 297 S., DM 178,—

Martin Hengel / Anna Maria Schwemer. *Paul Between Damascus and Antioch: The Unknown Years.* London: SCM, 1996

Otfried Hofius / Hans-Christian Kammler. *Johannesstudien: Untersuchungen zur Theologie des vierten Evangeliums.* WUNT 88. Tübingen: Mohr, 1996. VII + 251 S., br DM 88,—

Colin G. Kruse. *Paul, the Law and Justification.* Leicester: Inter Varsity Press, 1996

- Thorsten Moritz. *A Profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. NT.S 85. Leiden: Brill, 1996
- Lorenz Oberlinner. *Die Pastoralbriefe. Dritte Folge: Kommentar zum Titusbrief*. HThK XI/2.3. Freiburg: Herder, 1996. X + 209 S., DM 68,-
- Alexander Prieur. *Die Verkündigung der Gottesherrschaft: Exegetische Studien zum lukanischen Verständnis von βασιλεία τοῦ θεοῦ*. WUNT. Tübingen. Mohr, 1996. ca. 300 S., ca. DM 100,-
- Ulrike Richert-Mittmann *Magnificat und Benedictus: Die frühesten Zeugen für die judenchristliche Tradition von der Geburt des Messias*. WUNT. Tübingen: Mohr, 1996. ca. 350 S., ca. DM 100,-
- Sünde und Erlösung im Neuen Testament*. Hg. Hubert Frankemölle. *Quaestiones disputatae* 161. Freiburg: Herder, 1996. 223 S., DM 48,-
- Max Turner. *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke – Acts*. JPTSS 9. Sheffield: Academic Press 1995. [s. Rez. im Bereich "Syst. Theologie" in diesem Band]
- Ben Witherington. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand-Rapids: Eerdmans, 1996
- *Matthias Wünsche. *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche: Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus*. Stuttgart: Calwer, 1996. 240 S., DM 98,-

4. Zeitgeschichte und Archäologie

Helga Botermann. *Das Judenedikt des Kaisers Claudius: Römischer Staat und Christiani im 1. Jahrhundert*. Hermes Einzelschriften 71. Stuttgart: Steiner, 1996. 200 S., DM 88,-

Die Althistorikerin H. Botermann konzentriert ihre Untersuchung zur Stellung der Christen im römischen Staat im 1. Jh. n.Chr. auf einen berühmten Satz aus der Claudiusvita Suetons (25.4): *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*, der in Apg 18, 2 eine historische Parallele hat. Im Anschluß an einleitende Überlegungen zur Forschungslage (Kap. 1) und zum Geschichtswert der Apostelgeschichte (Kap. 2) entfaltet B. im 3. Kap. ihre Hauptthese.

Im von Sueton zitierten Claudiusedikt aus dem Jahr 49 n.Chr. werde irrtümlich ein Jude namens Chrestus als *persönlicher* Anstifter innerjüdischer Unruhen in der Hauptstadt Rom identifiziert. In Wirklichkeit hätten christliche Missionare durch ihre Predigt von Christus die schweren Konflikte unter den Juden Roms hervorgerufen. Sueton seinerseits dürfte im 2. Jh. den Zusammenhang zwischen dem von ihm zitierten Claudiusedikt und der ihm gemäß seiner *Nerovita* (16.2)

bekannten Gruppe der Christen durchschaut und den Wortlaut des Edikts als Hinweis auf den Jahrzehnte früher in Palästina hingerichteten Christus gedeutet haben. Während das Claudiusedikt 49 n.Chr. die Ausweisung zahlreicher Juden aus Rom anordnete, von der auch Aquila und Priscilla betroffen waren (Apg 18, 2), deutet B. im 4. Kap. die ähnliche Mitteilung bei Cassius Dio, Claudius habe den Juden befohlen, „bei ihrer überkommenen Lebensweise zu bleiben und sich nicht zu versammeln“ (60.6.6), als Indiz für ein früheres Claudiusedikt aus dem Jahre 41, das ebenfalls auf christliche Missionsaktivitäten in Rom reagiert und zunächst lediglich die jüdischen Synagogengottesdienste verboten habe. Die Tatsache, daß die innerjüdischen Unruhen daraufhin nicht nachließen, möchte B. vorsichtig mit einer hypothetischen Wirksamkeit des Petrus im Rom der 40er Jahre erklären. Selbst wenn man ihren derartigen Erwägungen nicht folgt, dürfte B. überzeugend nachgewiesen haben, daß die beiden Claudiusedikte die ältesten Hinweise auf christliche Missionsunternehmungen in nichtchristlichen Quellen darstellen. Im abschließenden 5. Kap. ordnet B. ihre Detailergebnisse in die historische Gesamtentwicklung des 1. Jh.s ein.

Da B. sich mit einer wichtigen Schnittstelle zwischen neutestamentlicher und Altertumswissenschaft befaßt, nimmt sie ausführlich die Gelegenheit wahr, die historische Arbeitsweise der neutestamentlichen Zunft zu tadeln (vgl. bereits *ThBeitr* 24, 1993, S. 62-84). Ihr Hauptvorwurf lautet, die Bibelwissenschaftler würden die Apg nicht nach derselben historischen Methode behandeln, mit der die Althistoriker ihre Quellen analysieren (S. 7.21). Als Bundesgenossen zitiert sie A. v. Harnack, der seinen neutestamentlichen Kollegen bereits vor 100 Jahren „in der Kritik der altchristlichen Schriften ein unbestimmtes Mißtrauen, ein Verfahren, wie es ein böswilliger Staatsanwalt übt“, vorwarf (S. 25). B. empfiehlt der neutestamentlichen Wissenschaft als Therapeutikum eine Zusammenarbeit mit Altphilologen und Althistorikern. Sie selbst hat als Althistorikerin bei ihrer Beschäftigung mit dem NT zunächst den Kontakt mit G. Lüdemann, Göttingen, und später mit M. Hengel und seiner „Tübinger Schule“ gesucht. R. Riesner ist der von ihr am häufigsten zitierte moderne Autor.

Lediglich an zwei Stellen dürfte B. in meinen Augen etwas zu weit gegangen sein. Zum einen neigt sie zu der Ansicht, Lukas habe bei der Abfassung der Apg keine andere als eine rein historische Intention verfolgt (S. 34f Anm. 70). Das aber würde auch für Herodot und Tacitus nicht zutreffen. Außerdem lehnt sie es ab, bei der Erforschung des Apostels Paulus zwischen seinen Briefen und der Apg als Primär- und Sekundärquellen zu unterscheiden (S. 36f), obwohl schon antike Historiker mit dieser Abstufung gearbeitet haben. Davon abgesehen ist B.'s Arbeit sehr zu begrüßen. Weitere Beiträge aus ihrer Feder sind hochwillkommen.

Armin Daniel Baum

Weitere Literatur:

- Martin Hengel. *Judaica et Hellenistica I. Studien zum antiken Judentum und seiner griechisch-römischen Umwelt*. WUNT 90. Tübingen: Mohr, 1996. ca. 520 S., ca. DM 240,-
- Kai Kjaer-Hansen. *Tod eines Messias: Messiasgestalten und Messiaserwartungen im Judentum*. Neuhausen: Hänssler, 1996. 224 S.
- Hans-Josef Klauck. *Die religiöse Umwelt des Urchristentums (2 Bde.)*. Studienbücher Theologie 9. Stuttgart: Kohlhammer, 1995/1996. 207 + 206 S., DM 68,-
- * Alexander Schick / Otto Betz / Frank M. Cross. *Die Qumran-Funde*. Schwengeler, 1996. 200 S.
- * Rick Strelan. *Paul, Artemis and the News in Ephesus*. Berlin: de Gruyter, 1996
- Carsten Peter Thiede / Matthew d'Ancona. *Der Jesus-Papyrus*. München: Luchterhand, 1996. 304 S., DM 39,80

5. NT-Theologie

Der Mensch in Gottes Heilsgeschehen: Eine biblische Anthropologie für die Gemeinde. Hg. Volker Gäckle und Joachim Rieger. *Lehre und Leben* 7. Neuhausen: Hänssler, 1996. 224 S., DM 20,-

Im vorliegenden Bändchen versuchen acht junge Theologen in vierzehn Kapiteln die „Geschichte des Menschen von seiner Erschaffung bis zu seiner Vollendung in Gottes Ewigkeit“ (S. 7) nachzuzeichnen. Die Zielgruppe sind neben interessierten Christen besonders die Mitarbeiter in Jugend- und Hauskreisen. Daher schließt jedes der mit griffigen Überschriften versehenen Kapitel mit einem Arbeitsteil, der einige Vorschläge enthält, wie der Stoff aufbereitet und vermittelt werden kann (oft knapp und für Jugendkreise und ihre Mitarbeiter wohl sehr anspruchsvoll).

Der erste Hauptteil („Ein guter Anfang“, S. 9-69) enthält die folgenden Aufsätze: R. Junker, „So fing alles an“ (enthält u.a. eine hervorragende Darstellung und Kritik der theistischen Evolution. J. stellt fest: „Zwischen dem biblischen Schöpfungsglauben und einem Konzept der Evolution gibt es keine Vermittlung“, S. 15); S. Hermann, „Gedacht und gemacht als Gottes Gegenüber“; J. Rieger, „Der Mensch auf dem Prüfstand — Qualitätsurteil: Sehr gut“ und V. Gäckle, „Zur Freiheit bestimmt“.

Im zweiten Hauptteil („Am Ziel vorbei“, S. 72-116) behandeln V. Gäckle „Das böse Erbe“; S. Hermann, „Vom Bild zum Schatten“ und R. Albrecht, „Heute noch von Sünde reden?“ Der dritte Hauptteil („Von Grund auf neu“, S. 117-181) gilt der Soteriologie. B. Schwarz schreibt „Jesus — der erste Mensch“; J. Rieger,

„Wer's glaubt, wird selig!"; V. Gäckle, „Die große Entscheidung“ und S. Hermann, „Das Neue leben!“ Der vierte Hauptteil („Das Ziel vor Augen“, S. 183-224) umfaßt: J. Zimmermann, „Bürger zweier Welten“; R. Albrecht, „Die Stunde der Sieger“ und U. Scheffbuch, „Ende gut — alles gut?!“.

Im gegebenen Umfang haben die Autoren das Wichtige getroffen und gut verständlich behandelt. Im Abschnitt zur Taufe (S. 146-149) hätte neben dem Herunterspielen der Bedeutung der — wohl oft als problematisch empfundenen — Taufe und neben den Problemen der landeskirchlichen Taufpraxis ruhig erwähnt werden können, daß andere Christen aus guten Gründen eben keine Säuglinge taufen und es überzeugende Alternativen gibt. Der Abschnitt „Das böse Erbe“ hätte die Frage nach dem Teufel und seinem Einfluß auf Menschen ausführlicher behandeln können. Sowohl bei der Frage nach dem „Woher des Bösen“ (S. 72-78) als auch nach der Prädestination (S. 153-66) werden (wohl auch für die intendierten Leser) entscheidende Fragen meines Erachtens zu schnell beiseite geschoben und per se diskreditiert. Selbst wenn „Lobpreis ist besser als Logik“ (S. 163f) bestechend klingt, fragt man sich — trotz 2Kor 10, 5 —, ob beides gegeneinander ausgespielt werden muß. Wegweisend ist, wie z.B. Gäckle immer wieder die enorme Relevanz anthropologischer Fragen für Seelsorge und Verkündigung aufzeigt und in Ansätzen beantwortet (vgl. S. 154f.164-166).

Noch fehlt eine stärker exegetisch und systematisch orientierte, umfassendere evangelikale biblische Anthropologie. Diese würde neben einem wichtigen Beitrag eo ipso auch dazu dienen, all die, die vorschnell die Psychotherapie für ihr Selbstverständnis und ihre Seelsorgepraxis plündern möchten oder die unbesehen alles blauäugig integrieren, an das oft wenig kompatible biblische Menschenbild zu erinnern. In diesem Zusammenhang ließe sich erwähnen, daß ein Nachdruck von Delitzsch's *System der biblischen Psychologie* nicht uninteressant wäre.

Christoph Stenschke

Joachim Gnilka. *Paulus von Tarsus: Zeuge und Apostel*. HThK Supplementband 6. Freiburg: Herder, 1996. 332 S., DM 85,-

Eduard Lohse. *Paulus: Eine Biographie*. München: Beck, 1996. 334 S., DM 58,-
Jerome Murphy-O'Connor. *Paul: A Critical Life*. Oxford: Clarendon Press, 1996. 416 S., £ 35.00 (DM 91,70)

Noch vor zehn Jahren gab es nur wenige zusammenhängende Darstellungen des Wirkens und der Verkündigung des Heidenapostels: Neben der kritischen Arbeit des jüdischen Religionswissenschaftlers Schoeps (1959, ²1972) und den kürzeren Arbeiten von Eichholz (1972, ⁷1991) sowie der römisch - katholischen Exegeten Schlier (1978) und Schelkle (1981) war für die deutschsprachige Theologie weithin die Paulusdarstellung von Bornkamm (1969, ⁷1993) maßgebend oder

wenigstens kritisches Gegenüber. Daneben standen die meist mehr theologisch akzentuierten Abhandlungen von Ridderbos (1966, deutsch 1970), Sanders (1977, deutsch 1985) und Beker (1980, deutsch 1988) zur Verfügung; eine Synthese von biographischer Darstellung und Erläuterung der Theologie des Apostels Paulus legte Bruce (1977) vor. Nachdem Becker vor einigen Jahren seine umfangreiche Paulusdarstellung veröffentlicht hatte (*Paulus. Der Apostel der Völker*, Tübingen 1989, ²1992), haben jetzt innerhalb weniger Monate drei renommierte Neutestamentler große Monographien zum Leben und zur Theologie von Paulus veröffentlicht.

Während E. Lohse und J. Murphy-O'Connor biographische Einzelheiten und historische Rekonstruktion mit der Erläuterung seiner Botschaft und Theologie in ihrer chronologischen Darstellung integrieren, präsentiert J. Gnilka „Paulus, den Theologen“ in einem eigenen, 108 S. langen Kapitel. Die Behandlung historischer Fragen ist bei Murphy-O'Connor am ausführlichsten, die Rekonstruktion der Ereignisse am präzisesten (wobei die verbale Sicherheit seines Urteils keine Gewißheit vortäuschen, sondern die Diskussion fördern soll, vgl. S. V). Die Missionsstrategie von Paulus wird am ausführlichsten und detailreichsten bei Murphy-O'Connor diskutiert, der immer wieder die geographischen und gemeindetaktischen Optionen des Apostels vorführt (kürzer Gnilka, S. 128-131, der Riesners Hinweis auf Jes 66, 18f als auf „talmudischen Identifizierungen“ beruhend zu schnell abtut).

Alle drei Autoren kennen natürlich die neueste wissenschaftliche Diskussion. Während Lohse nicht nur für Theologen und Historiker, sondern auch für „allgemein interessierte Leser“ (so der Klappentext) schreibt (mit immerhin 13 S. Literaturhinweisen), legen Gnilka und Murphy-O'Connor wissenschaftliche Arbeiten vor, die in Fußnoten und Bibliographien die exegetische Diskussion dokumentieren. Leider ist keine der drei Monographien ein Vorbild hinsichtlich der visuellen Anschaulichkeit: Murphy-O'Connor bietet drei Kartenskizzen sowie vier Skizzen zu Ephesus und Korinth, Gnilka hat zwei Karten und acht vierfarbige Photographien; Lohse bietet gerade mal eine Karte der Mittelmeerwelt.

Ein Vergleich der drei fast gleichzeitig erschienenen Paulusbücher zeigt den Konsens und den verbliebenen Dissens in der Darstellung des Wirkens und der Verkündigung des Apostels Paulus, wobei kontroverstheologische Differenzen früherer Debatten kaum noch eine Rolle spielen — „dank des unmittelbaren Bezuges auf die Paulustexte“, wie Gnilka meint (S. 12).

Zunächst zum chronologischen Rahmen (Lohse S. 53-57; Murphy-O'Connor S.1-31; Gnilka S. 309-313); der vergleichenden Tabelle zum Wirken von Paulus sind die von Riesner eruierten Daten beigelegt.

	Gnilka	Lohse	Murphy-O'Connor	Riesner
Bekehrung/Berufung	31/32	32	33	31/32
Paulus in Antiochien			45-46	42-44
Mission in Zypern und Südgalatien			46-48	45-47
[Europamission]	vor 47		42	
Apostelkonvent	47/48	48	---	48
Judenedikt des Claudius	41/49	49	41	49
Mission in Nordgalatien				---
Mission in Makedonien	---		48-50	49-50
Mission in Korinth	---	50-51	50-51	50-51
Paulus vor Gallio	51		51	51
[Apostelkonvent]			51	
Mission in Ephesus	48-50	53-55	52-54	52-55
Verhaftung in Jerusalem	52	56	57?	57
Gefangenschaft in Rom	55/56	58-60	62-64	60-62
Mission in Spanien	---	---	64	---
Hinrichtung in Rom	56	61/62?	67	62?

Nicht repräsentativ für die Datierung der ersten Europamission ist die Position von Gnilka, der sich der These von Jewett und Lüdemann anschließt, daß der erste Korinth-Aufenthalt während der sog. zweiten Missionsreise vor den Apostelkonvent in Jerusalem zu datieren sei (Gnilka S. 66-68). Murphy-O'Connor rechnet aufgrund von Hinweisen in 2Tim und 1Clem 5, 5-7 damit, daß Paulus tatsächlich versuchte, in Spanien zu missionieren.

Für alle drei Autoren sind die Paulusbriefe die maßgeblichen Primärquellen. Während Gnilka und Lohse nur 1Thess, Gal, 1Kor, 2Kor, Phlm, Phil und Röm als authentische Paulusbriefe ansehen und 2Thess, Kol, Eph und die Pastoralbriefe unter den „Auswirkungen der paulinischen Theologie“ (Lohse, Kap. 19) oder als „nachpaulinische neutestamentliche Paulusbilder“ (Gnilka, Kap. 10) behandeln, ohne dies näher zu begründen, geht Murphy-O'Connor ausführlich auf Einleitungsfragen ein und akzeptiert auch 2Thess, Kol und 2Tim als authentisch. Alle drei Autoren vertreten für 2Kor und Phil Teilungshypothesen. Die Einordnung der Paulusbriefe im Vergleich der drei Monographien:

	Gnilka	Lohse	Murphy-O'Connor
1Thess	Korinth: vor 47	Korinth: 50	Athen: 50 (1Thess A) Korinth: 50 (1Thess B)
2Thess	---	---	Korinth: 50
1Kor	Ephesus: 49/50	Ephesus: 54/55	Ephesus: 54
Gal	Ephesus	Ephesus	Ephesus: 53

2Kor		Ephesus (2Kor A-C)	
Phil	Ephesus: 50 (Phil A)	Ephesus: 55 (Phil A)	Ephesus: 53 (Phil A, B, C)
Kol	---	---	Ephesus
Phlm	Ephesus	Ephesus	Ephesus
2Kor	Makedonien: 50/51 (2Kor A)	Makedonien: 50/51 (2Kor D)	Makedonien: 55 (2Kor A) Illyrien: 55 (2Kor B)
Röm	Korinth: 51/52	Korinth: 55/56	Korinth: 55/56
[2Kor]	Jerusalem?: 51/52 (2Kor B)		
Phil	Jerusalem? (Phil B)	(Phil B u. C)	
Röm 16	Jerusalem?	---	---
2Tim	---	---	Rom: 67

Alle drei Autoren begegnen, historisch-kritisch traditionell, den Aussagen der Apg mit methodischer Skepsis, aber keiner kommt in seiner Paulusdarstellung ohne sie aus. Bei Gnilka geht die Skepsis so weit, daß er die Notiz in Apg 9, 18, daß Paulus nach seiner Bekehrung getauft wurde, für unwahrscheinlich hält (S. 47); gleichzeitig hält er jedoch eine völlige Ablehnung der Auswertung der Apg in chronologischen Fragen für unangebracht (S. 309).

Alle drei Autoren nehmen in Verbindung mit der Adressatenfrage des Galaterbriefs eine Mission in Nordgalatien an. Die Meinung, die sog. südgalatische These werde kaum noch vertreten (Gnilka S. 62), ist angesichts der Studien von Bruce, Hemer, Riesner und jetzt von Scott und Breytenbach, revisionsbedürftig. Alle drei Autoren datieren die Gefangenschaftsbriefe in eine (angenommene) Gefangenschaft in Ephesus, ohne die Alternativen Cäsarea oder Rom ernsthaft in Betracht zu ziehen.

Der antiochenische Zwischenfall wird von allen drei Autoren als Konflikt interpretiert, der für Paulus ungünstig endete und dafür verantwortlich war, daß er fortan als unabhängiger Missionar arbeitete (Lohse S. 92-96, Gnilka S. 101-107, Murphy-O'Connor S. 151-158); Lohse und Gnilka betonen, daß das Zerwürfnis nicht von Dauer war.

Lohse lehnt die Annahme einer theologischen Entwicklung im Denken des Paulus ab (S. 241-246, unter ausdrücklicher Absehung von den sog. Deuteropaulinen), ähnlich offensichtlich auch Gnilka (vgl. S. 224-228 seine Meinung zu den Aussagen zum Gesetz in Gal und Röm).

Zur Darstellung der Theologie des Heidenapostels (am knappsten und nicht systematisch bei Murphy-O'Connor) sei nur soviel angemerkt. Für Lohse, den lutherischen Altbischof, bleibt die Rechtfertigungslehre mit ihrer Betonung des Glaubens gegen Gesetzeswerke trotz jüngerer Kritik an Luthers Paulusinterpretation für die Verkündigung des Apostels Paulus zentral (S. 209-214, 244, 285f). Genauso spricht aber auch der römisch-katholische Neutestamentler Gnilka von der Zentralität der Rechtfertigungslehre (S. 237), und die Behandlung des Themas „Glaube und Gesetz“ bzw. „Sünde und Gesetz“ bei Murphy-O'Connor (S.

206f.334-339) geht in dieselbe Richtung. Folgende Sätze stammen von ihm, dem katholischen Professor: „Um sicherzustellen, daß Gottes gnädige Gabe in Jesus Christus in der Praxis ihren Primat behielt, muß Paulus darauf bestehen, daß das Gesetz für alle Gläubigen völlig irrelevant ist, sowohl für Juden wie für Heiden. Sein grundlegender Einwand gegen das Gesetz bestand in der Überzeugung, daß das Gesetz, wenn es einmal Einlaß in eine Gemeinschaft von Menschen gefunden hat, unausweichlich eine Haltung schafft, die die religiöse Perspektive monopolisiert. Wenn man sich auf das Gesetz konzentriert, ignoriert man notwendigerweise Christus. Es konnte aber keine zwei Heilswege geben ... Wenn das Ziel ... des Gesetzes in und durch Christus endgültig verwirklicht wurde, dann hat das Mittel dieser Verwirklichung (das Gesetz) keine Daseinsberechtigung mehr“ (S. 338, eigene Übersetzung). Sein lutherischer Kollege kann schreiben: „Mit dem Kommen Christi ist unübersehbar geworden, daß das Gesetz nicht den Weg zum Heil weisen kann. Dennoch bleibt Gottes Wille, wie er in seinen Geboten enthalten ist, gültig und fordert Gehorsam“ (Lohse S. 193).

Der Schluß der drei Paulusmonographien ist für die Nuancierung der Autoren charakteristisch. Gnilka beendet seine Beschreibung der nachpaulinischen Paulusbilder mit dem Hinweis auf Epaphras, der vermutlich von Paulus bekehrt wurde und die Gemeinde in Kolossä gegründet hat: „Für die Gemeinden im Lykostal, aber auch für eine spätere Zeit bleibt er in seiner Vermittlerrolle wichtig, insofern er das Übernommene weitergesagt und dazu aufgerufen hat, auf Paulus, seine Person und seine Botschaft, zu blicken und an ihm je neu Orientierung zu gewinnen“ (S. 321). Lohse will in einem letzten Kap. über „Paulus im Urteil der Geschichte“ seine Leser ansprechen und verweist zum Schluß auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus, der als Gottes Kraft und Gottes Weisheit verkündigt wird, denn die vermeintliche Torheit Gottes ist allemal weiser als die Menschen „und die vermeintliche Schwachheit Gottes ist allemal stärker als sie“ (1Kor 1, 25; Lohse S. 299). Murphy-O'Connor schließlich geht im letzten Abschnitt seines Buches der Frage nach, wo Paulus in Rom enthauptet wurde und lobt die Kirche Roms für ihre weise Behauptung, daß die Leichname von Petrus und Paulus von den Exekutionsstätten insgeheim an andere Orte gebracht wurden: „that of Peter to the Vatican hill, and that of Paul to the Via Ostiense“ (S. 371).

Eckhard J. Schnabel

Weitere Literatur:

- Hans Hübner. *Vetus Testamentum in Novo. Band 2: Corpus Paulinum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. XXIV + 663 S., DM 188,-
- Thomas Söding. *Das Wort vom Kreuz: Studien zur paulinischen Theologie*. WUNT. Tübingen: Mohr, 1996. ca. 370 S., ca. DM 150,-
- Gerd Theissen / Annette Merz. *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. ca. 560 S., kart ca. DM 60,-

Systematische Theologie

1. Dogmatik

Horst W. Beck. *Biblische Universalität und Wissenschaft: Interdisziplinäre Theologie im Horizont trinitarischer Schöpfungslehre*. 2. Aufl. Weilheim-Bierbronn: Gustav Siewerth-Akademie, ²1994. LVIII u. 730 S., DM 60,-

Die meisten Bücher werden bei einer zweiten Auflage nicht kürzer, sondern länger. Hier ist auch die als 2. Auflage zu besprechende Arbeit von Horst W. Beck keine Ausnahme. Allerdings hat sie mit 730 Seiten gegenüber den ursprünglichen 472 nicht nur an Umfang gewonnen, sondern der Untertitel wurde von "Grundriß interdisziplinärer Theologie" auf "Interdisziplinäre Theologie im Horizont trinitarischer Schöpfungslehre" beträchtlich präzisiert. Somit tritt diese 2. Auflage nicht mehr mit dem Anspruch einer systematischen Theologie auf, sondern sie möchte im klassischen Sinn Apologetik sein, den biblischen Glauben gegen eine sich absolut setzende Wissenschaft verteidigen. Angeregt wurde der Verfasser durch seine Erfahrungen in der Karl-Heim-Gesellschaft, der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg (FEST) und seit 1974 der Studiengemeinschaft *Wort und Wissen*. So ist es auch verständlich, daß sich der Verfasser oft auf Karl Heim und Carl Friedrich von Weizsäcker beruft, wie man aus dem ausführlichen Namensregister unschwer feststellen kann. Allerdings trennen ihn von den beiden Genannten inzwischen Welten, denn nach seiner Ansicht ist "Schöpfung als Evolutionsprozeß angesichts unseres erreichten Wissens wenig plausibel" (vi). In der zweiten Hälfte der 70er Jahre vollzog er eine "Wende" "zugunsten der speziellen Schöpfungsansicht der Schrift" (vii). Nach Beck sind Zeit, Zufall und Selektion "die goldenen Kälber, die Götzen, die keinen Raum mehr für die Ehre eines souverän schaffenden GOTTes lassen" (558). Was allerdings dann Beck als "alternative Zielbestimmung" bringt (341-344), ist im Grunde genommen genau das, was Karl Heim in seinem sechsbändigen Werk *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart* meisterhaft darstellte. Wozu, möchte man fragen, dann all die Aufregung?

In einem ersten Teil (1-188) werden unter dem Titel "Gott - der Offenbarer" Prolegomena zur interdisziplinären Theologie dargeboten. Der zweite Teil (189-344) widmet sich unter der Überschrift "Der Dreieinige - Schöpfung als Heilsgeschichte" den "Perspektiven einer Theologie der Schöpfung". Im dritten Teil (345-514) begegnen wir unter der Überschrift "Interdisziplinäre Theologie I" "Perspektiven einer Physik der Schöpfung". Der abschließende vierte Teil (515-730) bietet als "Interdisziplinäre Theologie II" die Themen "Bios - Anthropos - Zukunft". Zugänglich gemacht wird das Buch durch Bibelstellen-, Namens- und Sachregister, sowie ein Schriftenverzeichnis von Horst W. Beck und weitere Hinweise.

Über manche Thesen Horst Becks ist man schlechthin erstaunt. So heißt es etwa unter dem Thema "Schriftwerdung der Heilsgeschichte": "Das Alter ADAMS wird zu 930 Jahren (Gen 5,5) vermerkt. Diesem Lebensalter entspricht ein Bildungs- und Reifestand, den der Spätmensch kaum ahnen kann. ... Längst ist die Schrift erfunden. ADAM hat wohl aufgeschrieben, was über den Ursprung in der Erinnerung ist. ... NOAH hatte eine Bibliothek über die Anfänge in der Arche. ... Der heute kulturgeschichtlich bekannte Umraum ergibt den Schluß, daß ABRAHAM schriftliche Überlieferungen im Troß mitführte" (172). Woher hat der Verfasser wohl diese Informationen? Doch sind solche spekulativen Aussagen glücklicherweise nicht die Zielrichtung der vorliegenden Untersuchung. Sie will vielmehr das biblische Zeugnis von Gott dem Schöpfer, dem Erhalter und dem Erlöser angesichts heutigen naturwissenschaftlichen Weltwissens neu zum Leuchten bringen. Beck will seine eigene Position nicht als "Kreationismus" verstanden wissen, obwohl ihm ein "theistisch" gesteuerter Prozeß der Weltentfaltung nicht recht geheuer ist (378).

Horst Beck betont, daß der Glaube an die leibliche Auferstehung Christi "Kernstück des urchristlichen Glaubens" ist (715) und daß es ohne Christus kein ewiges Heil gibt (216). Doch nimmt in der 2. Auflage, wie schon in der ersten, die Christologie nur eine Randstellung ein. Entscheidend ist für ihn der Gottesglaube im Sinne traditioneller Apologetik, den er jedoch trinitarisch versteht. Diesen Glauben versucht er, angesichts vielfältiger reduktionistischer Wirklichkeitsentwürfe, mit seinem erstaunlichen Wissen über naturwissenschaftliche Sachverhalte zu verteidigen. Man kann ihm ohne Abstriche zugestehen, daß ihm dieses Vorhaben überzeugend gelungen ist, selbst wenn man seiner Extremposition, die sich an manchen Stellen sehr deutlich zeigt, nicht immer zustimmen kann.

Horst Beck bietet eine Fülle von wichtigen Informationen, sowie interessanten und kenntnisreichen Analysen, besonders was die wissenschaftlichen Theorien zur Weltentstehung betrifft. Wäre die Veröffentlichung allerdings nur halb so dick geworden, dann würde dieses Buch vielleicht die große Zahl der Leser erreichen, die man diesem *Magnus Opus* wünschen möchte.

Hans Schwarz

Johan Bouman. *Leben mit fremden Nachbarn: Die Rolle von Ethik, Kultur und Religion in einer multikulturellen Gesellschaft*. Gießen: Brunnen, 1995. 80 S., DM 12.80

Thema der neuesten Veröffentlichung des Religionswissenschaftlers Bouman ist die multikulturelle Gesellschaft. Nach seiner Sicht ist sie unausweichlich. Bouman konstatiert eine »erschreckende Diskrepanz zwischen ihrer Existenz und der oberflächlichen Kenntnisnahme der Probleme und drohenden Gefahren« (Vorwort S. 7). Um möglichen Gefahren zu begegnen, muß nach den Grundlagen friedlichen Zusam-

menlebens in einer Gesellschaft gefragt werden. Die Ethik des Humanismus, so zeigt der Vf. im ersten Kapitel auf, kann keine Grundlage für eine in Frieden lebende multikulturelle Gesellschaft liefern. Doch eine Gesellschaft ohne eine gemeinsame Ethik, ohne Verhaltenskodex und gemeinsames Wissen darum, was gut und böse ist, muß scheitern. In einem straffen Durchgang durch die abendländische Ethik fragt Bouman, ob die sich durchsetzende alleinherrschende Vernunft in ethischen Fragen auch eine von allen akzeptierte Ethik und somit ein Fundament für die Gesellschaft von morgen hervorgebracht habe. Diese Frage wird verneint: die westliche Kultur hat keine gemeinsame Ethik entworfen und durchgesetzt.

Deshalb untersucht Bouman im nächsten Kapitel, ob zumindest die Religionen ein Fundament für die Gesellschaft von morgen bilden können. Besonders das AT, das Judentum, das NT und der Islam spielen in unserem Kontext eine Rolle, wobei beim Islam die dreistufige Einteilung der Menschheit wichtig ist (S. 34f). Bouman streift auch die Rolle des wachsenden Buddhismus in Deutschland und kommt zu dem Ergebnis, daß es bei den Religionen »keine eindeutige gemeinsame ethische Basis« gebe (S. 45).

Wenn die abendländische Ethik und die Religionen nicht die Grundlage für eine multikulturelle Gesellschaft von morgen abgeben können, ist die Frage, ob das zerfallende nachchristliche Abendland ohne gemeinsame Verständigung überhaupt Überlebenschancen hat (Kap. 3).

Spannungen zwischen verschiedenen Religions- und Gesellschaftskonzepten ergeben sich vor allem im Blick auf die Frage nach der Sünde und der Herkunft des Bösen, denn: »Zur Ethik gehört auch die Auseinandersetzung mit dem Ursprung und der Macht des Bösen« (S. 62). Diese Themen untersucht Bouman in den Kapiteln 4 bis 6. Dabei spricht Bouman offen das Spannungsfeld zwischen Moslems und Christen bzw. Juden an, das sich aus einigen der koranischen Offenbarungen über sie ergibt (S. 80-81).

Auf den letzten vier Seiten (7. Kap.) geht der Vf. etwas knapp auf vorbeugende Maßnahmen gegen eine kommende Gesellschaftskrise ein. Eine gemeinsame Ethik müßte schon vor einer Krise nicht nur anerkannt werden, sondern alle müßten sich auch danach richten (S. 82), denn: »Die Erfahrung lehrt, daß die unterschiedlichen Gruppen einander solange ertragen, wie die allgemeine Lage günstig für alle ist« (ebd.). In Krisen sind regelmäßig Minderheiten die Leidtragenden.

Die gemeinsame anzustrebende Ethik soll von christlicher Seite aus durch das christliche Glaubenszeugnis gestärkt werden (S. 84).

Boumans Untersuchung ist mit einer beeindruckenden Selektion von Spezialliteratur in verschiedensten Sprachen belegt, wobei allerdings kritisch angemerkt werden muß, daß manchmal bei direkten Zitaten der Nachweis leider fehlt. Es ist dem emeritierten Marburger Religionswissenschaftler zu danken, daß er mit diesem Buch eindringlich auf die notwendige Klärung der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens in der Gesellschaft hinweist.

Jochen Eber

Chandlers Buch ist mehr als nur eine popularisierende Darstellung christlicher Eschatologie. Der Journalist für Religion bei der Los Angeles Times stellt vielmehr eine Fülle von Informationen über die Endzeit aus den verschiedensten Zeiten zusammen. Er schlägt eine Brücke von der Endzeitangst des Cro-Magnon-Menschen über die Edda und das Gilgamesch-Epos zu Joachim von Fiore, Thomas Müntzer und zum Täuferreich in Münster. Die Vorhersagen des Nostradamus und seiner Ausleger werden ausführlich erörtert, ebenso die Endzeitdatierung von William Miller auf 1843 (Johann Albrecht Bengel scheint dem Vf. allerdings nicht bekannt zu sein). Mehrmals wird das grausame Ende der David-Koresh-Sekte erwähnt; die Eroberung Roms unter Führung Alarichs im Jahr 410 kommt neben Hiroshima zu stehen (S. 140). Auch das mögliche Weltende wird ausführlich diskutiert: Kometeneinschlag aus der »Schießbude Weltall« (S. 150), neue Eiszeit *oder* Vergrößerung der Sonne, Erdbeben oder Vulkanausbrüche, Atomtod, Seuchentod, Umwelttod: keine Säkularapokalypitk, die bei Chandler unerwähnt bleibt. Praktischerweise werden die Hauptrichtungen der gegenwärtigen US-Eschatologie (Prämillennialismus usw.) auch aufgezählt (S. 268) und mit ihren Vertretern vorgestellt. Die Erfolgsstory des ehemaligen Mississippi-Kapitäns Hal Lindsey und der Dispensationalisten vom Dallas Theological Seminary wird dem staunenden deutschen Leser ebenso vor Augen gestellt wie die wichtigsten Fernsehpropheten und Entrückungsfachleute. (Die Übersetzung des *Mitternachtsrufs* auf S. 302 war wohl nicht bekannt.) Zuletzt wird noch die kommende Jahrtausendwende unter die Lupe genommen. Wenn der Leser aus dem kurzweilig geschriebenen Buch mit allem Endzeit-Bombardement wohlbehalten am Ende aufgetaucht ist, wird er auf ganzen fünfzehn Seiten darüber belehrt, wie er mit Eschatologie und Prophetie umgehen soll. Und das war's dann auch schon. Umfangreiche Anmerkungen belegen, daß der Verfasser dieses Endzeitpanoramas mit etwas verunglücktem Titel viel und gerne liest. Leider fehlen Register.

Jochen Eber

Der Autor, der auch in seiner persönlichen Biographie den Weg vom Pastor einer freikirchlichen Gemeinde hin zum landeskirchlichen Pfarrer gegangen ist, möchte die "freikirchlichen Affinitäten" in Leben und Werk Dietrich Bonhoeffer aufweisen und dadurch einen Beitrag zur Diskussion um eine Theorie der Kirche geben.

Da der evangelische Kirchenbegriff durch die "reine Verkündigung des Evangeliums" und die "rechte Verwaltung der Sakramente" (CA VII) geprägt ist, die konkrete Gemeinschaftsform aber offen bleibt, stellt der Autor die Frage nach der "geschwisterlichen Gemeinschaft" und der "dienenden Gemeinschaft" der Kirche in der Welt in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Darin zeigt sich sein besonderes freikirchliches Erbe.

Er entdeckt, daß Bonhoeffer als Student auf seiner Romreise in Trastevere das lebendige Gemeindeleben einer Baptistengemeinde kennengelernt hat; dadurch wurden seine Vorstellungen von einer lebendigen Gemeinde mitgeprägt. Von zentraler Bedeutung ist die Begegnung mit einer "schwarzen" Baptistengemeinde 1930/31 in New York. Der Verfasser macht wahrscheinlich, daß Bonhoeffer in diesem Zusammenhang eine persönliche Bekehrung zu Jesus Christus erlebt hat. Ferner werden Parallelen der Theologie Bonhoeffers zu der des Baptisten Johannes Schneider wie derjenigen von Eberhard Arnold, des Begründers der deutschen Bruderhofbewegung, aufgewiesen.

Nach weiteren Einzelbeobachtungen aus dem Umfeld von Bonhoeffers Biographie und Theologie läßt der Verfasser zum Schluß die Frage offen, ob Volks- oder Freikirche heute die angemessene Gestalt von Kirche sei.

Bonhoeffers christologisch begründeter Kirchenbegriff wird nur teilweise angemessen aufgenommen und fruchtbar gemacht. Die Polemik gegen die "evangelikale" Bonhoeffer-Interpretation G. Huntemanns geschieht unbegründet und unvermittelt. So erscheint das Schlagwort "Kirche für andere" im vorliegenden Buch wie ein Kompromiß mit den gängigen säkularistischen und politisierenden Bonhoeffer-Interpretationen. Eine hilfreiche Orientierung für die Situation der Kirche in der Gegenwart wird nicht gegeben. Es bleibt das Verdienst des Buches, vor allem biographisch die Bezüge Bonhoeffers zu den Freikirchen umfassender, als es bisher geschah, verdeutlicht zu haben.

Rainer Mayer

Fachwörterbuch Theologie. Hg. Johannes Hanselmann; Uwe Swarat. RBtaschenbuch 720. Wuppertal: R. Brockhaus, 2. Aufl. 1996. 221 S., kt., DM 19,90
Manfred Marquardt. *Kleines Theologisches Fachwörterbuch.* Stuttgart: Edition Anker im Christl. Verlagshaus, 1996. 112 S., kt. DM 12,80

Das *Fachwörterbuch Theologie*, dessen Neuauflage hier anzuzeigen ist, dürfte den meisten Lesern schon bekannt, ja sogar schon von ihnen benutzt worden sein. In der zweiten Auflage wird es nur noch von Johannes Hanselmann und Uwe Swarat herausgegeben, Pfarrer i.R. Samuel Rothenberg ist aus dem Herausgeberkreis ausgeschieden. Die Anzahl der Stichworte ist um etwa 500 auf ca. 3500 gestiegen. Es wurden aber auch Stichworte weggelassen, so gleich auf der ersten Seite »Abendmahl«. Gründe für dieses Vorgehen geben die Verfasser nicht an. Man kann nur vermuten, daß gerade dieses Stichwort aufgrund seiner Bekanntheit gestrichen wurde, denn weitere Wörter aus demselben Sachgebiet, z.B. »Taufe« und »Beichte« sind auch nicht aufgeführt.

Im Unterschied zum *Fachwörterbuch Theologie* bringt das *Kleine theologische Fachwörterbuch für Nichtlateiner* von Marquardt fast ausschließlich lateinische Fremdwörter oder Lehnwörter aus dem Lateinischen, die in der theologischen Fachsprache vorkommen. Auch einige griechische und hebräische Begriffe wurden aufgenommen. Entsprechend geringer als bei Hanselmann und Swarat ist der Umfang des Büchleins mit 112 Seiten und über 1600 Stichwörtern. Lehnwörter sind jeweils durch kursiven Druck gekennzeichnet. Eine kleine Schwierigkeit des Wörterbuchs von Marquardt stellt die Zusammenstellung der Lemmata nach etymologischen Zusammenhängen dar. So steht zum Beispiel »gratia cooperans« unter »cooperans«, jedoch nicht bei »gratia«. Dort findet man jedoch »gratia praeveniens« und »gratia salvificans«, aber keinen Verweis auf »gratia cooperans«. Oder: »communio sub utraque specie« ist vorhanden, aber kein Verweis unter »sub utraque«, was in der Fachliteratur abkürzend den gleichen Sachverhalt kennzeichnet.

Das beste Fachwörterbuch ist nach der Meinung des Rezensenten immer noch ein anderes, nämlich das von Friedrich Hauck, zuletzt in siebenter Auflage 1992 herausgegeben von Gerhard Schwinge bei Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen. Mit über 6000 Fachbegriffen auf 240 Seiten für DM 20,80 bietet es zudem noch das beste Preis-Leistungs-Verhältnis.

Jochen Eber

Erich Geldbach. *Taufe.* Bensheimer Hefte 79, Ökumenische Studienhefte 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 214 S. DM 24,80

Erich Geldbach legt mit diesem Studienheft eine ausgezeichnete Zusammenfassung der theologischen Fragen im Umkreis der Taufe vor. Die vom Verlag angekündigten 150 Seiten hat das Buch mit 200 Seiten Umfang beträchtlich überschritten. Aber die

komplexe Materie rechtfertigt dieses Vorgehen. Im ersten Teil behandelt der Verfasser die verschiedenen konfessionellen Positionen hinsichtlich der Taufe. Dabei kommen nicht nur die mitgliederstärksten Kirchen zu Wort (Römische Katholiken, Ostkirchen, Reformationskirchen), sondern auch die Kirchen mit Gläubigentaufe und Kirchen, bei denen die Taufe theologisch keine große Rolle spielt bzw. gar nicht vorkommt. So wird der Leser über die Heiligungskirche *Church of God (Anderson)* informiert, in der auch Nichtgetaufte Mitglied sein können (82). Die Heilsarmee und die Quäker sind zwei »Kirchen«, die überhaupt nicht taufen, während die Kimbanguisten die Lehre von einer Geistestaufe ohne Wasser vertreten.

Im zweiten Teil seines Buches stellt Geldbach die zwischenkirchlichen Dialoge über die Taufe vor. Es dürfte selbst Theologiestudenten, für die die *Ökumenischen Studienhefte* des Evangelischen Bundes gedacht sind, schwerfallen, die ausgefeilten Theologentexte auf Anhieb zu verstehen. Für besonders vorbildlich hält Geldbach die Vereinbarung zwischen Waldensern, Methodisten und Baptisten in Italien (150-155), weil hier Kirchen verschiedener Taufpraxis und kirchenrechtlicher Struktur sich gegenseitig anerkennen (154). Im Anhang des zweiten Teils wird die Frage der Nichtanerkennung von Taufen in Sondergemeinschaften behandelt (Christengemeinschaft, Mormonen und Zeugen Jehovas werden abgelehnt, bei den Neupostolischen wird zugestimmt). Hervorzuheben sind die Kriterien der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Mormonentaufe: sie stellen zurecht heraus, daß der rite-Vollzug der Taufspendung nicht einziger Grund des theologischen Urteils sein darf; die theologische Beurteilung der »Kirche« bzw. Religionsgemeinschaft als ganze muß hinzutreten (167f. 171).

Der letzte Teil faßt die Ergebnisse zusammen und diskutiert noch einmal einige der Brennpunkte der Taufdiskussion wie die Frage der Übertritte und der Heilsnotwendigkeit der Taufe. Hier bieten sich die Gespräche der Waldenser, Methodisten und Baptisten als beispielhafter Weg aus der Sackgasse an (185). Neu war dem Rezensenten die zu »volkkirchlichen« Verhältnissen tendierende Taufpraxis in der *Southern Baptist Convention*, in der schon vier- bis fünfjähriger Kinder getauft werden (179). Ratlos macht Geldbachs Polemik gegen die Taufe direkt vor der Konfirmation in den Volkskirchen (193); was muß denn noch vorausgesetzt werden, wenn die Kinder das richtige Alter erreicht haben und getauft werden *wollen*? Schließlich taufen ja auch die deutschen Baptisten überwiegend ihre Kinder in diesem Alter. Von einer Entwertung der Taufe durch die Konfirmationsfeier kann doch - bei richtiger vorangehender Katechese - wohl keine Rede sein. Zu unterstützen ist Geldbachs Plädoyer für den Gebrauch freikirchlicher Baptisterien durch die Landeskirche, wenn zunehmend Erwachsenentaufen vorgenommen werden (199). Allerdings könnte man die Staatskirchen daran erinnern, daß sie in ihrer Frühzeit auch solche Baptisterien besaßen (Mailand, Ravenna usw.): es könnten doch in größeren Städten spezielle Taufkapellen eingerichtet bzw. bestehende und leerstehende Kirchen als solche umgebaut werden. Das würde den einsetzungsgemäßen Vollzug und den symbolischen Eindruck der Taufe sicherlich fördern.

Geldbachs Studie schließt mit zwölf m.E. gelungenen Leitsätzen für eine verantwortliche Taufpraxis, in denen für baptistische Theologen doch reichlich überraschend klingende Thesen stehen wie z.B. die vierte: »Die Taufe ist ein notwendiges Zeichen des Heils und wirkt, was sie bezeichnet. Es geschieht ein Herrschaftswechsel von der Macht der Sünde und der Selbstzentriertheit in den Herrschaftsbereich Jesu Christi.« Das Buch kann für Seminare, Glaubenskurse und für die theologische Erwachsenenbildung nur empfohlen werden!

Jochen Eber

Wayne A. Grudem. *Die Gabe der Prophetie im Neuen Testament und heute*. Mit einem Vorwort von Mike Bickle. Nürnberg: Immanuel, 1994. 336 S., DM 29,80

Im Jahre 1977 wurde der Verfasser des vorliegenden Buches mit einer Dissertation über neutestamentliche Prophetie im 1. Korintherbrief an der Universität Cambridge promoviert. 1982 erschien die Dissertation im Druck, 1988 zeitgleich in USA und Großbritannien eine vereinfachte Version in englischer Sprache, die 1994 schließlich in Deutsch veröffentlicht wurde. Die Veröffentlichung der Dissertation und der späteren Version stieß in charismatischen und nicht-charismatischen Kreisen in USA und England auf ein positives Echo, wenn auch kritische Stimmen nicht ausblieben.

Für die Vorstellung im *JETH* sei hier zuerst kurz der Inhalt des Buches referiert, dem dann eine notwendigerweise knappe Würdigung folgen soll. In einem ersten Kapitel wird auf knappstem Raum das Phänomen der alttestamentlichen Prophetie verhandelt, dem im zweiten Kapitel deutlich ausführlicher eine Darstellung des neutestamentlichen Apostelamtes folgt. Dabei zieht Grudem die Parallelen von AT-Propheten zu NT-Aposteln und zeigt damit schon eine Grundthese seiner Arbeit auf, nämlich daß Propheten in Altem und Neuem Testament klar zu unterscheiden seien. Das dritte und vierte Kapitel bieten eine kurze Exegese der wichtigsten Aussagen zum Thema aus dem 1. Korintherbrief bzw. dem übrigen Neuen Testament. Die folgenden Kapitel reflektieren nun einzelne Aspekte und Fragestellungen neutestamentlicher Prophetie, wie deren Ursprung und Inhalt, die Unterscheidung von Lehre und Prophetie, die respektive Rolle von Gemeindeführung und Propheten und die Frage nach dem möglichen Ende der Prophetie in Anlehnung an 1Kor 13,8ff. Hervorzuheben ist hier Grudems klare Unterscheidung von Prophetie und Lehre. Nach seiner Überzeugung ist letztere Auslegung des Wortes und autoritativ, die Prophetie hingegen spontan und dem Urteil der Gesamtgemeinde unterworfen. In diesem Zusammenhang zeigt Grudem besonderes Interesse an der Rolle von Frauen. So billigt er Frauen prophetische Rede zu, Lehre und die Prüfung von Prophetenrede dagegen nicht. Die Begründung für die Unterscheidung sieht er in 1Tim 2,12 bzw. 1Kor 14,34. Das Schweigegebot in dieser letztgenannten Stelle sieht er also auf den Vorgang der Prophetenbeurtei-

lung bezogen, eine durchaus nachvollziehbare, wenn auch bei weitem nicht unumstrittene Position. Den Schluß des Buches bilden zwei Kapitel, die eine Orientierung für den Umgang mit der Gabe der Prophetie in der Gegenwart bieten wollen. Allerdings kommt Grudem nicht erst hier auf Fragen unserer Zeit zu sprechen; jedes der insgesamt 14 Kapitel endet mit einer kurzen "Anwendung in unserer Zeit". Abgeschlossen wird das Buch mit drei Anhängen (Apostelamt, Kanon, Vollkommenheit der Schrift) und verschiedenen Indizes. Dabei fehlt im Deutschen leider das in der englischen Ausgabe recht ausführliche Stichwortverzeichnis.

Grudems Buch wertet die Prophetie in der neutestamentlichen Gemeinde zugleich auf und ab. Er wertet sie auf, indem er ihr einen Stellenwert im Gemeindeleben zuerkennt, den sie in vielen traditionellen Gemeinden nicht hat. Er wertet sie ab, indem er sie ganz klar von der Autorität der alttestamentlichen Propheten und der neutestamentlichen Apostel und somit auch der Hl. Schrift absetzt. Zumindest im englischen Sprachraum scheint ihm damit ein gewisser Brückenschlag gelungen zu sein. Es wäre wünschenswert, wenn dies nach der gemeinsamen Erklärung von Evang. Allianz und BfPG in Deutschland auch geschehen könnte. Hinderlich könnte dabei allenfalls der doch sehr unbekannte Verlag und das insgesamt sehr stark konservative Profil des Buches nicht zuletzt in der Frage des Dienstes der Frau in der Gemeinde sein.

Norbert Schmidt

Wilfried Härle. *Dogmatik*. De Gruyter Lehrbuch. Berlin/ New York: De Gruyter, 1995. 719 S., kt. DM 78,-; geb. DM 118,-

1. Zielsetzung: Das Werk des in Heidelberg lehrenden Systematikers Wilfried Härle erscheint in der theologischen Lehrbuchreihe des de Gruyter-Verlages und löst hier die 1962 publizierte Dogmatik von Wolfgang Trillhaas ab. Das Erscheinen in einer Lehrbuchreihe verpflichtet zu verständlicher und gut lesbarer Sprache genauso wie zu einer umfassenden Darbietung des Stoffes. Beides ist Härle gelungen.

Härle hat eine besondere Gabe des Unterrichtens: Die entscheidenden Fragen und Problemstellungen trägt er jeweils zu Beginn eines Themenkreises übersichtlich vor. Alle nötigen Fachbegriffe werden erklärt, bevor sie die Überlegungen anleiten. Insofern ist Härle seiner Zielsetzung gerecht geworden, nach der sein Buch sich richtet an "Theologiestudierende sowie an Frauen und Männer, die beruflich im Pfarramt oder im schulischen Religionsunterricht tätig sind und nach Anregungen für ihr systematisch-theologisches Nachdenken suchen" (ix). Übersichtliche Gliederung und gute Register lassen die Dogmatik darüberhinaus auch als Nachschlagewerk für einzelne Probleme nützlich erscheinen. - Im Folgenden werden neben dem Aufbau und Ansatz dieser Dogmatik einige loci ex-

emparisch angesprochen.

2. Aufbau und Ansatz: Härle trennt den materialen Teil der Dogmatik in zwei Teile, deren erster das "Gottesverständnis" trinitarisch darstellt, worauf deren zweiter das "Weltverständnis" heilsgeschichtlich anordnet. Im ersten Teil werden demzufolge eigentliche Theologie, Christologie (Person und Werk [Versöhnungslehre!]) und Pneumatologie sowie die Trinitätslehre ausgeführt. Im zweiten Teil werden Schöpfungslehre, Hamartiologie, Soteriologie (Heil in Christus, Heilmittel, Ekklesiologie) und Eschatologie behandelt. Diese zweigeteilte Darstellung trägt die Überschrift "Das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens". Vorangestellt wird ihr ein erster Hauptteil, der unter der Überschrift "Das Wesen des christlichen Glaubens" Fragen der Prolegomena mit einer ausführlichen Darstellung des Glaubens verbindet. Am Anfang des Unternehmens steht ferner noch ein Einleitungsteil, der auch schon klassische Fragen der Prolegomena, so vor allem die nach der Theologie als Wissenschaft, behandelt.

Härles Grundthese, derzufolge "die christliche Theologie eine Funktion des christlichen Glaubens" (29) ist, wird dadurch unterstrichen, daß der Glaube, jeweils in den Überschriften der Hauptteile erwähnt, zum Strukturprinzip der Dogmatik wird, indem - cum grano salis - im ersten Teil der Glaubensakt, im zweiten dann die Glaubensinhalte betrachtet werden. Der Glaube als Hauptthema der Prolegomena - dies ist eine weitere Möglichkeit für eine evangelische Dogmatik, die neben andere pointierte Prolegomenaentwürfe treten kann. Allerdings besteht dabei die Gefahr, daß der entscheidende Zusammenhang mit dem dritten Artikel, daß insbesondere die Beziehung zu den Heilmitteln, die den Glauben wecken, in den Hintergrund tritt. Den Glauben definiert Härle nach christlichem Verständnis als "das grundlegende, daseinsbestimmende Vertrauen oder Sich-Verlassen eines Menschen auf ein Gegenüber" (56), wobei er sich auf Luthers Erklärung des ersten Gebotes im großen Katechismus beruft. Anthropologisch will Härle den Glauben im Gesamtzusammenhang von Wille, Vernunft und Gefühl suchen, indem der Glaube diese drei Seelenvermögen bestimmt. Dieses Platzgreifen des Glauben ist Werk Gottes und deshalb unverfügbar (69). Hier wäre nun allerdings der Ort, um in deutlicher Sprache von Wort und Sakrament zu reden. Es müßte deutlich werden, daß der Glaube Gabe des Heiligen Geistes ist. Im zweiten Teil dieser Dogmatik wird in der Pneumatologie das Bekenntnis zu Christus als Gabe des Geistes erwähnt (371). Auch die Gewißheit als Voraussetzung des Glaubens wird, unter Berufung auf reformatorische Texte, deutlich als Wirken des Geistes bezeichnet (358f), und in der Sakramentenlehre wird die "Notwendigkeit äußerer Heilmittel" thematisiert (533f). Ob der Glaube selbst (allein) Werk Gottes in uns ist, scheint allerdings eine offene Frage zu sein (625).

3. "Zeichen", "Metapher", "kategoriale Differenz": Die drei genannten Begriffe verweisen für diese Dogmatik auf Schlüsselgedanken, mit deren Hilfe zentrale dogmatische Probleme angegangen werden sollen. Härle stellt seine dogmati-

schen Aussagen häufig auf das philosophische Fundament einer Zeichentheorie, die er wohl besonders an Charles S. Peirce (1839-1914) gewonnen hat. Leider wird die grundlegende Bedeutung dieser Option nirgends ausdrücklich als solche benannt. Ihren Ort hat die Zeichentheorie besonders in der Erkenntnislehre, also als Antwort auf die Frage, wie denn menschliche Erkenntnis von Objekten überhaupt möglich sei. Erkenntnis, so die Antwort, ist immer nur durch die Vermittlung von zweierlei Zeichen möglich: Zunächst repräsentiert sich das Objekt durch Zeichen, die meine Sinne affizieren. Daraufhin ordne ich diesen Affizierungen nun meinerseits interpretierende Zeichen (etwa Begriffe) zu, durch die mir das Objekt erkennbar wird (vgl. 199f). Dieser Entwurf ist sicherlich ein leistungsfähiges erkenntnistheoretisches Modell. Kann es aber ohne weiteres in die theologische Erkenntnislehre übernommen werden? Ist es theologisch verantwortbar, die Erkenntnis Gottes als Affizierung durch Gott repräsentierende Zeichen sowie (und hier liegt wohl eher das Problem) als interpretierende Auswahl ihn benennender Zeichen vorstellig zu machen? Kann die Gotteserkenntnis auch alle menschlichen Zeichen überbieten? Verbindet man allerdings die Zeichentheorie mit der Erkenntnis, daß im Heilmittel res und signum zusammenfallen (vgl. 561), so läßt sich mit ihrer Hilfe das Spezifikum dieser Mittel durchaus verdeutlichen.

Innerhalb der Erkenntnislehre hat auch der Begriff der "Metapher" seinen Ort. Besonders "produktive", also den Erkennenden selbst verändernde Erkenntnis wird, so Härle, im christlichen Glauben bevorzugt durch Metaphern ausgedrückt. So seien zum Beispiel Ausdrücke wie "Schöpfung Gottes" oder "Entmachtung des Bösen" solche Metaphern. Auch in der Gotteslehre erhält die Metapher zentrale Bedeutung. Hier müßte allerdings der Metapherbegriff genau geklärt und dabei vermieden werden, daß die Offenbarung Gottes in seinem Wort verstanden wird als Übertragung menschlicher Begriffe auf Gott. Wäre z.B. in der Gotteslehre nicht wesentlich besser von analoger Rede zu sprechen, wobei dann (mit Thomas v. Aquin und auch der lutherischen Orthodoxie) zu betonen wäre, daß die gewählten Prädikate Gott in erster und absoluter Weise, den Geschöpfen aber nur in zweiter und abgeleiteter Weise zukommen (vgl. dazu auch Eph 3,15!)? Dem wichtigen Anliegen Härles, Gott nicht auf die Seite der Schöpfung zu rücken, wäre damit Genüge getan. Trotzdem könnte die biblische Sprache als Identifizierung des Wesens (nicht nur der Erscheinung oder Benennung) Gottes nachgesprochen werden: Gott ist der Vater seiner Kinder; er wird nicht bloß so genannt.

Die "kategoriale Differenz" unterscheidet, anders als die qualitative oder quantitative Differenz, "zwischen Sachverhalten, die jeweils unterschiedlichen *Grundbegriffen* zuzuordnen sind (z.B. zwischen Liebe und Liebenden) oder unterschiedlichen *Begriffsebenen* angehören (z.B. zwischen Geschöpf und Mensch)" (75). Mit dem Aufweis dieser Differenz will Härle "in der Gotteslehre, in der Christologie und in der Schöpfungslehre" neue Wege gehen und Unterschiedenheit mit Zusammengehörigkeit gemeinsam denkmöglich machen (viii). Gemessen an der Bedeutung dieser Unterscheidung für den vorliegenden Ent-

wurf, wird die "kategoriale Differenz" selbst recht kurz und ohne Literaturhinweise eingeführt. Die genannten Beispiele lassen Fragen offen. In der Anwendung auf die genannten theologischen Themen müßte immer angegeben werden, *welche* dieser beiden Arten kategorialer Differenzen (*genus/species* bzw. *Akt/Individuum*) vorliegt. In Christologie und Schöpfungslehre, wo es um den Unterschied von Gott und Mensch bzw. von Schöpfer und Geschöpf geht, kann wohl nur die zweite Weise gemeint sein. Aber auch dann muß genau geklärt werden, wie eine sprachlogische Unterscheidung auf theologische Inhalte angewendet wird.

4. Offenbarung und Schrift: Unter dem *allgemeinen* Begriff der Offenbarung (unter den dann auch das Christusgeschehen subsumiert wird) wird ein "Erschließungsgeschehen" (84) verstanden. Wichtig für das christliche Verständnis ist die Frage, wie Jesus Christus als die Offenbarung Gottes im Horizont dieses Modells verstanden werden soll: Ist Jesus *Gehalt* oder *Gestalt* der Offenbarung? Im Zuge der Unterscheidung zwischen *revelatio generalis* und *specialis* rückt Härle Jesus Christus mit anderen Personen (etwa Abraham) auf die Seite der *Gestalten* von Offenbarung, die gemeinsam den exklusiven *Gehalt* der Offenbarung enthalten. "(V)or, neben und nach" Jesus Christus kann es andere Offenbarung geben, die aber an der in Christus geschehenen als "letztgültigen" zu messen sind (101). Trotz des Hinweises, daß Gestalt und Inhalt nicht zu trennen seien, zeigt sich hier, daß Härle Person und Werk Jesu Christi als auf Gott weisendes Zeichen versteht, Zeichen und Bezeichnetes sind offensichtlich nicht identisch. Offenbart wird also nicht das Heilshandeln in Christus (als Gehalt), sondern dieses Christusgeschehen offenbart etwas über Gott und dient so (als Gestalt) zum Heil. Wenn aber der Gehalt etwas anderes ist als Christus selbst, wird dann Christus nicht zur bloßen Hülle einer Idee, eines "Wirklichkeitsverständnisses"?

Die "Bibel als Quelle und Norm des christlichen Glaubens" (111) liegt uns als alt- und neutestamentlicher Kanon vor. Härle hält die historisch und dogmatisch wichtige Erkenntnis fest, daß der Kanon nicht durch die Kirche bestimmt, sondern von ihr entdeckt wurde, da diese Schriften sich selbst legitimierten. Andererseits hält er die Kanonbildung nicht prinzipiell für abgeschlossen. Die Autorität dieser kanonischen Schriften wird ausdrücklich durch Aufnahme der Inspirationslehre begründet, wobei aber gegenüber der klassischen Form wichtige Neuerungen benannt werden: Inspiration ist kein auf die Entstehung dieser Schriften zu begrenzender, sondern bei jeder "Gottesoffenbarung" anzutreffender Vorgang. Damit bleibt allerdings bei Härle die Frage offen, ob sich die Inspiration christlicher Texte aller Zeiten von der der Heiligen Schrift unterscheidet, bzw., wenn dies nicht der Fall ist, warum die Inspirationslehre dann noch dem "sola scriptura" zuarbeiten soll. Im Blick auf die Frage nach der "perfectio" der Schrift schärft Härle zu Recht ein, daß man keine "externen und übergeordneten Kriterien oder Instanzen" annehmen darf, um den Offenbarungsinhalt aus der Schrift zu erheben

(117). Dennoch plädiert er dafür, daß ein mit Luther als "Mitte der Schrift" festgestellter Inhalt zur Sachkritik innerhalb der Bibel führen muß. Im Streit verschiedener "Theologien" innerhalb der Bibel hat dann die theologische Wissenschaft "die Aufgabe, zu klären, in welchen biblischen Aussagen das Wesen des christlichen Glaubens angemessen zur Erscheinung kommt und in welchen es verfälscht oder unterbestimmt wird"! Hier hätte die auch von Härle erwähnte *claritas scripturae* viel stärker betont werden müssen, indem nicht verfälschende Aussagen innerhalb der Schrift angenommen werden, sondern die Selbstausslegung der Schrift auch für solche Stellen geglaubt wird, die dem Hörer nicht geeignet scheinen, um "Christum zu treiben". Die Beteuerung, ohne an die Schrift herangetragene Kriterien auszukommen, überzeugt nur, wenn die Schrift in ihrer Gesamtheit an ihrem Hörer Kritik üben kann. Letztlich zeigt sich in dieser Problematik, daß Härle die Schrift hier nicht als *Heilmittel* ansichtig macht. Härle lehnt ferner die reformatorische Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes (153, Hinweis auf die Konkordienformel) ab zugunsten der Rede vom "biblischen Zeugnis von Gottes Offenbarung".

5. Person Jesu Christi: Die Einheit von Gott und Mensch in Christus versucht Härle durch den Hinweis auf das Wesen Gottes als Liebe denkerisch zu bewältigen: Jesus ist bestimmt von diesem Wesen Gottes, und *deshalb* muß gesagt werden: Er ist eines Wesens mit Gott (344). Diese Betrachtungsweise könnte allerdings als eine Enhypostasie mit umgekehrtem Vorzeichen (miß-?) verstanden werden: Das göttliche Wesen, die Liebe, verbindet sich mit der Hypostase des Jesus von Nazareth. Personbildendes Element ist hier allein der Mensch, es ist nur von der Teilhabe am göttlichen *Wesen* die Rede. Die spätere Aufnahme des Logosbegriffes (354f) steht unvermittelt zu diesen Ausführungen. An diesem zentralen Punkt christlicher Lehre wünscht sich der Leser dringend eine Präzisierung, gerade auch deshalb, weil er das Bemühen um eine sachgemäße und auch das Denken befriedigende Darstellung begrüßt und teilt. Wichtige weitere Hinweise gibt Härle, indem er die Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit mit den Fragen der Christologie verbindet und Jesus Christus als den "wahrhaften Menschen" bezeichnet. Wenn es aber von Christus heißt, Gott wirke "an ihm, in ihm und durch ihn" (347), dann legt sich sprachlich bereits wieder nahe, daß Jesus Christus wohl Werkzeug Gottes, aber eben nicht selbst Gott ist. So bleibt beim Leser eine letzte Ungewißheit über die hier vorgetragene Christologie.

6. Trinitätslehre: Die Trinitätslehre bildet lediglich den Abschluß des trinitarisch gegliederten Teiles zum "Gottesverständnis". Sie ist als "Theorie reflektierten Redens von Gott" (388) beschrieben und damit als theologisches Produkt weit davon entfernt, Grundlage und Fundament aller Dogmatik zu sein. Härle faßt die drei Hypostasen als "Seinsweisen", die er näherhin als drei "Geschehen" charakterisiert und der Liebe als dem Wesen Gottes zuordnet: der Vater ist dann das

"Ermöglichungsgeschehen" der Liebe, der Sohn das "Verwirklichungsgeschehen" und der Geist das "Vermittlungsgeschehen". Der völlig unpersönliche Begriff des "Geschehens" ist bewußt gewählt, denn Härle hält die Annahme, die drei Hypostasen hätten eine je "selbstbewußte(n) Instanz" (390, 398) für einen Irrweg. Wenn so der dreieinige Gott innertrinitarisch als ein dreifaches "Geschehen" zu verstehen ist, dem ein Selbstbewußtsein jeweils abgeht, dann bleibt unklar, ob denn im Blick auf Gott selbst von einem solchen Bewußtsein zu reden ist. Verneint man dies oder verweist es in den Bereich metaphorischer Rede, so setzt man sich dem Vorwurf aus, dieses Reden nicht "überpersonal", sondern "unterpersonal" zu gestalten. Denn mit "überpersonaler" Redeweise (252) kann nur ausgesagt werden, daß auch hinsichtlich des Personseins bei aller Ähnlichkeit zwischen Gott und der Kreatur die Unähnlichkeit immer noch größer sein muß (IV. Laterankonzil, 1215), daß also Gottes Sein als Person das unsrige in uns unbekannter Weise transzendiert. Niemals aber kann die Überlegung so gewendet werden, daß Gott personale Akte abgesprochen werden. Bejaht man aber andererseits, daß Gott (in einem unsere Kenntnis übersteigenden Sinne) eine "selbstbewußte Instanz" ist, so müßte offensichtlich zu den drei nicht selbstbewußten Seinsweisen in Gott noch etwas anderes hinzutreten! Die biblischen Zeugnisse selbst, die vom Reden Jesu *mit* dem Vater, vom den Gläubigen *vor* dem Vater vertretenden Seufzen des Geistes sprechen, ja die Benennungen "Vater" und "Sohn" selbst können durch diese Definition nicht aufgenommen werden. Eine hier naheliegende Auseinandersetzung mit dem Modalismus fehlt bis auf eine Fußnote (S. 387) völlig.

7. Schluß: Die Dogmatik Härles zeigt eine sehr zu begrüßende Offenheit für dogmatische Themen, die häufig überhaupt keinen Eingang in die Dogmatiken fanden oder vorschnell abgetan wurden. Inspirationslehre, vierfacher Schriftsinn, Engel und Dämonen, Gebet, Jungfrauengeburt, Mariologie, Krankenheilung und Zungenrede, Volkskirche und Freikirche sind Themen, die mit Bedacht vorgetragen werden. Dabei ist unverkennbar, daß Härle die Integration, das Verständnis unterschiedlicher theologischer Richtungen und Entscheidungen sucht. Dieses Bemühen um das, was den gemeinsamen Glauben trägt, ist zu begrüßen, auch wenn die Interpretation der einzelnen Themen eine Verständigung nicht immer ermöglichen wird. Wichtig ist auch, daß Brücken und Hilfen für den Pfarrdienst aus der dogmatischen Reflexion wie selbstverständlich erwachsen. So finden sich beispielsweise in der Tauflehre ernste Hinweise zur Tauf*verantwortung* nicht nur der Eltern und Paten, sondern auch der Gemeinden und Pfarrer. Auch die Behandlung und Würdigung der Beichte ist sehr zu begrüßen.

An die Dogmatik von Härle müssen im Blick auf inhaltliche Entscheidungen manche Anfragen gerichtet werden. Im Blick auf Lesbarkeit und Darstellungskunst kann man sie aber als vorbildlichen Entwurf bezeichnen.

Karsten Lehmkuhler

Der Dialog ist in der gegenwärtigen europäischen Gesellschaft, die sich immer stärker in eine multikulturelle Richtung zu entwickeln scheint, für viele das Gebot der Stunde. Hempelmann will einen Beitrag zu diesem heiß diskutierten Thema leisten, indem er die Voraussetzungen des Dialogs klärt. Es geht ihm speziell um den Dialog in der postmodernen deutschen Gesellschaft, deren »Dogmen« bzw. existentiellen Überzeugungen (z.B. absolute Toleranz, Verwerfung von jedem Wahrheitsanspruch) Hempelmann zu Beginn seiner Abhandlung aufdeckt (S. 10).

Bedingungen und Möglichkeiten des interreligiösen Dialogs formuliert der Vf. in Form von vier Verzichtserklärungen (S. 12), wobei er das jeweilige Thema einer theologischen, aber auch philosophischen Kritik unterzieht.

Zuerst ist auf den »Gottesstandpunkt« zu verzichten. Man kann nicht *die* eine absolute Position über die Religionen von einem neutralen Ort aus beschreiben. Konkret geht es ihm darum, daß Positionen abzulehnen sind, die letztlich voraussetzen, alle Religionen meinten im Prinzip dasselbe (S. 15). Kritisch begründend weist Hempelmann nach: Man kann diesen abstrakten Standpunkt nicht einnehmen! Denn christlicher Glaube heißt, vom lebendigen Gott als ganzer Mensch beansprucht sein (S. 19).

Weiter ist auf »interpretatorische Überwältigungsakte« zu verzichten (S. 28). Dialog setzt die Unaufgebarkeit der eigenen Position voraus, man kann nicht verschiedene Standpunkte durch dehnbare, »undogmatische« Interpretationen in falscher Weise annähern. Hierin erweist sich auch die Toleranz der hinduistischen Religion als eine höchst dogmatische Position, die versucht, andere Religionen nach ihrer eigenen Deutung zu bestimmen (S. 36).

Drittens soll auf hegemoniale Gesten verzichtet werden. Hempelmann wendet sich in diesem Kapitel gegen die Vereinnahmung der Nichtchristen als »anonyme Christen« (S. 40-41). Er plädiert für das genuine Fremdsein des Fremden und grenzt sich vom abendländischen Kriterium des Humanen als oberstem Prinzip im Dialog an. Auch das gängige Feindbild der oft beschworenen »Feindbilder« hemmt einen echten Dialog (S. 45).

Schließlich dringt der Vf. darauf, auf eine unreflektierte Forderung nach »Sachtoleranz« zu verzichten. Es geht ihm um *unbedingte* Toleranz gegenüber der Person des anderen, dem die Wahrheit in der Liebe bekannt wird, und um unbedingte Intoleranz in der Sache, wobei absolute Person-Toleranz immer vorausgesetzt werden muß. Bezugnehmend auf das Goethe-Wort »Dulden heißt beleidigen« (S. 55) spricht Hempelmann das große Zukunftsproblem multikultureller Gesellschaften an: »Die Ungelöstheit fundamentaler Fragen ist für eine Gemeinschaft langfristig nicht tragbar« (S. 57). Dabei ist er nicht gegen eine plurale Gesellschaft: »Nicht die *Pluralität* als solche ist das Problem, sondern eine Ideologisierung dieser Pluralität zu einer nun

ihrerseits weltanschaulichen Charakter besitzenden Super-Ideologie des *Pluralismus*« (S. 58).

Auf den letzten drei Textseiten des Buches (S. 62-64), das mit inhaltsschweren Anmerkungen belegt ist (S. 65-71), formuliert der Vf. vier Bausteine für den Dialog, der ja als »Lebensdialog« zwischen Menschen, nicht als Gelehrtendialog geführt wird. Hempelmann hat mit diesem Buch knapp, aber theologisch und philosophisch höchst reflektiert aufgezeigt, wie auch Evangelikale sich im Dialog engagieren können, ohne daß dadurch die Missionsaufgabe beeinträchtigt wird.

Jochen Eber

J. Andrew Kirk. *Wahrheit im Angebot: Religion als Droge und als Befreiung*. Gießen: Brunnen, 1995. 224 S., DM 29,80

Andrew Kirk geht es in seinem Buch um die befreiende Botschaft der christlichen Religion. Über die Person des Autors erfährt man nur, daß er einen langjährigen Aufenthalt im lateinamerikanischen Kulturraum hinter sich hat (S. 9). Konkret heißt das, daß Kirk CMS-Missionar in Argentinien war; er hat auch in der Theologischen Kommission der Weltallianz mitgearbeitet. Ulrich Parzany und Lesslie Newbigin, mit dem Kirk befreundet ist, haben das Buch bevorwortet.

Kirk möchte im aktuellen Dialog zwischen den Religionen den jeweiligen sozialen und politischen Kontext nicht vernachlässigt sehen. Fragestellungen der Befreiungstheologie werden vom Vf. aufgenommen, obwohl er die marxistische Geschichtsphilosophie und damit die Möglichkeit, ihr Gesellschaftsideal zu realisieren, kritisiert. Ziel des Buches ist es, »die sehr fruchtbaren, aber auch beunruhigenden Einsichten der radikalen politischen Theologie auf die aktuelle Diskussion zwischen den Religionen zu beziehen« (S. 22). Als Frage formuliert: Ist die Religion wirklich Opium des Volkes oder befreit nun gerade die christliche Religion das Volk zur gewünschten Gesellschaftsreform?

An manchen Stellen wirkt die Denkbewegung, die Kirk zu seinem Ziel bringt, etwas klischeehaft, so wenn er unter Bezugnahme auf Bloch und Moltmann formuliert: »Seit etwa 25 Jahren steht die christliche Theologie weltweit vor der großen Herausforderung, ernsthaft über gesellschaftliche und politische Fragen nachzudenken« (S. 13) - als ob es in den vorhergehenden 450 Jahren keine ernsthafte evangelische Sozialethik gegeben habe!

Der Vf. behandelt in seiner Untersuchung nacheinander: * den Religionsbegriff; * die Religionskritik besonders von Marx, Nietzsche, Feuerbach und Freud; * den Wahrheits-Relativismus bzw. Pluralismus, dessen Selbstwiderspruch aufgedeckt wird; * die großen Weltreligionen mit ihrem jeweiligen Wahrheitsanspruch; * die Erkennbarkeit der Wahrheit im Glauben an das Evangelium; * die Kirchengeschichte, in deren Verlauf der Glaube an Christus zur starren, sich selbst rechtfertigenden Religion wurde; * die Erneuerung der Kirche, die nicht im monopolistischen Sinn cha-

rismatischer Erneuerung zu verstehen ist; * Die Erneuerung des Dialogs mit Nichtchristen, wie er im NT praktiziert wird (Judenmission, Areopagrede, Paulus in Ephesus); Christsein als Nachfolge im echten Dialog und Zeugnis, als Überwindung des Pluralismus.

In unserer widerspruchsvollen abendländischen Gegenwart, in der die Kirche abnimmt und die freie Religiosität wächst, wird diese Studie manchem Leser eine Hilfe sein, die Frage nach Glauben und Religion zu klären. - Eine Anmerkung zum Text: Auf S. 123, 2. Abschnitt, ist der Text der ersten drei Zeilen völlig korruptiert.

Jochen Eber

Karsten Lehmkuhler. *Kultus und Theologie: Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule*. FSÖTh 76. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 327 S.

Das hier anzuzeigende Buch wurde von der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg auf Antrag von Professor Dr. Reinhard Slenczka als Dissertation angenommen. Sein Thema ist die Sicht des Kultus in der religionsgeschichtlichen Schule. Mit der Wahl des Kultus als Leitlinie hatte der Vf. eine glückliche Hand, zeigt es sich doch, daß von da her das Ganze dieser um die Jahrhundertwende wichtigen theologischen Richtung in den Blick kommt.

Der Vf. zeigt sehr deutlich, daß und wie sehr dogmatisch-philosophische Voraussetzungen die Arbeit der Religionsgeschichtler prägen. Ihre Sicht des im Neuen Testament bezeugten Kultus ist nicht ein Resultat historisch exegetischer Arbeit. Sie ist vielmehr bedingt durch die zugrunde liegende Geschichts- und Religionsphilosophie. Von da her ist es nur folgerichtig, wenn im ersten Teil die dogmatischen Grundlagen behandelt werden und das mit ständigem Blick auf den Kultus als dem angeblichen Zentrum der Religion. Der zweite Teil behandelt die exegetischen Konsequenzen dieser Theologie. Da werden die (man darf wohl sagen: alle) wichtigen religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu den im Neuen Testament dargestellten Kultsituationen erörtert und zwar unter den Stichworten: Geistwirkungen im Gottesdienst, Anbetung Christi, Taufe und Abendmahl.

Nun in Kürze das Wesentliche: Die Nähe der Religionsgeschichtler zu Kant zeigt sich im Betonen von Vernunft und Erfahrung. Im Gegensatz zu Kant werden aber Erfahrungs- und Vernunfturteile unversehens zu Seinsurteilen. Was Kant nie sagen würde, das wird hier behauptet: daß, was nicht erfahrbar und vernünftig erkennbar ist, auch nicht sein kann. Und da liegt auch das Zentrum von Lehmkuhlers Kritik an der religionsgeschichtlichen Theologie: Diese meint einerseits, auf exegetischem Weg feststellen zu können, daß die Verfasser der neutestamentlichen Schriften, allen voran Paulus, überzeugt waren, im Kult finde eine reale Verbindung mit dem Göttlichen statt, der Geist sei realiter präsent, und die

Sakramente als dingliche Mittel ex opere operato wirkungskräftig. Zugleich glaubt man, das als Selbsttäuschung der Gläubigen durchschaut zu haben, indem man behauptet, da würden rein innerseelische Vorgänge als reale Einwirkungen Gottes ausgegeben. Ganz im Gegensatz zu Kant maßt man sich also an, sagen zu können, was sein kann und was nicht.

Der Vf. zeigt klar, wie sich diese Grundhaltung in allen Teilen der religionsgeschichtlichen Theologie auswirkt: Während Kant die Möglichkeit von Offenbarung nie bestritten, sondern nur gesagt hat, eine spezielle Offenbarung sei, solange man innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibe, nicht erkennbar, wird hier die Möglichkeit einer solchen Offenbarung rundweg in Abrede gestellt.

Damit sind auch Heilstatsachen als besondere Geschehnisse erledigt und mit ihnen die Heilsgeschichte als besonderer Weg Gottes inmitten der allgemeinen Geschichte. Eine reale Begegnung der gottesdienstlichen Gemeinde mit dem erhöhten Herrn findet nicht statt, kann gar nicht stattfinden. So wird der Kult abgewertet, ja als besonderes Geschehen zwischen Gott und Mensch hinfällig. Wenn schon, so wirkt Gott gleichmäßig im gesamten Geschichtsverlauf. Das wäre nach Troeltsch "inklusive Supranaturalismus" (vgl. S. 172). Dies bedeutet: es kann schließlich alles "supranaturalistisch" verstanden werden. Demgegenüber wird ein "exklusiver Supranaturalismus" und damit auch die Möglichkeit von Wundern bestritten (aaO.).

Dem stellen die Religionswissenschaftler, insbesondere Troeltsch, ihre ethisch akzentuierte Persönlichkeitsreligion gegenüber, und sie glauben, diese von den Propheten und insbesondere von Jesus ableiten zu können. Bousset versucht, das in seinem Werk *Kyrios Christos* aufzuweisen und macht sich stark dafür, daß die Anrufung des Namens des Herrn erst in den hellenistischen Gemeinden angekommen sei. Dazu sagt der Vf. zu Recht, daß sich das exegetisch nicht halten läßt, kannte und übte doch schon die Urgemeinde den Maranatha-Ruf. Er protestiert auch energisch gegen die Unterstellung, diese Anrufung habe mit Namenszauber zu tun gehabt.

Der Aufbau des Buches ist übersichtlich, und die Meinung des Vf. gut fundiert und klar. Dieser Klarheit dienen auch die prägnanten thesenartigen Sätze, welche am Ende der beiden Hauptteile das Gesagte zusammenfassen. Sie geben auf knappstem Raum die Sicht der Religionsgeschichte und ihre Beurteilung durch den Vf. wieder.

In den Schlußbemerkungen, also im dritten Teil, erfahren wir, wie der Vf. selbst den christlichen Kult versteht. Hier zeigt sich der Lutheraner, der sich u. a. auf Peter Brunner beruft. Auch beim Vf. hat der Kult großes Gewicht, man darf wohl sagen: größeres als bei uns Reformierten. Die Ausdrücke Kultus und Gottesdienst werden, wohl nicht von ungefähr, synonym gebraucht. Der Religionsgeschichte wird folgendes zugute gehalten: Sie hat gesehen, daß es im Kult um die Beziehung zwischen Mensch und Gott geht. Für sie war aber dabei der Mensch allein der Handelnde. Die Offenbarungsrealität dieser Beziehung als einer von Gott durch sein Heilshandeln und sein Wort gestifteten hat sie nicht erkannt. Der

Vf. anerkennt auch die Leistung der Religionsgeschichte, welche darin besteht, auf den Kult als Sitz im Leben und als Quellort von Theologie hingewiesen und damit Religion als Leben im Gegensatz zu Religion als Lehre verstanden zu haben.

Nun noch einige persönliche Bemerkungen: Ich würde die Priorität des Wortes im Offenbarungs- und auch im gottesdienstlichen Geschehen noch stärker betonen. Zweitens: Daß Luther den Gottesdienst auch auf den Alltag ausgeweitet sehen wollte, wird gesagt, aber nicht weiter ausgeführt. Hier wäre es möglich gewesen, das echt reformatorische Anliegen eines christlichen Lebens dem Persönlichkeitskult der Religionsgeschichtler gegenüberzustellen. Drittens würde ich vorschlagen, den Ausdruck Heilsgeschehen für das heilsbegründende Geschehen im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi zu reservieren. Man könnte so noch deutlicher machen, daß alles gottesdienstliche Geschehen von dort herkommt und, daß jede gottesdienstliche Heilszueignung von der damaligen und einmaligen Heilsbegründung abhängt. Lehmkühler braucht den Ausdruck Heilsgeschehen auch für den Gottesdienst.

Diese Anmerkungen tun der Tatsache, daß hier eine bemerkenswerte und hilfreiche Arbeit geleistet wurde, keinen Abbruch. Der Vf. hat ausgiebig und selbstständig mit den Quellen gearbeitet und auch unveröffentlichtes Material, vor allem zu Bousset, herangezogen. Bei allem Streben nach Vollständigkeit hat er sich nicht in Details verloren, sondern eine klare und durchsichtige Gesamtkonzeption vermittelt. Das Buch hilft nicht zuletzt auch zu erkennen, wie stark die religionsgeschichtliche Schule trotz ihrer erfolgreichen Bekämpfung durch die dialektische Theologie, vor allem Karl Barths, nachwirkt und das besonders in manchen Fragestellungen der exegetischen Theologie. Möge es die ihm gebührende Beachtung und Verbreitung finden.

J. H. Schmid

Johann Friedrich Lohmann. *Karl Barth und der Neukantianismus: Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths.* Theologische Bibliothek Töpelmann 72. Berlin/New York: de Gruyter 1995. 421 S., DM 218,-

Die Theologie Karl Barths, so neu sie nach dem Zusammenbruch des Ersten Weltkriegs und nach der bis dahin prägenden Theologie vielen Zeitgenossen erschien, ist nicht aus dem Nichts entstanden. Sie hat ihre Vorläufer und VorDenker gehabt, die auch von Barth selbst benannt werden (Blumhardt, Kutter, Kierkegaard u. a. m.). In diesen Zusammenhang gehört auch der Neukantianismus Marburger Prägung hinein, von dem Barth nachweislich in seinem Denken beeinflusst war. Diesem Einfluß nachzugehen ist die Intention der vorliegenden

Dissertation von Friedrich Lohmann, die nun im Verlag de Gruyter in geringfügig überarbeiteter Form erschienen ist.

Im einzelnen geht Lohmann darin in der Weise vor, daß er sich nach einer Einleitung, die vor allem den bisherigen Forschungsstand hinsichtlich der genannten Thematik erläutert, zunächst systematisch und historisch dem Neukantianismus im allgemeinen annähert (Kapitel 1) und dabei eine innere Charakteristik dieser philosophischen Richtung vorlegt. Im weiteren Verlauf der Untersuchung konzentriert sich die Perspektive dann auf den *Marburger* Neukantianismus, den Barth gut kannte und mit dem er sich schon früh intensiv auseinandergesetzt hat (vgl. 206ff). In drei größeren Abschnitten werden die Grundelemente der Philosophie Hermann Cohens (Kapitel 2), Paul Natorps (Kapitel 3) und der frühen Philosophie Heinrich Barths (Kapitel 4) entfaltet.

Auf dem Hintergrund dieser Ausführungen wird dann vom Verfasser der Rezipient des Neukantianismus in Barths *Römerbrief* nachgegangen (Kapitel 5). Dabei kommt zum Vorschein, daß sich in der ersten Auflage von 1919 eine schon zuvor zu beobachtende Tendenz bei Barth fortsetzt: "die Tendenz nämlich, einerseits der Religionsphilosophie des in Marburg gelehrten Kritischen Idealismus nur mit großen Vorbehalten zu begegnen, andererseits aber die Erkenntnistheorie seiner philosophischen Lehrer fraglos zu übernehmen" (247). Die dabei von Barth übernommenen Elemente der erkenntnistheoretischen Konzeption des Marburger Neukantianismus bestimmt Lohmann als "Opposition gegen das 'Gegebene'", "Dynamismus", den "Gedanken einer schöpferischen Vernunft des Menschen" sowie insbesondere als "Anti-Subjektivismus" (ebd.), der für Barths Auseinandersetzung mit der 'Erlebnistheologie' wesentlich ist.

Demgegenüber bringt nun die zweite Auflage des *Römerbriefs* von 1922 sowohl Kontinuität als auch Veränderungen. Speziell letztere versteht Lohmann von der zunehmenden Bedeutung her, die Heinrich Barth mit seiner Fortschreibung des Marburger Neukantianismus für seinen Bruder Karl in den Jahren von 1918-1921 erhalten hat (vgl. 247ff). Diese Bedeutung zeigt sich vor allem im Blick auf den "Ursprungs"-Gedanken, der schon bei Cohen und Natorp eine zentrale Rolle spielt und den H. Barth seinerseits mit dem Gottesgedanken verbindet und - von Platon her - dualistisch interpretiert. Diese neukantianische Theorie der "Ursprungs" wird Karl Barth durch seinen Bruder vermittelt (vgl. 280ff) und wirkt sich in der Zweitaufgabe des *Römerbriefs* dahingehend aus, daß "die unstreitig bestehende Differenz zwischen Gott und Mensch als Gegenüber zweier gegensätzlicher, letztlich unvereinbarer Welten" gedeutet wird. Beide Welten berühren sich, wie Barth sagen kann, zwar in Christus, aber eben gerade, indem sie sich *nicht* berühren! (300).

Neben der Übernahme des neukantianisch verstandenen Gedankens des "Ursprungs" behält Barth in der Zweitaufgabe des *Römerbriefs* die Theorie der 'objektiven Erkenntnis' (mit ihrer Betonung des strikten Gegenübers von Subjekt und Objekt) bei. Aussagen im Sinne einer schöpferisch-erzeugenden Erkenntnistheorie werden dagegen ausgeschieden (vgl. 273ff). Die idealistische

Opposition gegen das 'Gegebene' schließlich tritt im *Römerbrief* von 1922 noch verstärkt in der Vordergrund (vgl. 307ff) - bis dahin, daß der Drang zum 'Gegebenen' mit der Sünde gleichgesetzt wird (308).

In einem weiteren Abschnitt befaßt sich Lohmann mit dem Hintergrund von Barths Rekurs auf den Neukantianismus im *Römerbrief* (Kapitel 6). Darin macht der Verfasser einsichtig, daß es die von Barth in seiner 'dialektischen' Phase postulierte Kongruenzthese zwischen Theologie und Philosophie (genauer: dem Kritischen Idealismus) war, die ihn dazu geführt hat, u.a. die 'Ursprungsphilosophie' seines Bruders in wesentlichen Teilen zu rezipieren, "um das 'totaliter aliter' noch ganz anders als zuvor zur Geltung zu bringen - mit der ... Konsequenz, daß der eigene Anspruch, die Stimme des Paulus und nicht des Zeitgeistes zu Gehör zu bringen, durchkreuzt wurde" (328). Von dieser Kongruenzthese hat Barth sich aber dann, wie Lohmann erläutert, schrittweise abgewandt - bis hin zu seiner diastatischen Auffassung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie in der *Kirchlichen Dogmatik*. Diese Abwendung hatte ihr entscheidendes Motiv in der Souveränität Gottes, die Barth - wie auch die Offenbarung Gottes - zunehmend *exklusiv* verstand, worin sich (paradoxe(r)weise!) erneut die neukantianische Theorie von der Objektbestimmtheit der Erkenntnis widerspiegelt (366).

Schließlich stellt Lohmann noch die Frage nach dem Fortwirken der Neukantianismus-Rezeption in der reifen Gestalt von Barths Theologie (Kapitel 7). Dabei macht er einerseits anhand von verschiedenen Beispielen deutlich, daß "bis zum Ende seiner Wirksamkeit die Engführung auf das objektive Moment des christlichen Glaubens, die .. zu einem guten Teil auf die Verabsolutierung eines Elements der Erkenntnistheorie des Marburger Neukantianismus zurückgeführt wurde, allen eigenen Anfragen zum Trotz ein beherrschendes Motiv seiner (= Barths; J.W.) Theologie blieb" (383f) - auch in bezug auf die für Barth prägende Methode der 'christologischen Konzentration'. Als entscheidende Kritik formuliert der Verfasser deshalb, daß Barth es "versäumt .., auf andere Weise der Funktion, die das Subjekt, zwar nicht konstituierend, aber individuell aneignend, beim Zustandekommen von Erkenntnis einnimmt, gerecht zu werden" (387). Anders als die anti-subjektivistische Erkenntnistheorie verliert aber der "Ursprung" die herausragende Funktion, die er noch im *Römerbrief* innehatte, in Barths reifer Theologie vollständig (vgl. 388ff). Und auch hinsichtlich seiner Bewertung des Anschaulich-Gegebenen hat Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* eine grundsätzliche Wende vollzogen (vgl. 392ff), wie sich z.B. beim Glaubensbegriff zeigt. Allerdings beharrt er weiterhin auf dem Aktcharakter der Offenbarung und dem freien Sich-Geben Gottes, das nie ein Gegeben- oder Offenbarsein darstellt. Dahinter steht neben dem Motiv der Souveränität Gottes auch "das Bestreben, nicht in einen vor-Kantschen erkenntnistheoretischen Realismus zurückzufallen" (399). Auch wenn Barth sich nach seiner 'dialektischen' Phase wieder stärker einer realistischen Erkenntnistheorie zuwendet, so bleibt er somit doch dem Idealismus seiner Frühzeit verhaftet.

An dieser Stelle stellt sich die (vom Verfasser nicht thematisierte) Frage, in welche Richtung Barth seine Theologie weiterentwickelt hätte und ob manche theologischen Engführungen vermeidbar gewesen wären, wenn er sich stärker vom Idealismus gelöst und einen kritischen Realismus zu eigen gemacht hätte, der keineswegs hinter Kant zurückfällt. Eine solche erkenntnistheoretische Konzeption wird etwa von Adolf Schlatter vertreten, dessen kritische Bemerkung gegenüber Barth, dieser bestimme die Offenbarung allein als *Wortoffenbarung*, er dagegen als eine Offenbarung Gottes (auch) in seinen *Werken* oder *Taten*, von daher verständlich wird.

Insgesamt bildet die hier mit wenigen Strichen skizzierte Dissertation von Lohmann eine sehr gründliche und klar strukturierte Arbeit, in der die jeweiligen Zusammenhänge und Ergebnisse mit der erforderlichen Sorgfalt präsentiert und begründet werden. Sie wirft neues Licht auf die bestimmenden Momente in der Entwicklung der Theologie Barths und verdeutlicht darüber hinaus - an einem konkreten Fall - die Bedeutsamkeit philosophischer (speziell erkenntnistheoretischer) Konzepte für das theologische Denken. (Diese Bedeutsamkeit zeigt sich gegenwärtig in der Diskussion um postmoderne philosophische Theorien, die auch in der Theologie Einzug halten.) Mit ihrem Ergebnis führt die Untersuchung Lohmanns zudem die Barth-Forschung über die bisher weitgehend vertretene "Auffassung, daß Karl Barth auf die Philosophie des Neukantianismus nur als 'Argumentationsmuster' oder 'Denkform' zurückgegriffen habe", hinaus und bringt zum Vorschein, daß er "nicht nur Begriffe, sondern auch die dahinterstehenden Gedanken" rezipiert hat (402f). Damit liegt ein wesentlicher Beitrag zur Einordnung und Bewertung des in der Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts (sehr) einflußreichen theologischen Entwurfs von Karl Barth vor.

Jochen Walldorf

Gérhard Maier: *Er wird kommen*. R. Brockhaus Tb. 522. Wuppertal: R. Brockhaus, 1995. 124 S., DM 12,95

Der Ulmer Prälat legt mit diesem Taschenbuch Grundzüge einer neutestamentlichen Endzeitlehre vor, die sich auf die Person Christi konzentriert. Weil das Thema nicht nur in der Bibel, sondern auch in der Kirchengeschichte eine bedeutende Rolle spielt, möchte es Maier in einem kurzen Überblick, der besonders für die bibellesende Gemeinde bestimmt ist, behandeln. Er sieht dabei deutlich die Gefahr, die Eschatologie in falscher Weise überzubetonen oder auch zu aktualisieren; aber auch ins andere Extrem der Unterbetonung oder Umdeutung der entsprechenden Passagen in der Bibel will er nicht verfallen.

Zentralbegriff des Büchleins ist die »Wiederkunft Christi«, die der Vf. als sichtbares Kommen »vom Himmel her« (27) verstehen will. Dennoch wird Christus nach

Maier nicht auf Erden regieren, sondern eben »vom Himmel her«, auch während dem (wörtlich ausgelegten) Tausendjährigen Reich (31). Die Wiederkunft Christi stellt der Autor hinein in die allgemeine Eschatologie, die er »göttliche Zukunftsgeschichte« (33) nennt. Die Entrückung wird, zusammen mit der Auferstehung aller im Glauben Verstorbenen, für die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gericht, *nach* der großen Trübsal und *vor* dem Tausendjährigen Reich, angenommen (80, 86). Die Art und Weise, wie die Darstellung aus der Schrift belegt wird, zeugt von der nüchternen schwäbisch-biblizistischen exegetischen Tradition, in welcher der Vf. steht.

Nachdem Maier die Geschehnisse bei Christi Wiederkehr und nach dem Tausendjährigen Reich dargestellt hat, fragt er am Schluß seiner Abhandlung nach ihrer Bedeutung für Glaubende und Nichtglaubende. Leider kommt hier m.E. die Grundaussage der Apokalypse zu kurz, daß Christi baldiges Kommen Trost für die angefochtenen Gläubigen ist. Das Taschenbuch schließt mit Überlegungen zur Aktualität des Themas. Aufgrund seiner soliden, nicht-spekulativen Information kann es der Gemeinde nur empfohlen werden.

Jochen Eber

Ralph Meier. *Gesetz und Evangelium bei Hans Joachim Iwand*. FSÖTh 80. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 310 S. DM 89,-

»Gesetz und Evangelium« - so oft gehört, leicht verstanden und schnell abgehakt wie Schwarz und Weiß, Eins und Null, Rechts und Links. Eine klare Sache? Wer so denkt, dem kann es wohl nur als Übertreibung erscheinen, wenn Luther die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium als eine Aufgabe bezeichnet, mit der man in diesem Leben nicht fertig werde. Daß sich der vermeintliche Universalschlüssel lutherischer Dogmatik bei näherem Hinsehen in der Tat als recht diffiziles Instrument entpuppt, zeigt mustergültig Ralph Meier in seiner Untersuchung zu "Gesetz und Evangelium bei Hans Joachim Iwand".

Im Spannungsfeld von Pietismus, Luthertum und "Barthianismus" lassen sich Leistungsfähigkeit und Grenzen der Formel 'Gesetz und Evangelium' hervorragend erproben. Es kommt der Dissertation zugute, daß nicht nur Iwand selbst, sondern auch der Autor sowie sein Doktorvater Slenczka sich in diesem Spannungsfeld bewegen. Wohltuend fällt auf, daß Meier sich konsequente Abstinenz von Polemik wie auch von vorschnellen Schematisierungen auferlegt hat. Dies gilt vor allem für die ca. 20seitige "Zusammenfassung", die dem Erstleser als Einstieg und 'Kompafß' empfohlen sei.

Systematisch-referierend und nüchtern strukturierend geht Meier vor allem im (Haupt-)Teil I an seine Aufgabe heran: "Gesetz und Evangelium im Rahmen der Christologie und Rechtfertigung" werden als *articulus stantis et cadentis* nicht nur der Iwandschen oder der Lutherischen Theologie, sondern der Theologie überhaupt entfaltet. Von der Hermeneutik über die politische Ethik bis hin zur Anthropologie

bildet dieser *articulus* Leitfaden und Kriterium Iwandschen Denkens, das von daher bei aller Flexibilität und Wandlungsfähigkeit doch seine Konsistenz erhält. Meier porträtiert Iwand als leidenschaftlichen Theologen, dem es wichtiger war, Studierende zu Predigern auszubilden, als eine hieb- und stichfeste Dogmatik auszuarbeiten. Fußnotenapparate oder Ausflüge in die Philosophiegeschichte sucht man bei ihm vergebens - zumal die Textgrundlage von Meiers Dissertation zum großen Teil aus Mitschriften von Vorträgen besteht, die Iwand im Predigerseminar der Bekennenden Kirche hielt. Man würde es vielen Dissertationen wünschen, daß Theologie in der Weise als lebendiges und im guten Sinne polemisches Phänomen erfahrbar wird wie in Meiers Darstellung. Denn Iwand ist eben nie 'fertig'.

Als aus evangelikaler Sicht besonders interessant ist Iwands Weg zu einer eigenen hermeneutischen Position zu nennen, wie er sie 1935 im Gegenüber zu Barth in "Jenseits von Gesetz und Evangelium?" profiliert. (Wie und warum sich Iwand später Barth annäherte - Stichworte '*tertius usus*' und 'Vorordnung des Evangeliums' -, steht auf einem anderen Blatt, ist aber bei Meier selbstverständlich ebenfalls nachzulesen.) Daß eine Hermeneutik nicht am grünen Tisch abgezirkelt werden kann, sondern vielmehr in Auseinandersetzungen um "das Verhältnis von Schriftgemäßheit und Zeitgemäßheit" (Slenczka) immer neu zu gewinnen ist und angefochten bleibt, läßt sich bei Iwand lernen. Wo in dieser Weise Predigten, aber auch systematische Erkenntnisse einem Text 'abgetrotzt' werden, lösen sich verhärtete Fronten auf, verflüssigen sich Besitzstände von 'pietistischer Frömmigkeit' oder 'lutherischer Tradition' und können gerade darin neu fruchtbar gemacht werden.

Ähnliches wäre zu Iwands Abgrenzung gegenüber Ethizismus und Anthropozentrismus à la Ritschl (aber auch der Hollschen "Lutherrenaissance") zu sagen. Auch zu diesem Subjektivismus, den Iwand als "Nomismus" denunziert, lassen sich gerade 'in unseren Kreisen', die wir "mit Ernst Christen sein wollen", immer wieder Strukturparallelen entdecken. Daß auf der anderen Seite auch gegenüber der "typisch protestantischen Erscheinung" (Meier, 279) des Antinomismus eine Abgrenzung nötig ist, verbindet Iwand wiederum mit dem Anliegen evangelikaler Theologie.

In den Teilen II (Ethik: vor allem die Frage der Bedeutung des Evangeliums - und nicht nur des Gesetzes - für die Politik) und III (Beispiele aus Iwands Predigtpraxis) zeichnet Meier die praktisch-biographischen Konsequenzen dieser Beweglichkeit und Streitfreudigkeit Iwands nach. Auch hier sind Systematisierung und Ertragssicherung nicht vergessen. Zwar könnte man Meier vorwerfen, in der Nüchternheit seiner Darstellung der Iwandschen Dynamik nicht ganz gerecht zu werden, aber Zuverlässigkeit und Sachlichkeit sind bei einer Dissertation dem Bemühen um Kongenialität wohl vorzuziehen. Dennoch hätte für meinen Geschmack der Autor im Schlußteil noch etwas mutiger eigene Schlußfolgerungen sichtbar werden lassen können - schreibt er seine Dissertation doch nicht als Kirchengeschichtler, sondern als Systematiker.

Nichtsdestoweniger zeigt Meier im Gefolge Iwands, wie Theologie auf Predigt und Seelsorge zielen muß. Beispiele: "Wo Zeit zwischen dem Menschen und Christus liegt - Christus also eine Forderung ist, wo er postuliert wird -, da herrscht das

Gesetz, während Evangelium da ist, wo Christus und der Mensch gleichzeitig sind" (277). Oder: "In Jesus Christus werden die zwei Worte Gottes von Gesetz und Evangelium mit dem Ziel des Evangeliums, des Heils laut" (278). Oder: "Gesetzes-Predigt als Amt des Geistes" und "gesetzliche Predigt als Amt des Buchstabens" sind zu unterscheiden (290). Ralph Meiers Dissertation zeigt, welche weitreichenden Konsequenzen diese auf den ersten Blick recht harmlos klingenden Sätze haben können, wenn sie vor ihrem zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund gelesen werden.

Martin Abraham

Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung - Lehramt - Rezeption. Hg. Wolfhart Pannenberg u. Theodor Schneider. Dialog der Kirchen, Bd. 9. Freiburg i. Br.: Herder; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 333 S., ca. DM 60,-

Der vorliegende zweite Band zum Thema "Verbindliches Zeugnis" des "Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen" enthält die Referate der Jahrestagungen von 1989 bis 1993.

Die einzelnen Beiträge sind systematisch angeordnet und beinhalten folgende Themenstellungen: Die wissenschaftliche und geistliche Auslegung der Heiligen Schrift (Ulrich Wilckens, S. 13-71, Thomas Söding, S. 72-121); das Bleiben in der Wahrheit (Wolfhart Pannenberg, S. 122-134, Hermann J. Pottmeyer, S. 135-156); die Lehrautorität der Theologen und Amtsträger (Karl Lehmann, S. 157-174, Eduard Lohse, S. 175-192); die Bedeutung der Rezeption (Wolfgang Beinert, S. 193-218, Joachim Mehlhausen, S. 219-245); die Weisen und die Weitergabe des Glaubens (Hans Helmut Eßer, S. 246-258, Albert Gerhards, S. 259-283, Joachim Mehlhausen, S. 284-308). Aus Platzgründen kann im folgenden nur auf einzelne Beiträge näher eingegangen werden. Als zwei besonders interessante Themenbereiche wird auf die Schriftauslegung und das Lehramt aus evangelischer und katholischer Sicht eingegangen.

Ulrich Wilckens (ev.) bietet in seinem Beitrag über "Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung" (S. 13-71) nach einem kurzen geschichtlichen Abriss über die Entwicklung der historisch-kritischen Exegese einen Überblick über die wissenschaftliche Schriftauslegung in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart und sucht Ansätze für ein gemeinsames, ökumenisch-theologisches Schriftverständnis. Gegenwärtig sieht Wilckens in der evangelischen Theologie seit den sechziger Jahren eine Auflösung einer historisch-kritischen Exegese in viele unterschiedliche Positionen (S. 14ff). In der katholischen Theologie sieht er in den letzten Jahrzehnten eine Öffnung zu einer historisch-kritischen Schriftauslegung (S. 34-49). In seiner Suche nach einem neuen Ansatz gemeinsamer ökumenisch-theologischer Schriftauslegung bejaht Wilckens einerseits grundsätzlich die historisch-kritische Methode, wobei er besonders die Form- und Traditionsgeschichte hervorhebt (S.

31-34), lehnt aber andererseits eine radikale Bibelkritik ab. Er vertritt mit seiner gemäßigten historisch-kritischen Exegese das Anliegen der "Biblischen Theologie". Zusätzlich zur historisch-kritischen Auslegung plädiert Wilckens für eine geistliche Schriftbetrachtung (S. 53-66). Eine pneumatische Exegese als Alternative zur historisch-kritischen Auslegung wird von Wilckens allerdings ebenso abgelehnt wie eine rein existenziale Interpretation im Sinne Bultmanns (S. 54f). Für die gegenwärtige Diskussion um die Auferstehung Jesu Christi ist bedeutsam, daß Wilckens mit Nachdruck auf die Auferstehung Jesu als Teil der Geschichte Jesu verweist und - gegen Bultmann - die Tatsächlichkeit der Auferstehung als grundlegend für den Glauben und die Verkündigung herausstellt (S. 43-45).

Im Vergleich mit dem Beitrag von Wilckens zeigt sich in dem Artikel von Thomas Söding (kath.) über "Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung" (S. 72-121) Übereinstimmung in der grundsätzlichen Befürwortung der historisch-kritischen Auslegung als angemessener Methode: "... die Frage nach der ureigenen Intention der biblischen Texte und Autoren ist - nach heutigem Forschungsstand, also mit moralischer Gewißheit - nur aufgrund der Methoden historisch-kritischer Exegese zu beantworten" (S. 111). Söding betont aber vor allem die Notwendigkeit einer systematischen Schriftauslegung neben der historisch-kritischen Exegese (S. 94-104). Über Wilckens hinaus fragt Söding nach der Kompetenz des bischöflichen Lehramtes für die Auslegung der Schrift und dem Verhältnis zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Schriftauslegung (S. 104-121).

Beide Autoren beharren grundsätzlich die historisch-kritische Exegese, lehnen aber eine radikale Bibelkritik ab und fordern zusätzlich zur historisch-kritischen Exegese eine geistliche Schriftbetrachtung (Wilckens) oder die systematisch-theologische Auslegung (Söding).

Karl Lehmann (kath.) fragt in seinem Referat nach "Notwendigkeit und Grenzen des Dialogs zwischen Theologen und Lehramt" (S. 157-174). Für einen gelingenden Dialog zwischen Theologie und Lehramt der römisch-katholischen Kirche nennt Lehmann "Teilnahme an den Aufgaben und Sorgen des kirchlichen Amtes von seiten des Theologen, Interesse für die Ergebnisse der wissenschaftlichen Arbeit von seiten des Lehramtes, gemeinsame christliche Lebensform als eine wesentliche Voraussetzung für die Erkenntnis der Wahrheit des christlichen Glaubens" (S. 158). Der Dialog zielt auf eine Einigung in einer strittigen Sache, dient dem gemeinsamen Finden und Anerkennen der Wahrheit, bedient sich dabei bestimmter Verfahrensweisen und verläuft nach den Gesetzen der Wahrheit und Freiheit. Im Blick auf das Lehramt betont Lehmann die Bindung des Lehramtes an das Wort Gottes, läßt aber offen, ob normative Aussagen des Lehramtes auch einmal das Wort Gottes verfehlen können. Theologie und Lehramt sind aufeinander bezogen und brauchen sich gegenseitig. Gemeinsam ist beiden, daß sie "in der Erfüllung ihrer Aufgaben zuerst auf den Sinn des Wortes Gottes in der Schrift und in der Überlieferung der Kirche hören müssen, bevor dieses vom Lehramt und von der Theologie ausgelegt wird" (S. 163). Gemeinsame Basis ist

die "Gemeinsamkeit des Glaubens im Raum der Kirche" (S. 163). Nach den Bedingungen für ein Gelingen des Dialogs und Störungsfaktoren im Dialog (S. 165-170) fragt Lehmann zuletzt nach den Grenzen des Dialogs. Erst wenn in einer wichtigen strittigen Frage im Dialog keine Einigung erzielt werden kann, tritt die Form der Prüfung und des Verhörs von seiten des Lehramtes ein, "um die Identität des Glaubens zu retten. Der Tatbestand der 'Häresie' ist nach der Tradition erst dann voll gegeben, wenn der Theologe ... sich endgültig einem dialogischen Aufklären des Sachverhalts verschließt. ... In allerletzter Konsequenz und bei 'halsstarrer Uneinsichtigkeit' ... könnte dies auch ein 'anathema' mit sich bringen" (S. 172f). Die letzte Autorität liegt hierbei beim kirchlichen Lehramt.

Übereinstimmung und Differenz zur katholischen Sicht zeigt auf evangelischer Seite das Referat von Eduard Lohse (ev.) über "Lehramt und Lehrautorität in der evangelischen Kirche" (S. 175-192). Lohse betont, daß nach den reformatorischen Bekenntnissen kirchliche Lehre allein auf das Zeugnis der Heiligen Schrift gegründet ist, das seinen "zusammenfassenden Ausdruck im Zuspruch des Evangeliums, das dem verlorenen Sünder um Christi willen die befreiende Rechtfertigung zusagt", findet (S. 177). Dabei ist nach evangelischem Verständnis das Lehramt identisch mit dem Predigtamt, obliegt also jedem Prediger des Evangeliums. Auch die Gemeinde hat dabei auf dem Boden der Heiligen Schrift über die rechte Lehre zu urteilen. Ein evangelischer Bischof hat die besondere Verantwortung, auf die "unverkürzte Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Darreichung der Sakramente" (S. 185) in den Gemeinden zu achten. Einziges Mittel ist dabei das "brüderliche Wort" in Predigt, Ermahnung und Beratung der Pfarrer. Wo in einem Streitfall diese Mittel versagen, besteht auch in der evangelischen Kirche die Möglichkeit des Lehrbeanstandungsverfahrens, das allerdings erst einmal zur Anwendung gekommen ist - im Verfahren um den Hamburger Pfarrer Dr. Paul Schulz im Jahr 1979 (S. 190f). Lohse legt Wert auf die Feststellung, daß es auch in der evangelischen Kirche Lehramt und Lehrautorität gibt, die aber - anders als in der katholischen Kirche - nicht an ein bestimmtes Organ oder einen bestimmten Stand gebunden sind, sondern Sache der ganzen Kirche sind (S. 191). - Voraussetzung für diese Form des Lehramtes ist allerdings, daß der Kirche als ganzer klar ist, was rechte Lehre in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift ist. Das aber dürfte mehr als fraglich erscheinen.

Insgesamt bietet dieser Band - auch in den anderen, nicht besprochenen Beiträgen - einen interessanten Einblick in den gegenwärtigen evangelisch-katholischen Dialog auf theologischer Ebene und regt zum weiteren Nachdenken über Gemeinsamkeit und Dissens an. Die Frage bleibt, inwieweit die einzelnen Referate und Artikel für die evangelische und katholische Sicht als repräsentativ gelten können.

Ralph Meier

Der Glaube von Christen und Moslems war Gegenstand von Arbeitstagen des Theologischen Konventes Augsburgischen Bekenntnisses in den Jahren 1993 und 1994. Die in dem vorliegenden Band vereinigten Aufsätze befassen sich nicht mit allen wichtigen und zwischen Islam und Christentum umstrittenen Themen, nämlich Trinitätslehre, Christologie, Soteriologie sowie der individuellen und der Sozialethik. Vielmehr wurden besonders Trinität und Christologie in den Referaten behandelt.

Der Exeget Karl Wilhelm Niebuhr behandelt im ersten Beitrag dieses Bandes (S. 10-29) das Gottesverständnis und die Christusverehrung der Paulusbriefe. Er arbeitet das Frühjudentum als Grundlage der neutestamentlichen Theologie heraus; auf die exegetischen Grundlagen der Trinitätslehre geht er in diesem Zusammenhang allerdings nicht ein.

Adel Theodor Khoury zeigt in einem weiteren Beitrag (S. 30-45) auf, wie der Koran die christliche Trinitätslehre bekämpfte, weil er den Monotheismus gegen den altarabischen Polytheismus verteidigen wollte. Moslemische Theologen verstehen die drei Personen der Trinität als in sich selbst bestehende Wesen und lehnen sie deshalb als Vielgötterei ab. In diesem Zusammenhang geht der Vf. auch auf die koranische Christologie ein.

Der Mainzer Systematiker Beißer stellt in seinem Aufsatz (S. 46-63) thesehaft die neutestamentlichen Grundlagen der Lehre von der Dreieinigkeit heraus. Im weiteren umreißt er die sachliche Bedeutung des monotheistischen Elements und die Notwendigkeit, von drei »Personen« zu reden.

In einem knappen Vortrag über die Zukunftsperspektiven des Verhältnisses von Christentum und Islam (S. 64-77) hebt der islamische Theologe Mehdi Razvi als Koranexeget die Suren hervor, in denen der Koran die Koexistenz mehrerer wahren Religionen für möglich erklärt. Razvi fordert eine gemeinsame theologische Sprache, weil die islamischen Länder in den letzten zweihundert Jahren schon viel vom Westen gelernt hätten, was synthetisch in ihr Kulturgut eingeflossen sei. Dabei stünden allerdings die fünf Grundprinzipien des Islam nicht zur Disposition: Monotheismus, das Prophetentum Mohammeds und die entsprechende Deutung Christi, die Widerspruchslosigkeit von Vernunft und Glaube, Individual- und Sozialethik (eine Zweireiche-Lehre wäre unmöglich, S. 75) sowie die theozentrische Eschatologie.

Dorothea Vorländer erörtert die Fragen, die im praktischen Umgang mit Moslems in Deutschland entstehen (S. 78-102). Am Beispiel der seelsorgerlichen Praxisfelder Kindergarten, Schule, Krankenhaus und gemeinsames Gebet macht die Verfasserin deutlich, was für sie Integration bedeutet.

Der weitaus umfassendste Beitrag zu der vorliegenden Sammlung steuerte der hannoversche Oberkirchenrat Reinhard Brandt bei (S. 103-166): *Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?* Differenziert stellt der Vf. im religionsgeschichtlichen Vergleich Gemeinsamkeiten und Unterschiede dar, kritisiert das Programm einer pluralistischen Religionstheologie und interpretiert Christentum und Islam als

einander konkurrenzierende Metatheorien. Für ihren Dialog sollen Regeln aufgestellt werden: »Christen und Muslime werden einander zuhören, aber auch einander *widersprechen*« (S. 154); Ausgangspunkt ist der Glaube an denselben Gott. Die Identität dieses Gottes kann allerdings - je nach vorgegebener Situation - nicht immer bejaht werden. - Die Aufsätze dieses Bandes können teilweise das Kennenlernen des Islam, teilweise sicherlich auch den Umgang mit ihm fördern.

Jochen Eber

Hans Schwarz. *Schöpfungsglaube im Horizont moderner Naturwissenschaft*. Reihe Apologetische Themen. Neukirchen-Vluyn: Bahn, 1996. 256 S., DM 29,80

Wissenszuwachs, neue Theorien und neue Möglichkeiten in den Naturwissenschaften fordern die Theologie immer wieder heraus, einen Bezug zu biblischen Zusammenhängen herzustellen bzw. zu aktualisieren. Dabei geht es sowohl um Grundsatzfragen wie etwa bei der Auseinandersetzung um die Evolutionslehre, als auch um ethische Probleme wie z. B. im Bereich der Gentechnik. Hans Schwarz, Professor für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen an der Universität Regensburg, ist es mit dieser Publikation ein Anliegen, daß die Theologie sich diesen Fragen stellt, statt sich in ein frommes jenseitiges oder existentielles Ghetto zurückzuziehen. Anhand einiger Beispiele zeigt er, daß in den letzten Jahren ein neues Aufeinanderzugehen von Theologie und Naturwissenschaft erfolgt ist. Diese Entwicklung sei auch von seiten der Naturwissenschaftler dadurch gefördert worden, daß mehr und mehr deutlich würde, daß das Wissen zu einer Synthese verbunden werden muß, wenn es nicht zur Orientierungslosigkeit führen soll. Dazu kommt die Gefahr, daß Wissenschaft als menschliches Unternehmen die gewonnenen Ergebnisse "in unzulässiger Weise verkürzt interpretiert" (S. 12).

Der Autor zeigt zunächst in einem kurzen geschichtlichen Abriss auf, wie es zum Graben zwischen Naturerkenntnis und christlicher Theologie kam. Das Verständnis der Welt als Schöpfung räumt ihr einerseits eine gewisse Selbständigkeit und die Möglichkeit ihrer Erforschung ein, was zu einem besseren Verstehen der Größe Gottes führen sollte, andererseits besteht hierin sogleich die Gefahr einer totalen Vonselbständigung der Schöpfung, was ein Hinausdrängen Gottes aus dem natürlichen in einen außerhalb davon liegenden Bereich nach sich ziehen kann und tatsächlich nach sich zog. Diese Entwicklung führte schließlich dazu, daß Gott als "unnötige Hypothese" (Laplace) für das Verständnis der Natur erachtet wurde. So kam es, verstärkt durch das Evolutionsdogma, zum "Angriff des Materialismus" gegen den biblischen Schöpfungsglauben.

Im zweiten Teil legt der Autor die heutige Weltansicht aus naturwissenschaftlicher Perspektive in Grundzügen dar, sowohl hinsichtlich der Vorstellungen von der Vergangenheit, als auch bezüglich zukünftiger Entwicklungen. Die gängige Urknalltheorie und wesentliche Inhalte der biologischen Evolutionstheorie werden dabei

kaum hinterfragt. Lediglich im Bereich der Kosmologie geht der Autor auf einen Ansatz ein, der dem herrschenden Paradigma der Urknalltheorie entgegensteht, nämlich auf die *steady state*-Theorie, die keinen Anfang des Universums annimmt. Nach dieser Theorie entfallen die von vielen als wichtig erachteten Anknüpfungspunkte für die Theologie, nämlich ein Anfang und ein Ende unseres Kosmos.

Um die "Wiedergewinnung eines christlichen Schöpfungsglaubens" bemüht sich der Autor im dritten Teil seines Buches. Er läßt die Ansichten einiger Naturwissenschaftler und Theologen Revue passieren, die in einen interdisziplinären Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie (mehr oder weniger) eingetreten sind. Den Abschluß bildet eine kurze Entfaltung des christlichen Schöpfungsglaubens. Angesprochen werden der Stellenwert des Schöpfungsglaubens nach dem biblischen Zeugnis, die *creatio ex nihilo*, der Mensch als Geschöpf und Mitschöpfer, die Bewahrung der Schöpfung, die außerordentliche Vorsehung (Wunder, Gebet) und die Vollendung der Schöpfung.

Das Buch ist hilfreich, um sich einen kurzen Überblick über einige Fragestellungen und Positionen des theologisch-interdisziplinären Gesprächs zu verschaffen. Es strebt nicht an, einzelne Themen bis ins Detail zu diskutieren, sondern reißt einige Aspekte teils kürzer, teils ausführlicher an. Folgende Beobachtungen und Eindrücke seien besonders hervorgehoben:

1. Der Autor ist mit Wertungen der geschilderten Positionen in der Regel sehr zurückhaltend. Lediglich an die Adresse des "Kreationismus" richtet er deutlich ablehnende Bemerkungen. Im Abschlußteil, in dem der christliche Schöpfungsglaube entfaltet wird, wären konkretere Bezüge zu den zuvor beschriebenen Positionen angebracht gewesen.

2. Damit ist bereits eine weitere Beobachtung angedeutet: Entgegen dem Hauptanliegen des Buches entsteht oft der Eindruck eines unverbundenen Nebeneinanders theologischer Aussagen und naturwissenschaftlicher Erkenntnisse. Dieser Zusammenhang wird vornehmlich auf dem Gebiet der Ethik thematisiert: Darf der Wissenschaftler alles, was er kann? Die Verzahnung von Naturwissenschaft und Theologie wird auch in der Frage nach dem Woher des Universums diskutiert. Dieses unverbundene Nebeneinander wird jedoch deutlich in der beinahe gänzlich fehlenden theologischen Auseinandersetzung mit der Evolutionslehre. Die Inhalte der Evolutionslehre erscheinen als weitgehend theologisch belanglos, als ob es nur darum gehe, wie Gott geschaffen habe. Die Evolutionsfrage ist jedoch aus einem ganz anderen Grund für den biblisch gegründeten Glauben brennend: es geht um heilsgeschichtliche Zusammenhänge, um das Verständnis der Sündhaftigkeit des Menschen, um die Bewertung des Todes, um das Verständnis der rettenden Tat Jesu bis hin zu eschatologischen Fragen u.v.a. So wird beispielsweise auf S. 73 unkommentiert die evolutionstheoretische Vorstellung richtig wiedergegeben, daß es keinen Einschnitt zwischen dem Tiersein und Menschsein gibt ("wir ... können nicht mehr präzise von verschiedenen 'Arten' sprechen"). Dies hat weitreichende Konsequenzen für das Verständnis zahlreicher zentraler biblischer Aussagen über den Menschen; seine Sündhaftigkeit und den Weg der Erlösung, so daß die Frage "Evolution oder Schöp-

fung?" mitnichten ein "Scheinproblem" ist (wie M. Eigen zitiert wird), sondern m.E. als ein Kürzel für tiefreichende Inkonsistenzen zwischen dem biblischen Heils- und Geschichtsverständnis und der postulierten Evolutionsgeschichte zu betrachten ist. Diese Zusammenhänge rücken nicht ins Blickfeld; es verwundert denn auch nicht, daß das von der biblischen Heilsgeschichte her begründete Anliegen des sogenannten Kreationismus nur sehr verkürzt wiedergegeben wird (S. 161). Es geht dort nicht darum, den Schöpfungsbericht naturwissenschaftlich auszulegen, auch nicht primär darum, eine Sinnhaftigkeit der Welt zurückzugewinnen (wie der Autor meint), sondern zu allererst darum, der Infragestellung der biblischen Heilslehre durch die Evolutionsanschauung mit naturwissenschaftlicher und theologischer Kritik entgegenzutreten. In diesem Zusammenhang muß auch bemängelt werden, daß die Ausführungen über die Aktivitäten evolutionskritisch eingestellter Christen im deutschsprachigen Raum eindeutig veraltet sind. So erfährt der Leser beispielsweise nur etwas über die Anfangszeit der mittlerweile bald zwanzig Jahre alten Geschichte der Studiengemeinschaft Wort und Wissen.

3. Die Evolutionstheorie wird auch in naturwissenschaftlicher Hinsicht weitgehend unkritisch rezipiert. Wenn auch die überwältigende Mehrheit der Wissenschaftler das vermeintliche "Faktum" der Evolution nicht hinterfragt, äußern doch zahlreiche Evolutionstheoretiker selbst Kritik an vielen Details (abgesehen von grundsätzlicher Kritik). So entsteht ein unzutreffendes, wenn nicht irreführendes Bild, wenn beispielsweise zu den Forschungen zur Entstehung des Lebens gesagt wird: "Hier hatte man im Prinzip einen natürlichen Übergang von der anorganischen Materie zu etwas Lebendigem aufgezeigt" (S. 77). Diese Aussage entspricht nicht dem aktuellen Kenntnisstand und wird von den allermeisten auf diesem Gebiet aktiven Wissenschaftlern nicht einmal andeutungsweise geteilt. Die unkritische Grundhaltung zur Evolutionslehre wird etwa auch daran deutlich, daß der Autor die Tatsache, daß es zwischen "Leben" und "Nichtleben" eine Grauzone gibt (nämlich in Form von Viren), als möglichen Beleg für das Hervorgehen von Leben aus nichtlebender Materie interpretiert (S. 76). Diese Interpretation ist aus naturwissenschaftlicher Sicht als willkürlich anzusehen.

Aufgrund dieser Kritikpunkte bleiben aus der Sicht des Rezensenten wesentliche Fragen des Zusammenhangs von Glauben und Wissen in dem vorliegenden Buch des Autors ohne richtungsweisende Klärungen.

Reinhard Junker

Martin Seils. *Glaube*. Handbuch Systematischer Theologie. Band 13. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996. 547 S., DM 178.-

Die Aufgabe, die sich dem Vf. stellte, war darum nicht einfach, weil wir mit dem Wort Glauben ganz Verschiedenes ansprechen. Geläufig ist die Unterscheidung von *fides qua* (der Glaube, mit dem geglaubt wird) und *fides quae* (der Inhalt

bzw. Gegenstand des Glaubens). Der Glaube, den der Vf. untersucht, gehört auf die Seite der *fides qua*. Seils beschreibt ihn in einer vorläufigen Weise als "das Geschehen, in dem der dreieinige Gott sich einem Menschen unter geschichtlicher Vermittlung in unmittelbarer Einwirkung lebentragend und lebenverändernd mitteilt, und dieser Mensch sich davon mit seinem ganzen Menschsein in festem, überzeugtem Vertrauen ergreifen läßt" (S.16). Der Glaube ist damit theozentrisch als Wirkung Gottes am und im Menschen definiert. Die Frage, ob sich diese Grundausrichtung durchhalten läßt, hängt nicht nur von Seils ab, sondern auch von den behandelten Autoren. Das heutige Denken ist anthropozentrisch, und Seils sagt sehr richtig: Der moderne Mensch „beginnt im allgemeinen, die Erkenntnisgewißheit der objektiven Wirklichkeit von der subjektiven Selbstgewißheit her bestimmt zu sehen. Sehr bald wird auch im Glaubensverstehen das subjektiv persönliche Glauben zunehmend als dasjenige angesehen, von dem her das im Glauben Geglaubte als gewiß und als glaubbar eingesehen werden muß“ (S.400). Damit ist ein Spannungsfeld umrissen, das wir im Auge behalten wollen. Nicht behandeln will Seils *das* Glauben, das anthropologisch, biographisch oder auch psychologisch zu beschreiben wäre.

Geben wir uns kurz Rechenschaft über die Stofffülle, die in der Studie verarbeitet und durchwegs in lesbarer, teilweise in glänzender Form dargeboten wird. Gemäß der Vorgabe für alle Bände des Handbuches werden zuerst die Reformatoren Luther, Melanchthon und Calvin behandelt. Anhand ausgewählter Beispiele erhält der Leser Einblick in die Entwicklung zwischen dem 16. und dem 20. Jahrhundert. Namen wie Schleiermacher, Ritschl, Wilhelm Herrmann, Feuerbach, Freud, Kierkegaard, Buber, Jaspers mögen hinweisen auf die Fülle von Stoff, die hier verarbeitet ist. Zu den glänzenden Stücken des Buches gehört die Darstellung des katholischen Glaubensverständnisses seit dem ersten Vatikanum. Die neuere lutherische Theologie ist vertreten durch Werner Elert und Paul Althaus. Je etwa fünfzig Seiten sind Karl Barth und Paul Tillich gewidmet. Auch Emil Brunner und Wolfhart Pannenberg fehlen nicht. Gerhard Ebeling wird unter dem Motto 'Gegründeter Glaube' sehr gut behandelt. Hier wie auch in den Untersuchungen zu Luther und in den persönlichen Schlußbemerkungen zeigt es sich, daß Seils von Ebeling manches aufgenommen hat. Dieser Überblick läßt etwas erahnen von der immensen Arbeit, die hinter diesem Band steht. Dabei wird auch die jeweilige Sekundärliteratur herangezogen. Die persönliche Sicht des Vf. kommt zum Ausdruck in den jeweiligen Zusammenfassungen und im kurz gefaßten Schlußkapitel: "Dialog zur Sache".

Es ist im Rahmen unserer Besprechung nicht möglich, alles zu würdigen, was in dem Werk zur Sprache kommt. Wir wählen darum einige Kapitel aus. Zunächst *Luther*. Seils hält fest, daß Luthers Glaubensverständnis „sich nach seiner reformatorischen Entdeckung zwar intensiviert und nach verschiedenen Seiten hin entfaltet ... aber im wesentlichen nicht gewandelt hat“ (S.27). Wir nennen als Stichworte, unter denen Luther behandelt wird: Rechtfertigender, zugesagter, angefochtener, mit Christus vereinender, aus Gnade geschenkter, Gott vertrauen-

der Glaube. Ferner: Das Ergreifen, der Zuspruch, die Gewißheit. Es wird deutlich, daß der Glaube in all seinen Bewegungen Glaube an Christus ist. Öfter ist vom fröhlichen Wechsel zwischen Christus und uns die Rede, da er unsere Schuld übernimmt und uns seine Gerechtigkeit schenkt (S.39ff.53), ebenso von Christus als der Henne, die ihre Flügel schützend über ihre Kücken breitet (S.45ff.54). Deutlich wird auch, daß Glaube und Gott zusammengehören. Der berühmte berüchtigte Satz, der Glaube sei Schöpfer der Gottheit, wird sorgfältig in seinem Kontext in der Galaterbriefvorlesung von 1531/35 untersucht. Dabei zeigt es sich, daß keineswegs ein Erschaffen der Gottheit, sondern ein Rühmen Gottes gemeint ist (S.48ff.). Ebelings Einfluß wird dann allerdings im Nachsatz spürbar, wo Seils fragt, ob es denn so abwegig wäre, dem Glauben kreative Potenzen zuzusprechen, welche „im Rühmen Gottes auch das *Sagen und Erkennen des Seins Gottes* (vom Vf. kursiv) hervortreten lassen“ (S.49). Mit solchen Aussagen befindet sich Seils an einer Grenze, wo ein Abdriften in idealistische Denkweisen, die Luther fernlagen, in den Blick kommt: Am Endpunkt solchen Abdriftens wäre dann Gott selber nur noch ein Sprachphänomen.

Wir kommen damit auf ein Problem zu sprechen, welches die ganze Lutherinterpretation von Seils durchzieht. Luthers Theologie war zweifellos theozentrisch und das so sehr, daß Gott und Glaube an manchen Stellen fast synonym gebraucht werden. Was der Glaube tut, das tut eigentlich Gott im und durch den Glaubenden. Der Glaube ist das Gotteswerk, das Luther gegen die Menschenwerke stellt. So kann Luther sagen, Paulus spreche von einem Glauben, der Christus in uns wirksam macht gegen Tod, Sünde und Gesetz (S.22). Der Glaube erscheint da wie eine selbständige und selbsttätige Macht, was im heutigen Zeitalter des Subjektivismus, da der Mensch vielfach als der allein Handelnde auf der Lebensbühne erscheint, höchst mißverständlich ist. Es scheint, daß Seils darauf nicht genügend aufmerksam war. Luther hat zwar eine entscheidende Wende zu Menschen, zum glaubenden Individuum hin vollzogen. Aber der eigentlich Handelnde im Glaubensgeschehen ist und bleibt für ihn der dreieinige Gott. Ein Blick auf Luthers Sakramentsverständnis hätte hier helfen können. Leider fehlt er.

Gehen wir weiter zu Melancthon und Calvin. Ihr Glaubensverständnis wird dadurch erleichtert, daß beide den Glaubensbegriff gedanklich bearbeitet und sogar definiert haben. Auch für *Melancthon* ist der Glaube ergreifender Glaube (S.93). Im Vertrauen auf die um Christi willen verheißene Barmherzigkeit greifen Erkennen, Zustimmung und Wollen, also das Herz und alle Seelenvermögen ineinander. Die mit dem Glauben unmittelbar gegebene ethische Verantwortung wird stärker betont als bei Luther (S.101ff.). Wichtig ist ferner das Gesetz als bleibender Rahmen des Evangeliums (S.108) und die Buße als notwendige Bedingung von Rechtfertigung und Glauben (S.138). Im Kapitel über *Calvin* wird zuerst die Glaubensdefinition aus der *Institutio* von 1559 im zweiten Kapitel des dritten Buches wiedergegeben. Da wird der Glaube als feste und gewisse Erkenntnis des göttlichen Wohlwollens in Christus beschrieben (S.149). Er ist das vornehmste

Werk des Heiligen Geistes (S.154). Im Glauben wird der Einzelne seiner Erwählung durch Gott inne (S.180), wobei im Erkennen des Glaubens das Überzeugtsein dem Begreifen immer voraus ist (S.181.160). Wichtig sind die Perseveranz und die Heiligung (S.166ff.170). Die Meinung Osianders, daß schon die Rechtfertigung selber eine Umwandlung des Menschen bewirke, lehnt Calvin ab (S.173). Im Gegensatz zu Wilhelm Niesel ist Seils wie andere Calvininterpreten der Meinung, es finde sich bei Calvin tatsächlich ein *Syllogismus practicus* (S.167f.). Auch Luther betont, daß zum Glauben Gewißheit gehört. Das Evangelium selber wolle uns über den Willen Gottes gewiß machen. Der Glaube könne zwar unsicher (*infirmus*) sein, aber nicht ungewiß und zweifelhaft (S.85.356).

Schließlich noch einige Beobachtungen zur *Barthinterpretation*. Der erste Teil gibt eine gute Übersicht über die Entwicklung von Barths Glaubensverständnis bis hin zur im Anselmbuch vollzogenen Wende zur Objektivität. Der zweite Teil ist ein knapp gefaßter Gang durch die KD. Das Theo-, bzw. Christozentrische in Barths Glaubensverständnis tritt deutlich hervor, ebenso die Grund- und Endaussage, daß der Glaube Anerkennen, Erkennen, Bekennen und nicht zuletzt Gehorsam sei und zu sein habe (S.186.197.203.212.233ff.). An Calvin erinnert die Stelle, die vom Glauben als Wirkung des Heiligen Geistes spricht (S.195). Seils sieht auch, daß für Barth der Gemeindebezug des Glaubens wichtig ist (S.211), eine Seite, die leider im ganzen von Seils Werk zu kurz kommt. Die Darstellung Barths ist ausgewogen, wobei die intellektuell kognitive Seite von Barths Glaubensbegriff m.E. zu sehr betont wird.

Zum Schluß noch ein Blick auf die abschließenden Bemerkungen von *Seils*. Wichtig ist ihm die personale Beziehungsstruktur des Glaubens, dann die Sprache als Mitteilung und Zuspruch und vor allem der trinitarische Heilsgrund. Hier wird das *extra nos*, das sonst zu kurz kommt, erwähnt (S.525). Und hier wird der Glaube voll als personales Begegnungsgeschehen gesehen. M.E. hätte man das im ganzen Werk stärker betonen können. Es wäre eine Hilfe gewesen gegen gewisse Engführungen der *fides qua* und damit eine Hilfe gegen das subjektivistische Mißverständnis des Glaubens. Dieser Einwand tut der Hochachtung vor dieser mehr als erstaunlichen Arbeit keinen Abbruch. Unser Respekt gilt gleichermaßen der Fülle des Dargelegten wie der Sorgfalt im einzelnen. Es handelt sich um ein Standardwerk, das seinen hohen Preis mehr als wert ist.

Johannes Heinrich Schmid

Max Turner. *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*. Carlisle: Paternoster, 1996. 374 S.

Das Werk möchte einen Beitrag zu der Diskussion um das Für und Wider der Geistesgaben liefern und bietet eine große Fülle von Details zu der im Titel angezeigten Thematik. Es ist grob in zwei Teile gegliedert. Im ersten Teil untersucht

der Vf. die zahlreichen Einzelaussagen zum Heiligen Geist bei Lukas, Paulus und Johannes jeweils im Horizont des individuellen literarischen Werkes. Im zweiten bahnt er sich einen Weg zu einer systematischen Diskussion der Geistesgaben und versucht die Phänomene von einst und jetzt zueinander in Beziehung zu bringen. Die Arbeit berücksichtigt ein breites und internationales Spektrum von Literatur, mit der stets das detaillierte Gespräch gesucht wird.

Die einzelnen biblischen Aussagen werden gut und ausgewogen nach verschiedenen Seiten hin erörtert. Es entsteht so ein differenziertes, aber keineswegs widersprüchliches Bild vom Heiligen Geist und seinem Wirken. Als eine Art Leitmotiv im biblischen Verständnis macht Turner aus, daß der Heilige Geist als „Spirit of Prophecy“, als Geist der Prophetie erscheint. Seine Aufgabe, Weisheit, Einsicht und Erkenntnis zu vermitteln, wird denn auch bei den verschiedenen biblischen Autoren aufgewiesen und auf den alttestamentlich-jüdischen Hintergrund zurückgeführt. Dies ist eine wichtige Erkenntnis, die dem modernen, auf die Romantik zurückgehenden Geistverständnis entgegensteht, unter Geist eher das Organische, Dynamische und gar Ekstatische zu verstehen.

Nicht weniger positiv hervorzuheben ist, daß die inhaltliche Erarbeitung der pneumatologischen Aussagen zu sehr befriedigenden Ergebnissen führt. Der Vf. stellt vor allem im Blick auf die johanneischen Aussagen die christozentrische Wirksamkeit des Heiligen Geistes heraus; er zeigt ferner, daß Lukas den Heiligen Geist als Medium der Anwesenheit Gottes sieht, wodurch Gott Heil vermittelt, und er verdeutlicht, wie der Heilige Geist bei Paulus als „Geist der Prophetie“ die rettende Erkenntnis wirkt.

Im zweiten Teil des Buches fragt Turner zunächst nach den Möglichkeiten einer Zusammenschau der biblischen Aussagen, also einer systematisch-theologisch konzipierten Lehre vom Heiligen Geist und seinen Gaben. Hier werden sowohl grundsätzliche Fragen nach der Möglichkeit einer systematischen Sicht der Bibel diskutiert als auch theologiegeschichtliche Aspekte zur systematischen Arbeit berücksichtigt. Der Vf. folgt der Ansicht von B.S. Childs, daß die beiden Testamente aus sachlichen Gründen (im Gegensatz zu heilsgeschichtlichen oder anderen theologischen Gründen) eine einheitliche Linie vertreten.

Eine wichtige Schlußfolgerung im Blick auf das Wirken des Heiligen Geistes ist, daß der Heilige Geist für die gesamte Heilserfahrung des Christen verantwortlich sei. Diese Erfahrung sei in ihrem Wesen charismatisch. Eindeutig wird der Empfang des Heiligen Geistes als Wesenselement der Heilswende - Turner spricht häufig von „conversion- initiation“ - gesehen. In diesem Zusammenhang stellt der Vf. in der Diskussion verschiedener Schriftaussagen heraus, daß nach dem neutestamentlichen Befund eine spezifische zweite Erfahrung, wie sie in klassischen Pfingstgemeinden gelehrt wird, nicht anzunehmen ist.

Besonderes Gewicht wird dann auf die Diskussion der Geistesgaben Prophetie, Zungenrede und Heilung gelegt. Dazu gesellt sich die Behandlung der Frage, ob und in welchem Ausmaß die Geistesgaben aufgehört haben oder nicht. Eine ausführliche und zum guten Teil kontroverse Diskussion wird mit den „cessationists“

geführt, also mit den Vertretern jener Sicht, daß die Wunder und Geistesgaben mit der apostolischen Zeit aufgehört hätten, besonders mit B.B. Warfield. Sie führt zu der Feststellung, daß diese Gaben der Gemeinde aller Zeiten zukommen. Im Blick auf die Zungenrede wird behauptet, die private Erbauung sei das Element, das die heutige Zungenrede mit der urchristlichen verbinde, obwohl der urchristlichen noch andere Funktionen zugestanden werden. Im Grunde bleibt die These aber unklar, zumal Turner selbst dann, wenn die von Paulus beschriebene Zungenrede etwas anderes wäre als die heutige, festhalten kann, daß die heutige Zungenrede trotzdem eine Gabe des Geistes sein könnte. Es müßte dann das moderne Phänomen Zungenrede nach anderen Kriterien beurteilt werden - und hier nennt der Vf. neben dem doxologischen und christozentrischen Charakter auch psychologische Elemente: wenn sie „die Persönlichkeit integrierend, verbindend und angstmindernd“ (personality-integrating, cohesive, anxiety minimizing) wirke, könne sie positiv bewertet werden. Ob dies aber dem biblischen Verständnis von Auferbauung entspricht, darf mindestens gefragt werden.

Es ergeben sich aber weitere Ansatzpunkte für Rückfragen. Turner differenziert nicht zwischen dem spezifisch revelatorischen und dem damit zusammenhängenden theopneustischen Wirken des Heiligen Geistes einerseits und seinem Wirken in der Gemeinde andererseits. Diese Differenzierung ist aber notwendig, weil sonst die spezielle Offenbarung mit ihren spezifischen Manifestationen des Heiligen Geistes in ihrer Eigenheit nicht erkannt wird. Die Nichtbeachtung dieser grundlegenden Differenzierung hat zur Folge, daß die Frage, ob eine in der Schrift berichtete Manifestation des Heiligen Geistes wirklich nur dem revelatorisch-theopneustischen Wirken zuzuordnen ist, überhaupt nicht gestellt wird.

Die Bewertung des „cessationism“ leidet sehr stark unter diesem Manko. Interessanterweise werden hier die biblischen Aussagen über die Rolle der Zeichen und Wunder nicht berücksichtigt, sondern nur Positionen diskutiert, so daß schlußendlich nur ein subjektives Kopfschütteln über dem Rationalismus, dem starrköpfigen Evidentialismus und blankem Biblizismus der „cessationists“ übrigbleibt. Dementgegen wird die These vertreten und entfaltet, daß das Neue Testament selbst die Fortdauer der Gaben der Heilung, der Prophetie und der Zungenrede vorsehe. Die „cessationists“ (vor allem Warfield) hätten die Geschichte mit einer polemischen Spitze neu geschrieben. Es mag wohl zugestanden werden, daß Warfield seinerseits einer Interesseleitung unterlag, aber er wollte auf die von der Bibel klar eingeschlossene Möglichkeit aufmerksam machen, daß es auch falsche Zeichen und Wunder gibt. Und gerade diese *Möglichkeit* zieht der Vf. im Blick auf die neuere Pfingstbewegung nicht in Betracht. Umgekehrt wird behauptet und der Nachweis zu erbringen versucht, daß Zungenrede, Prophetie und Heilungen auch während der Kirchengeschichte vorgekommen seien.

Die Option, daß Zungenrede als Gerichtszeichen für Israel ein heilsgeschichtliches Zeichen sein könnte, wird ebenfalls nicht ernstlich erwogen. Auch die Sicht, daß sie ein apostolisches Zeichen sei und die apostolische Gemeinde als das Volk Gottes des neuen Bundes ausweise, wird zwar wahrgenommen, aber nicht als

Möglichkeit erwogen. Damit wird ein wichtiger Aspekt des „cessationism“ nicht wirklich diskutiert.

Im Blick auf die Prophetie und die Heilung wird angenommen, daß die heutigen Erscheinungen in theologischer und funktioneller Kontinuität zu den urchristlichen Geistesgaben stehen. So soll der Mensch durchaus damit rechnen, daß Gott ihm über die Heilige Schrift hinaus zu bestimmten Dingen Mitteilung macht und ihm nicht nur in intellektueller Weise Heil zuwendet, sondern auch in der körperlichen Dimension, mithin also ganzheitlich.

Auch der Begriff 'charismatisch' wird nicht näher bestimmt. Gebraucht wird er in dem Sinne, daß der Heilige Geist unmittelbar an der Gemeinde wirkt. Es wird unbesehen vorausgesetzt, daß dieser in direkte Kommunikation mit dem Christen trete. Das ist zwar im Rahmen des revelatorischen und theopneustischen Wirkens der Fall, aber in welchem Maße dies bei jedem Christen der Fall ist, muß davon unterschieden werden. Auch die anthropologischen und hamartologischen Implikationen dieses Postulats werden nicht in Betracht gezogen. - Die Schrift lehrt nicht - auch nicht in Röm 8,16 -, daß der Heilige Geist in eine direkte verbale Kommunikation mit dem Christen trete, sondern er bedient sich des von ihm ausgesprochenen biblischen Wortes, um Erkenntnis Christi, geistliche Weisheit und Glauben zu vermitteln. Das entspricht dem, was der Vf. im ersten Teil seiner Untersuchung herausgestellt hat. Daß der Geist in diesem Rahmen auch Gaben austeilte, ist keine Rechtfertigung für die direkte religiöse Beschäftigung mit dem Heiligen Geist, wie sie in charismatischen Kreisen praktiziert wird.

Die Gesamtlinie, die Turner aufweist, geht also in Richtung einer Vermittlung zwischen der charismatischen Seite und der traditionell nichtcharismatischen Seite. Jene mögen die Charismen überbetonen, diese sie an den Rand drängen. Jene weisen darauf hin, daß die Heilserfahrung den ganzen Menschen erfasse, diese daß die Predigt des Wortes das Werk Christi zu erklären hat. Die Weisheit beider Seiten möchte der Vf. zusammennehmen.

Bernhard Kaiser

Armin Wenz. *Das Wort Gottes - Gericht und Rettung: Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche*. FSÖTh Bd. 75. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 343 S., DM 98,-

Die Erlanger Dissertation (1994) von Armin Wenz (Pfarrer der SELK in Görlitz) befragt in einem ersten Teil die lutherischen Bekenntnisschriften (en bloc) auf ihren Umgang mit der *Autorität der Heiligen Schrift*. Wichtig sei hierbei, daß man sich der Schrift als der lebendigen Stimme Gottes unterstellt; die Autorität oder Herrschaft der Schrift sei mit derjenigen Jesu Christi identisch (u.a. S. 36, 99f. 122. 211. 222f. 284, ohne Verweis, aber gleiche These bei Karl Barth, KD I/2, 776-778); das Problem des garstigen Grabens stellte sich Luther demnach

nicht. Weil dem aber so sei, stelle uns das Hören und Lesen der Schrift vor das Gericht Gottes. Ein wahrer Graben trenne Gott und Mensch, nicht Vergangenheit und Gegenwart (44). Damit ist die dogmatische Generallinie des Buches abgeschritten (vgl. 11. 36. 62. 83f. 103. 115ff. 280ff. 321ff.). Sie wird anhand von Dokumenten aus dem 20. Jahrhundert exemplifiziert und es werden die Konsequenzen aus den jeweiligen Entscheidungen, die sich angesichts des lebendigen Wortes Gottes stellen *müssen*, gezogen:

- I. Die Auflösung der Schriftautorität bei den "Deutschen Christen".
- II. Das Festhalten an der Schriftautorität im "Betheler Bekenntnis" und in den Beschlüssen der 12. Bekenntnissynode der Altpreußischen Union 1943.
- III. Die Dogmatisierung der Krise des Schriftprinzips (u.a. 205. 254) in der neueren Theologie bei ausgewählten lutherischen Dogmatikern: W. Trillhaas, H. Graß, G. Ebeling, W. Joest, F. Mildenerger und W. Pannenberg.
- IV. Die Alternative im ungelösten Zusammenhang von Faktum, Wort, Schrift und gegenwärtiger Verkündigung, geschöpft aus den lutherischen Theologen O. Bayer, P. Brunner, H. Diem, E. Schlink, R. Slenczka, J. Wirsching (unter ihnen wird nicht differenziert; zur Auswahl S. 125). Mit Verweis auf Studien u.a. von (v.a.) Bernhard Rothen wird auf eigene Behandlung von Luther und Barth verzichtet (12f.); Exegeten werden nicht verhandelt.

Angestrebt wird nicht eine weitere Theologiegeschichte, sondern eine *innerlutherische dogmatische Klärung*: Wie wird in Bekenntnis und Lehre der Kirche der durch die Schrift selbst inaugurierte Autoritätenkonflikt bestimmt (12f.)? In welchem Verhältnis stehen die hier gefällten Entscheidungen zur Reformation? Das *Ergebnis* ist eindeutig: Bei den unter c) genannten Theologen liegt eine "Applikationshermeneutik" vor, die Gewißheit und Klarheit statt von der – hier als insuffizient (vgl. 123) angesehenen – Heiligen Schrift von Autoritäten und Stimmen der Gegenwart her erwartet. Hierin konvergieren sie, bei freilich anderer politischer Haltung, mit den "Deutschen Christen" (293. 299. 321) und stehen in maximalem Gegensatz zur Reformation: "Kurz: das Ergebnis ist genau das zur werkgerechten Selbstverwirklichung des unter der Offenbarung zu sich selbst gekommenen homo religiosus tendierende Einheits- und Systemdenken, gegen das sich die Reformation an allen Fronten so vehement zur Wehr setzte. ... Theologiegeschichtlich liegt hier eine Konvergenz von schriftkritischer Aufklärungstheologie und radikal-pietistischer Erfahrungstheologie vor, insofern die Verifikation rechter Theologie und rechten Glaubens vom Schriftbuchstaben einerseits und vom sakramentalen Realismus und schriftgebundenen Predigtamt andererseits gelöst wird und in die Entscheidung,

Frömmigkeit und Glaubenserfahrung des christlichen, individuellen oder kollektiven Subjekts verlagert wird" (298)!

Zur Kritik:

1. Hermann Sasse bezeichnete es als "eine der größten Tragödien der Kirchengeschichte, daß die frühen Kirchenväter, sogar noch Augustin, die Lehre über die Heilige Schrift nicht aus der Schrift selbst entnahmen, sondern statt dessen dieses Problem mit dem vorgefaßten Begriff eines göttlichen Buches lösen wollten" (B. Rothen, *Die Klarheit der Schrift*, I, 22). Im Gegensatz zum eigenen Schriftprinzip schöpft Wenz – wenigstens in diesem Buch – die Skriptologie ausschließlich aus den Schriften der oben unter d) genannten Theologen. Damit kommt Wenz ungewollt (vgl. S. 13!) in die Nähe einer Methode, die dogmatische Entscheidungen auf der Grundlage theologiegeschichtlicher Entwicklungen statt auf Schriftgrundlage fällt. Erst S. 326 liest man, nach dem Eingehen auf Luthers Einsichten zur vom Wort Gottes ausgehenden Anfechtung nach Gen 3 und Mt 4: "Das biblische Wort selbst eröffnet vielfältige Einsichten zum Umgang mit der Anfechtung des Wortes und damit zum rechten hermeneutischen Umgang mit dem Schriftwort." Auf den dann folgenden letzten drei Seiten bleibt es bei Zitaten von Luther, die alle sehr interessant und völlig richtig sind; nach Wenz würde aber unsere Unmittelbarkeit zur Schrift nicht durch (lutherische) Tradition, sondern – zirkulär – durch die Schrift selbst vermittelt.

Das "Bleiben vor dem Text" (258-265), das sich aus dem lutherischen Verständnis der Suffizienz der Heiligen Schrift als "hermeneutische Konsequenz" ergibt, und das den Verzicht auf eine von der Selbstdurchsetzung der Schrift abstrahierende Schriftbeglaubigung von außen etwa in Gestalt einer Schriftlehre bzw. der Verteidigung der Irrtumslosigkeit im Sinne einer absoluten Fehlerlosigkeit sowie den Verzicht auf ein ungeduldiges (jedes?) Hintergehen des Textes impliziert (259), hätte am biblischen Beispiel konkretisiert werden müssen. Selbst in diesem Teil dominieren die negativen Aussagen. So aber wird von exegetischer Seite nichts anders als grimmige Ablehnung des Buches zu erwarten sein (vgl. Volker Stolle, in: *Lutherische Theologie und Kirche* 20, Juni 1996, 146f.).

2. Wiederholungen (bes. im Teil über die BSLK) hätten vermieden und die einzelnen Teile noch stärker aufeinander bezogen werden können. So wäre z.B. unter "Analyse und Kritik des homo hermeneuticus" (248-258) eine explizite Auseinandersetzung mit den unter c) genannten Theologen zu erwarten (vgl. 248); unter "Theologie als biblische Konfliktwissenschaft" (265-283) finden sich Anspielungen auf diese Theologen, ohne daß sie genannt würden (Pannenberg: 269, 279, Ebeling: 269).

3. Was versteht Wenz unter "der" "*historisch-kritischen Methode*", wie beurteilt er sie? Er wendet sich einerseits gegen "die pauschale Kritik an der auch bei ihren Kritikern singularisch hypostasierten '*historisch-kritischen Methode*'" (292, die einzige Stelle, wo Gerhard Maier – kritisch – erwähnt wird, und zwar

nur "Das Ende der historisch-kritischen Methode", 1974) und kann von der bleibenden historisch-kritischen Einsicht sprechen, daß am Ursprung der neutestamentlichen Schriftwerdung mündliche Überlieferungen stehen (221). Seine Abgrenzung gegen den Fundamentalismus bleibt unscharf; Vertreter werden nicht genannt (vgl. 299. 308). Andererseits referiert er das Verständnis von Vertretern der historisch-kritischen Theologie, die in ihrer Methode "als Produkt der Neuzeit zugleich das äußerst wirksame Medium des in der Theologie zur Herrschaft gekommenen neuzeitlichen Bewußtseins" (134) sehen, ein Bewußtsein, dessen Axiomatisierung Wenz ablehnt. Den Prinzipien historischer Forschung komme "lediglich" (!) "der Rang heuristischer Prinzipien zu" (262f.), aber die Wahrnehmung der Schrift sei vom Zwang der historischen Analogie zu befreien (210).

4. Autorität Christi und der Schrift sind identisch. Sind beide auch im Wesen analog? Die christologische Zwei-Naturen-Lehre sollte nach Wenz nicht auf die Schrift übertragen werden (225 A.114 mit Slenczka gegen Sasse und Hamann) – dennoch trägt das "Wort Gottes" (im Doppelsinn: Christus und die Schrift) "Knechts- und Kreuzgestalt" (243) und kann die Schrift als Sakrament bezeichnet werden (222ff.).–

Wenz' Arbeit ist klar aufgebaut, seine These in sich stringent durchgeführt, die Materialerfassung in der genannten Beschränkung systematisch. Mit großer gedanklicher Schärfe und spitzen Formulierungen werden die Folgen der je verschiedenen Entscheidungen über die Suffizienz der Schrift gezogen. Die Suffizienz der Schrift betrifft sowohl Gotteserkenntnis und -zugang als auch gegenwärtige Vermittlung der geschichtlich einmaligen Heilsgeschichte und Heilstat Gottes (123. 284. 292); nur wer beides festhält, für den fallen Autorität und Herrschaft Christi und der Schrift in eins.

Stefan Felber

Arthur Ernest Wilder-Smith. *Der letzte Schritt der Logik: Anstöße zum Umdenken und Neudenken*. Hg. Walter Nitsche. Mit einem Vorwort von Klaus Rudolf Berger. Berneck: Christlicher Bücherring, 1996. 176 S., DM 21,80

Bei diesem Buch handelt es sich um eine Sammlung von Aufsätzen, die Professor Wilder-Smith im Laufe von Jahren in der Zeitschrift *factum* veröffentlichte und die hier mit einem Vorwort von Klaus Berger noch einmal einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht wurden. Der 1995 verstorbene Autor ist durch viele Bücher und Vorträge als kreationistischer Naturwissenschaftler bekannt. Davon zeugen auch diese Beiträge. Zum größten Teil wenden sie sich gegen eine sich atheistisch gebärdende Naturwissenschaft (Vgl. "Der Gotteserweis Feuerbachs") sowie gegen einen materialistischen Neo-Darwinismus. Doch handelt ein Beitrag auch vom Drogenproblem und ein anderer vom Terrorismus. Ein Drittel des

Buchs nimmt ein Disput zwischen dem Freiburger Genetiker Carsten Bresch und Wilder-Smith ein.

Für Wilder-Smith gibt es im wesentlichen zwei verschiedene Anschauungen bezüglich der Schöpfung: Hier ist einerseits "die Neo-Darwinsche Lehre, nach welcher Zufall gekoppelt mit natürlicher Auslese *aktiv* (d.h. teleonomisch) und alle Biologie nach natürlichen Prozessen spontan ohne teleonomische Prozesse aus einer primitiven, anorganischen Ursuppe nach rein stochastisch chemischen Gesetzmäßigkeiten hervorgegangen sein soll". Andererseits lehren die Kreationisten, "dass anorganische Materie durch *Hinzufügen von Programmen*, die in anorganischer Materie nicht inhärent sind, Leben und Biologie hervorbrachte" (29f.). Bei der neo-darwinischen Lehre entsteht alles durch den evolutiven Prozeß, während bei den Kreationisten noch von außen Programme hinzukommen.

Wilder stellt diese beiden Ansichten nicht nur einander gegenüber, sondern versucht auch, die neo-darwinische Lehre aus den Angeln zu heben. Er argumentiert damit, daß eine spontane Biogenese in präbiotischen thermodynamischen offenen Systemen wissenschaftlich undenkbar ist (34), daß missing links etwa zwischen Landsäugetieren und Wassersäugetieren nicht existieren und zwischen Menschen und Affen, niemals gefunden wurden (45) und daß "plötzliche Makromutationen" höchst unwahrscheinlich seien. Deshalb ist "der Mechanismus des Darwinismus (Evolution) falsch und unwissenschaftlich" (47). Man kann den Evolutionisten keine monopolistische Stellung einräumen und "die Kreationisten erstreben 'equal time', d.h. Evolution und Kreation sollen beide nebeneinander gelehrt werden in den Schulen!" (46).

In der Logik Wilder-Smiths ist dies eigentlich noch generös, denn "wenn *Zufall* für die Maschine des Lebens nicht verantwortlich ist, dann muß logischerweise *Design* dafür verantwortlich sein, eine andere Option gibt es nicht! Was natürlich einen Designer oder einen Schöpfer voraussetzt" (58). Nachdem die Evolutionstheorie wissenschaftlich und logisch falsch ist, muß es nach Wilder-Smith eine Schöpfung und damit einen Schöpfer geben. Man fragt sich, weshalb er noch der Evolutionstheorie 'equal time' zugesteht und sie nicht einfach als "Volksverdummung" verbieten lassen will? So schreibt er doch: "Die wissenschaftliche genetische Evidenz für die Notwendigkeit des Postulats einer intelligenten Quelle der Genetik ist jetzt absolut zwingend geworden, so daß der heute gängige Atheismus (keine Quelle der Bioinformation) in Politik und Naturwissenschaft nicht mehr tragbar ist" (67).

Evolutionisten sind dagegen vorsichtiger, wenn sie etwa im Vorspann zur Auseinandersetzung zwischen Bresch und Wilder-Smith schreiben: "Die Evolutionslehre ist kein Dogma, sondern nur die derzeitige beste Erklärung für eine große Zahl unabhängiger Beobachtungen" (72). Doch auch Wilder-Smith will Evolution "im Sinne einer aufwärtsstrebenden Organisation der Materie, um Leben zu tragen" nicht schlichtweg ablehnen (79). Entscheidend für ihn ist, daß von außerhalb der rohen Materie eine Informationsquelle ihre Programme in die Biogenese und Speziation einfließen läßt. Gott hat nicht nur am Anfang alles in die Materie

hineingelegt, so daß sie sich dann gleichsam automatisch von selbst zur gegenwärtigen Welt samt ihren Bewohnern entwickelt, sondern er ist mit seinem schöpferischen und erhalterischen Wirken ständig bei der Materie. In diesem Sinne kann man sicher Wilder-Smith zustimmen.

Gott ist kein deistischer Gott, der einmal die Welt erschaffen hat und sich seitdem auf einem Kissen im Himmel ausruht, wie es Martin Luther einmal sehr graphisch beschrieb. Er ist auch heute noch in gestaltender und begleitender Weise bei seiner Schöpfung. Hier ist Wilder-Smith auf dem rechten Pfad. Allerdings wird man nachdenklich, wenn Wilder-Smith schreibt: "Einen Schöpfer, der auf evolutionistische Art und Weise die Schöpfung baut, respektiere ich nicht" (92). Sollte man nicht Gott so respektieren, wie er ist und nicht so, wie man sich ihn am liebsten vorstellt? Aber Wilder-Smith hat ja, wie er meint, bewiesen, daß es einen Schöpfer gibt. Immanuel Kant war hier wesentlich realistischer, wenn er einerseits die Gottesbeweise als mehrdeutig ablehnte und andererseits dennoch daran festhielt, daß der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir die besten Hinweise auf die Existenz Gottes sind. Vielleicht hat das auch Wilder-Smith trotz allen Beweises gemerkt und will deshalb den Evolutionisten 'equal time' einräumen.

Es ist schön, in diesem Band noch einmal wichtige Aufsätze dieses profiliertesten europäischen Vertreters des Kreationismus nachlesen zu können, um von ihm in die nachdenkenswerte Position des Kreationismus auf verständliche Weise eingeführt zu werden.

Hans Schwarz

J. Rodman Williams. *Systematische Theologie aus charismatischer Sicht*. Band I. Studienausgabe. Wuppertal und Wittenberg: One Way Verlag, 1994. 305 S., DM 39,80

Der Presbyterianer J. Rodman Williams legt mit dem vorliegenden Buch den ersten Band einer Theologie der charismatischen Erneuerungsbewegungen vor. Das bereits auf amerikanisch erschienene Werk soll im Verlauf der kommenden Jahre in Deutschland in sechs Bänden erscheinen. Es beschäftigt sich mit dem gesamten Feld der Dogmatik unter der Perspektive der charismatischen Erneuerung.

J. Rodman Williams ist seit 1965 aktiv an der innerkirchlichen charismatischen Bewegung beteiligt. Damals lehrte er Systematische Theologie am Presbyterian Theological Seminary in Austin/Texas. Entscheidend für seine Hinwendung zu den Charismatikern war die Begegnung mit Dennis Bennett, durch den die innerkirchliche charismatische Bewegung Anfang der sechziger Jahre ausgelöst worden war. Williams hat daraufhin eine eigene theologische Schule in Anaheim/Kalifornien gegründet (Melodyland School of Theology), an der vor allem Studenten unterrichtet wurden, die aus der Jesus People Bewegung stammten. Bis

zu seinem Ruhestand war er Professor für Systematische Theologie an der Regent University in Virginia Beach/Virginia.

Wie er im Vorwort des vorliegenden Buches schreibt, geht er bei seiner Theologie aus von der lebendigen Erfahrung Gottes im Glauben. Entscheidend für diese Erfahrung ist für ihn die Begegnung mit der charismatischen Erneuerung gewesen. Von der charismatischen Erfahrung aus bemüht er sich um eine Verbindung mit den traditionellen dogmatischen Kategorien. Ein Schwerpunkt seiner Dogmatik liegt deshalb auf den besonderen Erfahrungen des Geistes.

Es fällt auf, wie maßvoll Williams charismatische *Propria* in das traditionelle theologische Denken einführt. Zwar stellt er die Führung des Geistes an den Beginn seiner Aussagen über die Methodik der Theologie (25ff). Danach folgen jedoch Schrift, Einsichten aus der Kirchengeschichte, Erfahrungen der Zeitgeschichte und die Glaubenserfahrung als unverzichtbare Bestandteile theologischer Methodik. Das gleiche läßt sich bei seiner Bewertung der heutigen Offenbarung durch den Geist erkennen. Er weist dieser unmittelbaren Offenbarung des Geistes - etwa in Form der Prophetie - eine der Schrift klar untergeordnete Funktion zu (57ff). Ebenso ist die Gewißheit der Realität Gottes zunächst durch die biblischen Aussagen, dann durch den Glauben und erst als drittes durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes zu erlangen (61ff).

Eine deutlichere Profilierung des Wesens des Geistes im Rahmen der Trinität hätte man sich auf S.140f. dringend gewünscht. Williams sieht den Geist lediglich als Kraftquelle und Lebensspender der Schöpfung (140f).

Zu begrüßen ist Williams' ausführliche Beschäftigung mit dem Leiden. Er sieht es als Möglichkeit bereits in der Schöpfung angelegt (173ff) und betont, daß Leiden Bestandteil des Glaubenslebens bleibt (182ff). Damit bricht Williams mit immer wieder anzutreffenden charismatischen Überzeugungen, daß Leiden ausschließlich Folge des Unglaubens ist.

Hervorheben möchte ich die beiden letzten Kapitel des vorliegenden Buches: 7. Wunder; 8. Engel. Williams legt in sehr umsichtiger und moderater Weise dar, daß die reformatorische Überzeugung, daß die Wunder mit der neutestamentlichen Zeit zu Ende gegangen sind, weder dem altkirchlichen Befund, noch der Überzeugung der neutestamentlichen Schriften entspricht (215ff). M.E. sind Williams' Argumente stichhaltig. Man kann schlecht für die Realität der Wunderberichte im Neuen Testament eintreten und gleichzeitig die Möglichkeit heutiger Wunder ablehnen. Hier weist Williams zu Recht auf eine gewisse Inkonsistenz in vielen evangelikal geprägten Kreisen hin. Auch das Engelkapitel enthält manche hilfreichen Einsichten, zumal dieser Aspekt biblischer Theologie in den letzten Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum sehr vernachlässigt worden war. Williams legt seine Gedanken in Unterkapiteln zur Existenz von Engeln, zur Natur der Engel, zur Anzahl und Unterschiedlichkeit der Engel, zu den Aktivitäten der Engel und zu Begegnungen von Menschen mit Engeln dar. Wiederum unterscheiden sich seine Ausführungen erfreulich von manchen charismatischen

Engel- und Dämonenlehren. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß die biblischen Texte eine ausgeführte Angelologie nicht erlauben (z.B. 256).

Insgesamt spürt man dem vorliegenden ersten Band seiner Systematischen Theologie ab, daß Williams stark von Calvin geprägt ist und sich darum bemüht, die charismatischen Impulse in den Gesamtrahmen calvinistischer Theologie einzubringen. (Calvin wird auch von allen Theologen am meisten zitiert, wie aus dem Personenregister hervorgeht). Man kann dem Versuch Williams' die Stringenz nicht absprechen.

Erfreulicherweise ist dem Buch zur leichteren Benutzung ein Personen-, Sach- und Bibelstellenregister beigegeben. Man darf auf die weiteren Bände gespannt sein.

Peter Zimmerling

Weitere Literatur:

Heinzpeter Hempelmann. *Glauben wir alle an denselben Gott? Christlicher Glaube in einer nachchristlichen Gesellschaft*. Wuppertal: R. Brockhaus/TVG, 1997. 96 S. DM 12,80

Rainer Maier; Peter Zimmerling. *Dietrich Bonhoeffer: Beten und Tun des Gerechten; Glaube und Verantwortung im Widerstand*. Gießen: Brunnen, 1997. 348 S. DM 19,80

Dämonen unter uns? Exorzismus heute. Hg. Joachim Müller. Freiburg/Schweiz: Paulus, 1997. ca. 144 S., DM 28.-

2. Ethik

Gerard J.M. van den Aardweg. *Selbsttherapie von Homosexualität: Leitfaden für Betroffene und Berater*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1996. 203 S., DM 19,95

Der holländische Psychotherapeut Gerard van den Aardweg ist Seelsorgern und Seelsorgerinnen, die auf dem Feld der Homosexualität arbeiten, schon lange kein Unbekannter mehr. Er hat in brasilianischen Gefängnissen an homosexuell orientierten Gefangenen vor über 30 Jahren begonnen, deren Lebensgeschichte zu studieren. Eine Frucht dieser Tätigkeit und seiner psychotherapeutischen Praxis in Europa ist das in zweiter Auflage vorliegende Buch: *Das Drama des gewöhnlichen Homosexuellen: Analyse und Therapie* (Hänssler-Verlag 1992). Auch im neuen vorliegenden Buch geht van den Aardweg von der Überzeugung aus, daß Homosexualität weder eine normale "Variante" menschlicher Sexualität darstellt, noch angeboren, also genetisch oder hormonell bedingt ist. Es handelt sich bei ihr vielmehr um eine Sexualneurose, die ihren Ursprung in der Kindheit oder Jugend

hat. Dabei liegt der Homosexualität ein Unmännlichkeits-Komplex zugrunde. Das Besondere und Neue des vorliegenden Buches besteht darin, daß es als Selbsthilfe-Buch für Betroffene und ihre Begleiter konzipiert ist.

In einem ersten Teil geht van den Aardweg den Hintergründen nach, die zur Entstehung von homosexuellem Empfinden führen. Daneben beschreibt er das Erscheinungsbild von Homosexualität. Entscheidend bleibt van den Aardwegs Einsicht, die er durch neuere Untersuchungen belegen kann, daß Homosexualität kein unumkehrbares Schicksal ist. Er zeigt, daß der Infantilismus des homosexuellen Komplexes zum größten Teil in der Adoleszenz (der Jugendphase) begründet ist. Aardweg bestreitet dabei nicht, daß bestimmte Charaktermerkmale und innere Haltungen sich bereits in den ersten Lebensjahren bilden, ohne deshalb bereits eine endgültige homosexuelle Fixierung mit sich bringen zu müssen.

Der zweite Teil des vorliegenden Buches hat ungefähr die gleiche Länge wie der erste. Es geht darin um praktische Regeln für die Kindheit und Pubertät durcharbeiten, um dadurch zu einer stabilen Selbsterkenntnis vor allem des eigenen Charakters bzw. der eigenen Persönlichkeit zu kommen. Es geht ihm darum, daß der Betroffene herausfindet, wie er zu dem Menschen geworden ist, der er heute ist. Ein Tagebuch soll ihm helfen, die eigenen Reaktionen besser zu erkennen und dadurch von ihnen Abstand zu gewinnen. Wie verhält er sich in Beziehungen, welche Gedanken hat er über sich selbst, und welche Wünsche verbergen sich hinter der Suche nach einem männlichen Freund?

Den Kampf für eine Erneuerung seiner Gefühle stellt van den Aardweg unter die drei Stichworte: Hoffnung, Selbstdisziplin und Aufrichtigkeit. Entscheidend ist dabei die Hoffnung, daß Veränderung möglich ist. Ein wesentliches Mittel auf dem Weg ist der Humor, den Betroffene in Form der Hyperdramatisierung etwa ihrer besonders bedrängenden Selbstmitleidsgefühle anwenden sollen. Wesentlich für den Erfolg der Selbsttherapie ist der Wille. „Der Homosexuelle soll durch Nachdenken zu einem ganzheitlichen Willensentschluß kommen: 'Ich will den homosexuellen Impulsen absolut keinen Raum mehr zugestehen'" (S.167). Hervorzuheben ist van den Aardwegs Erkenntnis, daß das Überwinden der homosexuellen Gefühle nicht auf direktem Wege möglich ist. Es geht vielmehr darum, daß der Betroffene persönlichkeitsmäßig reifer wird und dadurch homosexuelle Impulse schwächer werden und heterosexuelle Gedanken und Empfindungen wachsen können. Ziel ist die Gewißheit, ein ganz normaler Mann bzw. eine ganz normale Frau zu sein.

Auf dem Weg der Selbsttherapie ist es nach van den Aardweg hilfreich bzw. sogar unerlässlich, einen Begleiter zu haben, der auf dem Weg ermutigt und Hilfestellungen gibt. Er muß kein Therapeut sein, sollte sich aber - etwa mit Hilfe der Bücher von van den Aardweg - ein gediegenes Wissen über Ursachen und Erscheinungsbild der Homosexualität erworben haben.

Mit dem vorliegenden allgemein verständlichen Leitfaden liegt eine wichtige Ergänzung zu van den Aardwegs wissenschaftlich geschriebenem "Drama des gewöhnlichen Homosexuellen" vor.

Peter Zimmerling

Ulrich Eibach, *Liebe, Glück und Partnerschaft: Sexualität und Familie im Wertewandel*. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1996. 268 S., DM 29,80

Der Titel läßt eher ein weiteres Buch zu praktischen Fragen von Ehe und Partnerschaft erwarten. Statt dessen finden sich hochkarätige Ausführungen grundsätzlicher Art, mit denen Eibach, Privatdozent für Systematische Theologie und Ethik in Bonn, seinen Beitrag zur aktuellen Diskussion um Fragen der Sexualethik, insbesondere der Homosexualität leistet. „Liebe„ und „Glück„ stellen dabei die vorrangigen Werte dar, die die Sehnsucht des emanzipierten und autonomen Menschen im Prozeß des Wertewandels der vergangenen Jahrzehnte kennzeichnen. So handelt es sich um keine Monographie im eigentlichen Sinne, sondern um die Zusammenstellung ursprünglich selbständiger Referate zu einem verbundenen Entwurf.

Der Beitrag „A. Individualisierung und Wandel moralischer Werte„ (S. 19-48) stellt eine Erweiterung und Überarbeitung von E.s Bonner Antrittsvorlesung dar. Die Teile „B. Sexualität und die Lebensformen der Geschlechter„ (S. 49-182) und „C. Individualisierung der Lebensformen der Geschlechter und der Generationenvertrag„ (S. 183-263) entstanden im Zusammenhang von E.s beratender Mitarbeit an der vom theologischen Ausschuß der Ev. Kirche im Rheinland verfaßten und von der rheinischen Landessynode 1996 zur Diskussion in die Gemeinden gegebenen Arbeitshilfe „Sexualität und die Lebensformen„. Allerdings weichen E.s Ausführungen deutlich von der in der Arbeitshilfe empfohlenen Linie ab. Dies kommt insbesondere in der Bewertung der Ehe und homosexueller Lebensformen zum Ausdruck. E.s Erörterung sexualethischer Fragen orientiert sich entschieden deutlicher an den durch Schrift und Bekenntnis vorgegebenen Maßstäben. Dem gegenüber kann die Arbeitshilfe den Eindruck nicht vermeiden, daß ihr erkenntnisleitendes Interesse selbst vom postmodernen Wertewandel bestimmt ist. Die 1996 vom Rat der EKD herausgegebene Orientierungshilfe „Mit Spannungen leben„ lag zur Abfassungszeit noch nicht vor und konnte nur noch mit einem Nachwort bedacht werden (S. 264-268).

Ausgangssituation ist die seit Ende der 60er Jahre in der westlichen Industriegesellschaft zu beobachtende postmoderne Individualisierung und Pluralisierung der Lebensanschauungen und Wertvorstellungen, die sich insbesondere auf die Gestaltung der Lebensformen auswirkt. Die von den kirchlichen Homosexuellengruppen und Vertretern feministischer Theologie im eigenen Interesse eingebrachten Positionen haben entsprechend zu einer Radikalisierung der Ausein-

andersetzung um moralische Wertvorstellungen geführt. Damit stünden „Fragen zur Diskussion, die weit über die Sexualität und Ethik überhaupt hinaus bedeutsam sind und die die Grundlagen der christlichen Kirchen zutiefst berühren., (13). Die Antwort der Christen, der Kirchen und der Theologie auf die Herausforderung durch den postmodernen Wertewandel könne nicht darin bestehen, sich dem Wandlungsprozeß anzupassen. Vielmehr müßten sie diesen Zeitgeist kritisch hinterfragen. Dies müsse durch eine biblisch-theologisch begründete ethische Urteilsbildung geschehen „und – vor allem – durch eine entsprechende Lebenspraxis, die Alternativen zur herrschenden ethischen Beliebigkeit aufzeigt., (15).

Der Individualisierungsprozeß beginne heute die überindividuellen sozialen und moralischen Bedingungen für eine sinnvolle Individualität selbst aufzulösen. Insofern könne es nicht Aufgabe der Kirche sein, die Selbstbestimmungsthematik weiter zu fördern. Eine gemeinsame gesellschaftliche Zukunft verlange, daß man sich in Kirchen, Gemeinden und Jugendverbänden diesen neuen, lebenswichtigen Herausforderungen stellt durch eine Aufarbeitung des vollzogenen Wandels und in kritischer Auseinandersetzung damit. Maßstab dafür ist die „Wahrheit., „die den Menschen von Gott her vorgegeben ist und die letztlich für das Leben aller heilsam und lebensdienlich ist, auch wenn sie den momentanen Interessen des einzelnen nicht entspricht und den herrschenden Auffassungen unserer Zeit widerspricht., (16).

Teil A. geht zunächst den Haupttendenzen und Ursachen des Wertewandels nach. Kennzeichnend dafür ist die Entwicklung von der Pflicht zur Neigung und von der Fremdbestimmung zur Selbstbestimmung. Diese werden durch die gesellschaftlichen Zwänge gefördert, um der Freiheit der einzelnen Lebensbereiche willen auf eine übergeordnete und überall verbindliche Werteordnung zu verzichten. Dann wird der Wertewandel als eine Herausforderung für Christen und christliche Gemeinden dargestellt. Dazu gehören u.a. der Wandel der Menschenbilder, die Pluralisierung und Individualisierung moralischer Werte und die durch den Wandel bedingte „Krise des Redens von Sünde und Schuld., Neben die „Schriftgemäßheit., als entscheidendem ethischem Maßstab müsse dazu die „Person- und Sachgemäßheit., treten. Nicht die Theorie christlicher Werte stelle das Problem dar, sondern ihre praktische Umsetzbarkeit in einer ihnen entgegenstehenden Gesellschaft. „Wir sollten $\frac{1}{4}$ nicht richtige ethische Überzeugungen vermitteln, ohne zugleich zu fragen, ob und wie sie lebbar sind $\frac{1}{4}$., (45). Dazu brauche es überschaubare christliche Gemeinschaften, die durch ihre eigene Werte-Identität im gesellschaftlichen Wertepluralismus ihren Mitgliedern Ich-Stabilität und Orientierung vermitteln.

Teil B. ist unterteilt in „I. Sexualität und Liebe in der Polarität der Geschlechter., (49-119) und „II. Homosexualität, Bisexualität und die christliche Bestimmung für die Lebensformen der Geschlechter., (120-182). Dem individualistischen Trend entgegen stellt E. Liebe primär als „Bezogenheit auf und Offenheit für den Partner., heraus, worin Lustgewinn nur ein Teilaspekt, aber nicht der Hauptzweck sein könne. Das sexuelle Erleben zielen auf die dauerhaft verant-

wortliche Liebes- und Lebensgemeinschaft der Ehe, deren Füreinander im Miteinander Vorrang vor der Selbstverwirklichung des Ich habe. Ehe müsse grundsätzlich auf Familie hin offen sein. Dieses Eheverständnis habe einen eindeutigen Vorrang vor allen anderen Lebensformen der Geschlechter. Die Ausführungen zur Frage der Homosexualität stellen zunächst humanwissenschaftliche Aspekte für die theologisch-ethische Urteilsbildung dar. Danach sei die Bestreitung der Vorrangigkeit der Heterosexualität und die damit behauptete Gleichrangigkeit von Homosexualität mit der Heterosexualität wissenschaftlich nicht belegbar und basiere auf dem postmodernen Individualismus. Hinter den laufenden Auseinandersetzungen im kirchlichen Raum sieht E. auch aufgrund entsprechender Vorgänge im amerikanischen Bereich einen „Stellvertreterkrieg, (178) im Gang, in dem es um mehr als sexualethische Fragen gehe: Die Verbindlichkeit der Heiligen Schrift für christliches Glauben und Leben stehe zur Diskussion und damit die Identität der christlichen Kirche. Die monogame Ehe als eindeutig vorrangiges Leitbild und verbindliche Norm für das Leben der Geschlechter soll um einer prinzipiellen Gleichberechtigung in allen Bereichen willen außer Kraft gesetzt werden. Für das kirchliche Handeln ergeben sich entsprechende Folgerungen: Alle der Trauung ähnlichen Handlungen (Segnung), die eine Gleichrangigkeit homosexueller mit heterosexuellen Lebensformen ausdrücken können nicht in Frage kommen (181). Kirchliche Lehre und Unterweisung müssen deutlich machen, daß die Heterosexualität das eindeutige Leitbild aller Sexualerziehung ist. Deshalb müsse die Kirche von ihren homosexuell veranlagten Pfarrerinnen und Pfarrern erwarten, daß sie zölibatär lebten (182). Umgekehrt müssen homosexuell veranlagte Christen in den Gemeinden die Achtung ihrer Personwürde erfahren. Dazu gehöre auch Hilfestellung zu einem Leben in Enthaltsamkeit.

Teil C. erörtert die Individualisierung der Lebensformen der Geschlechter im Blick auf den Generationenvertrag. Die Verantwortung für Familie und den Zusammenhang der Generationen ist grundsätzlich in eine sexuelle Beziehung eingeschlossen. Sexualität könne nicht nur unter dem Aspekt individueller Glückserfüllung gesehen werden. Die aus solcher Einstellung sich ergebenden sozialen und sozialetischen Folgen für die Gesellschaft sind erheblich: In einem ersten Unterabschnitt (I. Wandlungen von Ehe- und Familienstrukturen, 186-193) wird die Entwicklung der Familie von der „Produktionsgemeinschaft,“ zur „bürgerlichen Familie,“ und von der „Großfamilie,“ zur „Kernfamilie,“ dargestellt. In einem zweiten (II. Individualisierung der Lebensformen in der Gegenwart, 194-234) geht es um die Individualisierung des Familienlebens, die freien Lebensformen neben der Ehe und die durch die Suche nach Glück verstärkten Ehescheidungen. Im dritten Unterabschnitt schließlich (III. Sozialetische und sozialpädagogische Aspekte der Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen der Geschlechter, 235-263) werden der „Nachwuchs und die Verantwortung für die Welt,“ angesprochen, „Sexualität, Tod und der Generationenvertrag,“, „Ehe als ‚Selbstzweck‘ und Ehe und Familie als Institutionen,“ sowie „Folgerungen für das kirchliche Handeln,“ Ehe und Familie sollen wieder als „Institution,“ verstan-

den und nicht in die personalen Beziehungen aufgelöst werden. „Liebe,, bedeute trotz der Exklusivität der Partnerbeziehung in der Ehe kein „Egoismus zu zweit, sondern immer zugleich Öffnung auf den anderen, die Gemeinschaft der Menschen hin,, (257). Der zur Familie hin grundsätzlich offenen ehelichen und familiären Lebensgemeinschaft müsse unter den Lebensformen der Geschlechter so eindeutig Vorrang eingeräumt werden, „daß nur sie aus theologischer Sicht als normatives Leitbild für das Zusammenleben der Geschlechter wie auch für die Eltern-Kind-Beziehungen in der Kirche gelehrt und in kirchlichem Handeln vertreten werden kann,, (258).

Das Nachwort zur Orientierungshilfe des Rates der EKD „Mit Spannungen leben,, würdigt deren mit den Grundlinien von E. übereinstimmende Aussagen, z.B. daß alle Formen des Zusammenlebens daran zu messen seien, „ob und inwieweit sie mit dem christlichen Menschenbild,, und dem Leitbild der zur Familie hin offenen Ehe vereinbar seien. Er sieht jedoch eine deutliche Abweichung, wo die Orientierungshilfe – „entgegen den ziemlich einhelligen Ergebnissen soziologischer Untersuchungen,, von einer statistisch relevanten Zahl langanhaltender homosexueller Partnerschaften auch unter Männern ausgehe und deshalb die Formen kirchlichen Umgangs mit solchen Partnerschaften wichtiger werde. „Damit wird allerdings zugleich die herausgestellte Leitbildfunktion von Ehe und Familie $\frac{1}{4}$ doch wieder erheblich relativiert,, (267). Im Gegensatz zur Handreichung der Ev. Kirche im Rheinland „Homosexuelle Liebe,, (1994) stelle die Schrift insgesamt jedoch „eine auf einer klaren theologischen Urteilsbildung gründende Orientierungshilfe dar,, (268), aber auch „einen wohl mühsam errungenen Kompromiß,, in dem „der grundlegende theologische Ansatz in den konkreten ethischen Leitlinien für kirchliches Handeln nicht überzeugend durchgehalten wird,, (268).

Die Ausführungen sind durchgehend mit informativen und weiterführenden Fußnoten versehen. Insgesamt leistet der Band einen wichtigen Beitrag zur ethischen Orientierung in der Orientierungslosigkeit unserer pluralistischen Gesellschaft.

Claus-Dieter Stoll

Ulrich Eibach; Klaus Haacker; Heinzpeter Hempelmann. *Betrifft: Kirche und Homosexualität*. R. Brockhaus Tb. 158. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1995. 144 S., DM 9,95

Die zunächst in den „Theologischen Beiträgen“ (1994 Heft 4) veröffentlichten Beiträge von K. Haacker, H. Hempelmann, U. Eibach, K.-H. Michel, R. Werner, G. Hennig und Chr. Morgner (zusätzlich in das Büchlein aufgenommen) sind 1995 in einem Taschenbuch vorgelegt worden. Die Aufsätze sind unabhängig voneinander entstanden und sollen die noch immer anhaltende Diskussion über Homosexualität

“vertiefen” (S. 5). Alle Beiträge ringen um Antwort auf die Frage nach der Homosexualität vor dem Hintergrund der kritischen Auseinandersetzung mit dem gegenwärtigen Pluralismus in Kirchen und Gesellschaft sowie der Bestimmung des spezifisch Christlichen. Die Ansatzpunkte sind bei allen Autoren recht unterschiedlich und damit interessant, auch wenn sich die Inhalte vielfach überschneiden. Gerade im Lehrbereich dürfte die Lektüre und Auseinandersetzung insgesamt methodisch recht anregend sein.

Die exegetische Arbeit von Haacker setzt sich kritisch mit dem Arbeitspapier “Homosexuelle Liebe” der Rheinischen Kirche von 1994 auseinander. Er arbeitet dabei die biblische Tradition der Tabuisierung homosexueller Gemeinschaft heraus, und sucht die modernen Kontrahenten in die ethische Entscheidung zu stellen. Hempelmann stellt seine exegetischen und systematischen Ausführungen in den Zusammenhang postmoderner Beliebigkeit: “Postmoderne kennt nicht mehr die eine Wahrheit für alle” (S. 22), und das zeigt sich auch in der Bewertung sexueller Neigungen. Gerade deshalb scheint es ihm nötig, den “Wille[n] Gottes in Gesetz und Evangelium als überindividuelle, jeden einzelnen als Geschöpf Gottes in Anspruch nehmende normative Größe” in der postchristlichen Gesellschaft “zur Geltung zu bringen” (S.32). Ausführungen zu biologischen und seelsorgerlichen Perspektiven runden den lesenswerten Beitrag ab; am Ende stellt er die Frage danach, was denn Kirche sei. Sehr informativ ist ferner der systematisch-theologische Beitrag von Eibach. Er informiert sowohl über humanwissenschaftliche Aspekte (zur Genese homosexueller Lebensweisen, Analyse der hetero- bzw. homosexuellen Lebensweise) als auch über theologisch-ethische Gesichtspunkte (biblische Ablehnung homosexueller Praktiken, selbst eine theoretisch denkbare homosexuelle Anlage wäre noch keine Rechtfertigung für einen Lebensstil, der den Geboten widerspricht) einschließlich der Folgerungen für kirchliches Handeln (keine kirchlichen “Amtshandlungen” bei gleichgeschlechtlichen Partnerschaften, Heterosexualität als Leitbild für kirchliche Lehre und Unterricht, Auflage zum zölibatären Leben bei “homosexuell veranlagten Pfarrerinnen und Pfarrern”) sowie einer theologischen Orientierung für den Umgang mit homosexuell empfindenden Menschen. Seine recht positive Sicht zu einer festen gleichgeschlechtlichen Beziehung für Menschen, die ihre homosexuelle Prägung nicht verändern und nicht sexuell enthaltsam leben können, wirkt angesichts der vorhergehenden Ausführungen überraschend (S. 72).

Michel versucht schließlich angesichts postmoderner Beliebigkeit die Frage nach der christlichen Identität von der Trinität Gottes zu bestimmen und daraus Konsequenzen für die ethische Fragestellung zu ziehen, insbesondere die Anthropologie näher als von einem auch geschlechtlichen Gegenüber zu bestimmen. Werner spricht zum einen die Erwartungen an die Kirche, die Bedeutung der Frage, die einseitig und z.T. verfälschenden Informationen und die daraus abzuleitenden Aufgaben an. Zum anderen kommt er auf praktische Fragen zu sprechen, seine Sicht der Entstehung homosexueller Neigungen und die aus seiner seelsorgerlichen Praxis entstandenen “Schritte der Überwindung” samt der seelsorgerlichen Begleitung.

Schließlich macht auch Morgner Mut zur ethischen Position. Das Buch dürfte für ein ethisches Proseminar an evangelikalen Ausbildungsstätten eine Fülle von Anregungen bieten; auch zur Vertiefung der Diskussion in Kirche und Gesellschaft bietet es reichlich Material; für den praktischen Gebrauch in Gemeinschaften und Gemeinden ist es nur bedingt brauchbar, aber das war auch nicht Absicht der Herausgeber.

Klaus Meiß

Homosexualität und christliche Seelsorge: Dokumentation eines ökumenischen Symposiums. Veranstaltet vom Deutschen Institut für Jugend und Gesellschaft (OJC), Reichelsheim. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 303 S., DM 29,80

Das Symposium, das im vorliegenden Buch dokumentiert wird, ist auf Initiative von Horst-Klaus Hofmann, dem Gründer und Leiter der Offensive Junger Christen abgehalten worden. Hofmann wurde bereits Anfang der fünfziger Jahre als Generalsekretär eines Großstadt-CVJM genötigt, sich mit dem Problem der Homosexualität auseinanderzusetzen - zu einer Zeit, als dieses Problem in kirchlichen Kreisen noch kaum die notwendige Beachtung erfuhr. Jahre später entstand eine enge Arbeitsgemeinschaft mit Roland und Elke Werner und Gerard van den Aardweg, die seelsorgerlich bzw. psychotherapeutisch homosexuell orientierte Menschen begleiten. Das Symposium fand 1994 in Reichelsheim statt. An ihm wirkten Seelsorger und Psychotherapeuten aus mehreren Kontinenten mit, wie aus der Einleitung des vorliegenden Konferenz-Bandes deutlich wird.

Die Originalbeiträge sind in fünf Kapiteln zusammengestellt: 1. Mut zum Zeugnis; 2. Hoffnung in der Therapie; 3. Überwindung in der Seelsorge; Konflikt in Forschung und Gesellschaft; 5. Klarheit aus der Theologie.

Im 1. Kapitel berichten Betroffene von ihrem Weg heraus aus homosexuellen Lebensstrukturen und ihrem Leben danach. Sie stammen aus Europa, Amerika und Neuseeland.

Im 2. Kapitel kommen Therapeuten und Mediziner zu Wort, die durch langjährige therapeutische Praxis mit homosexuell Orientierten nicht nur Erfahrungen gesammelt, sondern diese auch wissenschaftlich reflektiert haben. Neben dem holländischen Psychotherapeuten van den Aardweg gibt Joseph Nicolosi aus den USA seine Ergebnisse aus Ursachenforschung und Therapieerfahrung mit homosexuellen Männern weiter. Die Medizinerin Christl Vonholdt stellt die Homosexualität als eine Form von erotischem Haß dar. Alle drei Autoren sind sich einig, daß auch aus therapeutischer Perspektive Hoffnung für Homosexuelle besteht. Sie teilen nicht die inzwischen von der Psychologie weithin vertretene Überzeugung, daß Homosexualität ein angeborenes Schicksal bzw. eine Schöpfungsvariante sei.

Im 3. Kapitel werden seelsorgerliche Wege zur Überwindung der Homosexualität beschrieben. Neben der männlichen Homosexualität wird auch die weibliche ausführlich thematisiert. Ausdrücklich hinweisen möchte ich auf zwei Beiträge, die die Beratung von Angehörigen homosexuell Lebender und die Bedeutung der Gemeinschaft bzw. Gemeinde für die seelsorgerliche Begleitung Homosexueller thematisieren (die Beiträge von Anita Worthen und Christopher Guinness).

Im 4. Kapitel werden die brisanten Problemfelder Forschung und Gesellschaft aufgegriffen. Dabei wird deutlich, daß naturwissenschaftliche Erkenntnisse zur Homosexualität unter den unterschiedlichen Forschern höchst umstritten sind. Das gleiche gilt für die gesellschaftliche Einstellung gegenüber homosexuell orientierten Menschen. Man hat den Eindruck, daß gerade auf diesen Feldern noch weiterer Klärungsbedarf besteht. Es wäre zu wünschen, daß in Zukunft gerade Menschen, die aus homosexuellen Lebensstrukturen herausgefunden haben, nicht nur auf praktisch-seelsorgerlichem Gebiet, sondern auch gesellschaftspolitisch bzw. wissenschaftlich tätig werden.

Im 5. Kapitel werden schließlich theologische Grundlagen zur Beurteilung homosexuellen Verhaltens aufgezeigt. Die Autoren sind der Überzeugung, daß eine Befürwortung der Homosexualität nicht mit den biblischen Texten in Einklang zu bringen ist. Hilfreich erscheinen mir besonders die Beiträge von Ulrich Eibach und James R. Koch, die die Frage nach der homosexuellen Lebenspraxis in einen weiteren Horizont stellen. Nur wenn für unsere Zeit deutlich wird, in welchen Linien die biblischen Texte das menschliche Zusammenleben denken, wird eine gesamtkirchlich und gesamtgesellschaftlich relevante Alternative zur praktizierten Homosexualität eine Zukunft haben.

Hinweisen möchte ich noch auf die dem Buch beigegebene Literaturliste, die eine Reihe von ausgezeichneten Veröffentlichungen zum Thema enthält. Dabei geht es sämtlich um Publikationen, die von der Möglichkeit einer Überwindung der Homosexualität ausgehen und dazu ermutigen.

Das vorliegende Werkbuch eignet sich zur Weitergabe in Gemeinden, Hauskreisen und Kirchenvorständen. Auch Verantwortungsträger in Kirche, Gemeinschaft und Freikirche sollten die Dokumentation zur Kenntnis nehmen. Viel zu lange haben christliche Gemeinden aller Richtungen dieses Thema verschwiegen.

Peter Zimmerling

Ronald J. Sider. ... *denn sie tun nicht, was sie wissen: Die schwierige Kunst kein halber Christ zu sein.* Aus dem Amerikanischen von Friedhilde Horn. Moers: Brendow, 1995. 280 S., DM 29,80

Nach "Der Weg durchs Nadelöhr" (Wuppertal, 1978) und "Jesus und die Gewalt" (Witten, 1982) legt der Brendow Verlag das dritte Buch von Ron Sider

in Deutsch vor. Der deutsche Titel reizt zum Widerspruch und zum Lesen, einer der seltenen Fälle, in denen der englische Titel deutlich blasser als seine deutsche Übersetzung ist. Das Vorwort von Ulrich Eggers kündigt einen "neuen Sider" an, der "noch besser gewichtet, noch schärfer argumentiert und durch seine Ausgewogenheit noch näher an den Kern des Problems kommt." Für den mit dem "alten Sider" vertrauten Leser ergeben sich tatsächlich eine Reihe von neuen Tönen, die vom Autor auch so zugegeben werden. Die wohl wichtigste Veränderung im vorliegenden Band ist eine dem biblischen Befund wesentlich angemessenere Definition von Erlösung, Sider nennt sie die "engere Definition". Danach bezeichnet der biblische Begriff Erlösung die Bekehrung zu Christus, Vergebung der Sünde und ewiges Heil und nicht etwa auch noch Freiheit und Gerechtigkeit in der Gesellschaft als Ganzes (vgl. S. 215ff, v.a. Anm. 35).

Das Buch zerfällt in fünf Teile mit zusammen 11 Kapiteln und einem Anhang. Dabei bildet Teil I die Einleitung und die Teile II bis IV erheben den Biblischen Befund. Teil V schließlich, auf die Einleitung zurückkommend und auf dem Vorhergehenden aufbauend, arbeitet das Fazit heraus. Den Kernpunkt von Teil I bildet die Darstellung von vier verschiedenen Modellen christlicher Theologie, vor allem unter einem bestimmten soteriologischen Blickwinkel betrachtet. Für ihren Zweck sind diese Modelle als Anhaltspunkte zum Verständnis durchaus hilfreich, der Wirklichkeit genügen sie jedoch kaum. Die Mehrheit der Christen in unserem Lande und wohl auch in USA dürfte sich kaum eindeutig in einem Modell wiederfinden. So dürfte auch die Feststellung, der Dispensationalismus habe die Evangelikalen des 20. Jahrhunderts weitgehend geprägt (S. 33f.), nicht unwidersprochen bleiben. Und ob sich römisch-katholische Theologie als "Untertypus" des "vorherrschenden ökumenischen Modells" verstehen läßt, bleibt zweifelhaft. Schließlich wird das vierte Modell als "säkulares christliches Modell" vorgestellt, ohne daß auch nur über den (u.U. gewollten!) Widerspruch in dieser Bezeichnung nachgedacht wird. Insgesamt wirft so dieses Kapitel mehr Fragen auf, als daß es zur Klärung beiträgt.

Die Teile II bis IV referieren eine insgesamt unter Evangelikalen wohl wenig umstrittene biblische Theologie. An etlichen Stellen könnte man wohl Fragezeichen ansetzen, wo man den Eindruck einer oberflächlichen oder einseitigen Exegese nicht los wird. So ist die Sidersche Lesart der Tempelreinigung (S. 72) exegetisch ebenso offen für Anfragen wie etwa seine Abhandlung der biblischen Begriffe für Erlösung (S. 86ff.). Die Tatsache, daß das griechische Wort *sozein* für physische Heilung und für ewige Errettung gebraucht wird, sagt eben allein noch nichts über den genauen inneren Zusammenhang beider Tatbestände. Und die Luther-Schelte (S. 85, Fußnote 1) zeugt nur von einem groben Nichtverstehen des Reformators durch den Autor des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Es ließen sich noch eine Reihe weiterer problematischer Stellen zitieren, wie etwa die einseitige Exegese von Mt 25,31ff. (S. 156 und 181), die Begründung für die Wegführung Israels und Judas (S. 150), usw. Doch wird an keine dieser Punkte eine weitergehende Begründung

aufgehängt, so daß man sie zwar als störend, aber nicht der Zielsetzung des Buches im Wege stehend zur Seite legen kann.

Positiv hervorzuheben ist die in Kap. 9 herausgearbeitete saubere Trennung von Evangelisation und sozialem Handeln, die mit der in diesem Bereich in der Vergangenheit häufigen Begriffsverwirrung deutlich aufräumt. Hier macht sich die bereits zu Anfang genannte veränderte Sicht von Sider positiv bemerkbar, ohne daß sein Anliegen, nämlich das Plädoyer für sozialen Einsatz von Christen, abgeschwächt wird. Allerdings hätte die Begründung für eine politische Betätigung der Christen gründlicher ausfallen dürfen (S. 157ff, insb. 166). Ebenfalls positiv vermerkt der Rezensent die deutlichen Worte zur McGavran-Schule und ihrem pragmatischen Gemeindegewinnungsprogramm, auch wenn diese Frontstellung in unseren Breiten (noch?) nicht so gegeben ist.

Bis zu diesem Punkt könnte man das Buch noch durchaus empfehlen. Daß dem nun doch nicht so ist, liegt allerdings nicht am Verfasser, sondern an seinem deutschen Verleger. Aus dieser Perspektive ist das Buch schlicht ein Ärgernis. Die Übersetzung ist häufig mißverständlich und sinnentstellend. So ist ein chaplain noch lange kein Kaplan (S. 171), 1,833 millions sind nicht 1,833 Millionen (S. 201), eine Ecumenical Affirmation ist nicht mit Ökumenischer Zustimmung (S. 235) zu übersetzen, das dritte von Siders vier Modellen ist entweder das "führende Ökumeniker" oder das "vorherrschende ökumenische Modell" (S. 26 u. 38), usw. Dann werden im Deutschen erschienene oder ins Deutsche übersetzte Bücher mit engl. Seitenangaben zitiert, selbst das TWNT erleidet dieses Schicksal, und ein Seitenverweis auf Siders erstes in Deutsch erschienen Buch, *Der Weg durchs Nadelöhr*, legt die engl. Fassung und nicht den Deutschen Text zugrunde (Kap. 4, Anm. 2). Gleiches gilt für Seitenverweise innerhalb des Buches (Kap. 5, Anm. 25). Im Nachwort bedankt sich der Autor für die Erstellung der Indices, in der deutschen Ausgabe sucht sie der Leser ebenso vergeblich, wie eine Bibliographie. Eine Reihe unschöner Druckfehler runden das Bild eines hastig und möglichst preiswert auf den Markt geworfenen Buches ab. Es hätte Besseres verdient.

Norbert Schmidt

Historische Theologie¹

1. Allgemeines

Winfried Becker, Günter Christ, Andreas Gestrich und Lothar Kolmer. *Die Kirchen in der deutschen Geschichte: Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart*. Schriftleitung Peter Dinzelbacher. Kröners Taschenausgabe 439. Stuttgart: Kröner, 1996. XV, 692 S. DM 49,-

An in unterschiedlichem Tempo vorankommenden mehrbändigen Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte besteht zur Zeit kein Mangel (vgl. *JETH* 6 [1992], S. 19-32). Manche davon sind Mammutunternehmen wie etwa *Die Geschichte des Christentums*, die es einmal auf über 12.000 Seiten bringen wird (siehe die Rezension von Band 2 weiter unten). Verglichen damit sind schon aus Kostengründen für interessierte Laien und Studenten einbändige Darstellungen hilfreicher. Wegen der Stofffülle einerseits und ihrer Umfangsbeschränkung andererseits stehen solche Werke natürlich viel eher vor der Chance des Scheiterns. Als Ausweg bietet sich die Konzentration auf bestimmte Fragestellungen an. Dies versucht der vorliegende Band, der die Rolle der Kirche in der deutschen Geschichte beschreiben will. Dem etwas vollmundigem Klappentext zufolge stellt er "die politische, soziale und kulturelle Bedeutung der christlichen Kirchen im deutschen Sprachraum erstmals im umfassenden Gesamtüberblick dar." Darüber hinaus beabsichtigt er "nicht zuletzt, den Stand der Forschung einer breiten Öffentlichkeit zu vermitteln" (S. XV). Ein hoher Anspruch also, der bewußt nicht von Theologen, sondern von vier Historikern eingelöst werden soll (einem von ihnen hat man auf dem Klappentext das erstaunliche Geburtsjahr 1848 zugewiesen). Die Rolle des 'Schriftleiters' Dinzelbacher, der ein Vorwort beigesteuert und wohl Anmerkungen ergänzt hat (S. 575 Anm. 52), wird nicht klar. Er gibt zwar einige wenige Hinweise zur Entwicklung der Kirchengeschichtsschreibung, klärt jedoch nicht, was im folgenden denn nun unter 'Kirche' zu verstehen sei. Betont wird die Aufnahme mentalitäts- und kulturgeschichtlicher Perspektiven, aber auch das bleibt wegen fehlender Erläuterungen für den Leser eher schwammig. Daher ist unklar, wie die Autoren zu der Eigenart der Kirchengeschichte als theologischer Disziplin stehen und ob, wenn überhaupt, der christliche Glaube dabei für sie eine Rolle spielt. Kurzum, auf einige zentrale Fragen gibt das Vorwort keine Antwort.

Die Anlage des Bandes folgt der klassischen Chronologie und verteilt den Stoff ausgewogen. Lothar Kolmer, Mediävist in Salzburg, beschreibt das Mittelalter (S. 1-196). Der emeritierte Kölner Frühneuzeitler und Landesgeschichtler

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Titel werden voraussichtlich in *JETH* 12 (1998) rezensiert.

Günther Christ schildert das konfessionelle Zeitalter in ausgewogener Berücksichtigung der verschiedenen Kirchen (S. 197-382). Der Stuttgarter Sozialgeschichtler Andreas Gestrich hat die Zeit vom Barock bis zur Aufklärung (S. 383-465), der Passauer Neuzeitler Winfried Becker die neueste Zeit von 1803/03 bis 1995 übernommen (S. 466-572). Die recht petit gesetzten Anmerkungen (S. 573-643) sind ebenso wie die Bibliographie (S. 646-667) mit Glossar und Register an den Schluß des Bandes gesetzt. Die umfassenden Literaturangaben sind durchweg auf dem neuesten Stand (der S. 650 zitierte Aufsatz von Freise taucht unsinnigerweise S. 649 und 652 ohne Autorennamen nochmals auf; bei R. Schieffer S. 652 ist K. Schäferdiek als zweiter Autor zu tilgen).

Im Ganzen betrachtet vermittelt der in der Regel gut lesbare Band solide Information. Aus der Materialfülle seien hier nur wenige Aspekte und kritische Hinweise in einfacher Reihung herausgegriffen. Der erste Abschnitt des Mittelalterteiles führt in die Besonderheiten der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter ein, vor allem der Hinweis auf den 'Tun-Ergehen-Zusammenhang' ist hilfreich. Unter der Überschrift 'Germanisches Heidentum' sucht man entsprechende Informationen allerdings vergeblich (S. 3). Das ist besonders mißlich, denn erst vor dem Hintergrund der Lebendigkeit des heidnischen Polytheismus bis weit in das Mittelalter hinein wird die immense Leistung der Missionare recht deutlich. Gerade wenn man auf die Beachtung der Mentalitätsgeschichte wert legt, hätte im folgenden die für das Früh- und Hochmittelalter zentrale soziale Kategorie der Memoria vorgestellt und beschrieben werden müssen. Heidenheim wurde erst 761 nach Willibalds Tod in ein Doppelkloster umgewandelt und ist dann von seiner Schwester Walburga geführt worden (S. 39). Die Sachsenmission wird in dem Abschnitt über Karl den Großen (S. 44ff) kaum behandelt. Ansonsten wird die Entwicklung kenntnisreich und lebendig geschildert, so daß insgesamt ein guter Überblick vorliegt. Ob es allerdings sachgemäß ist, an den Schluß den Hinweis auf die Herausbildung des 'Hexenmusters' als ein Erbe des Mittelalters zu setzen, sei dahingestellt.

In dem Reformationsteil wird gesagt, es spräche vieles dafür, daß der Thesenanschlag nicht stattgefunden habe (S. 222). Dieser nach wie vor höchst umstrittenen Meinung kann man zwar sein, aber dann darf man nicht nur ihren Urheber Iserloh zitieren, sondern muß wenigstens Aland und Brecht erwähnen (die dreibändige Lutherbiographie Brechts wird erstaunlicherweise kaum herangezogen). Ansonsten werden Luther, Zwingli, Calvin und auch die Täufer (S. 241 muß es zu Münster 1534/35 heißen) gleichgewichtig behandelt. Allein Luthers Haltung im Bauernkrieg (S. 252f) wird etwas zu knapp erörtert. Breit geschildert wird die Reaktion des Katholizismus auf die Reformation. Bei der Darstellung des Dreißigjährigen Krieges (S. 363ff) wird der Westfälische Friede merkwürdigerweise nicht mehr berücksichtigt, sondern dem nächsten Teil des Buches zugeordnet (S. 383ff). Am Schluß steht wie schon beim Mittelalter die Hexenverfolgung.

Auch die beiden Teile zur Neuzeit vermitteln solide Information. Lutherische Orthodoxie und Pietismus werden ausgewogen beschrieben, wobei man sich dar-

über streiten kann, ob Speners Aufwertung der Laien ein "egalitärer Zug" und die Franckeschen Stiftungen "geistliche Kadettenanstalten" waren (S. 415). Ausgespart wird hier der württembergische Pietismus, und Zinzendorfs Herrnhuter Brüdergemeine muß sich das Etikett 'radikaler Pietismus' anhängen lassen (S. 418). Die Erweckungsbewegung wird knapp für das 18. (S. 449f) und das 19. Jahrhundert (S. 471f; fehlt in der Registerposition S. 687) erwähnt. Für die neueste Zeit ist hervorzuheben die zwar kurze, aber vorurteilsfreie Erwähnung der Freikirchen (S. 555f; hierzu fehlt in der Bibliographie das einschlägige Buch von E. Geldbach), die sich allerdings ein Kapitel mit den Sekten teilen müssen. Das Schlußkapitel behandelt 'Orthodoxie in Deutschland und ostkirchliche Kontakte'. Es endet wie das gesamte Buch mit dem Satz "Wie gegenüber den evangelischen Kirchen ließ die katholische Kirche aber auch gegenüber den Orthodoxen keine Interkommunion zu" (S. 572), eine bemerkenswerte Aussage über das Miteinander der Kirchen nach einer jahrhundertelangen Geschichte.

Am Schluß der Lektüre stellt sich die Frage, ob der Band die eingangs zitierte Ankündigung einzulösen vermag. Die dort angesprochenen Bedeutungsfelder lassen sich wohl kaum auf 570 Textseiten ausreichend erörtern. So ist vor allem der kulturelle Bereich geradezu stiefmütterlich behandelt worden, denn man findet kaum etwas über die vielfältigen Kulturleistungen des Mittelalters, nichts über Luthers und Paul Gerhards Lieddichtung und nichts über die nationale Rolle des Kirchenbaus im 19. Jahrhundert, um nur diese Beispiele zu erwähnen. Dies sind, wenn es um die umfassende Rolle der Kirchen in der deutschen Geschichte gehen soll, empfindliche Lücken. Von theologischer Warte her betrachtet bleibt die Bedeutung des christlichen Glaubens für die Gesamtentwicklung vollkommen unklar. All dies sind Aspekte, die in einem methodisch begründenden Vorwort hätten erörtert werden müssen. So bleibt als Ertrag, daß mit diesem Buch eine meist auf neuestem Forschungsstand befindliche Kirchengeschichte Deutschlands vorgelegt worden ist, die sich von vergleichbaren Unternehmen nicht unterscheidet, deren Lektüre aber dennoch lohnt.

Lutz E. v. Padberg

Martin E. Marty und Scott R. Appleby. *Herausforderung Fundamentalismus: Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt, New York: Campus, 1996. 262 S. DM 39,80

Dieses Buch bietet eine Zusammenfassung der Arbeit des umfangreichen 'Fundamentalism Project' der *American Academy of Arts and Sciences*. An ihm waren Anfang der 90er Jahre ca. 100 Wissenschaftler beteiligt, deren Ergebnisse bis 1994 in vier voluminösen Bänden publiziert worden sind. Ziel der Untersuchung war es, eine einigermaßen erschöpfende Analyse der Beweggründe des weltweiten Fundamentalismus zu erstellen. Dabei war von vornherein klar, daß eine

leicht lesbare Zusammenfassung produziert werden mußte, um auch Laien einen Zugang zu den Ergebnissen bieten zu können. Grundlage dieser Zusammenfassung waren zunächst einige Fernsehfilme unter dem Titel "The Glory and the Power", die auch die Basis des vorliegenden Buches bildeten. Marty und Appleby sind ausgewiesene Kenner der Materie und auch Herausgeber und Betreuer des 'Fundamentalism Project'.

Kapitel eins des Buches beschäftigt sich mit den typischen Merkmalen des globalen Fundamentalismus. Die Kapitel zwei bis vier verifizieren diese Ergebnisse anhand konkreter Strukturen in Christentum, Judentum und Islam. Das abschließende Kapitel und der Epilog präsentieren weitere Schlußfolgerungen, ebenso ein Nachwort zur deutschen Auflage von Hans G. Kippenberg. Methodologischer Rahmen der Untersuchung ist die Religionssoziologie, das Buch bietet daher keine theologische Auseinandersetzung mit der Problematik. Fundamentalismus wird hier also als soziales Phänomen untersucht, Ausdruck eines gemeinsamen Verhaltens. Unter Fundamentalismus werden "zurückschlagende Antimodernisten" verstanden, die provozieren und schockieren wollen. Ihre Militanz zeigt sich in autoritären Führergestalten, die einen starken Willen zur Macht haben. Die ausgeprägte Gruppenidentität schafft man durch eine dualistische Weltanschauung und das Wecken eines Sicherheitsbedürfnisses angesichts der Verunsicherung durch den Pluralismus. Letztlich zielen alle fundamentalistischen Gruppierungen auf eine Neugestaltung der Gesellschaft.

In der Legion von religionssoziologischen Studien zum Fundamentalismus hebt sich dieses Werk zunächst wohltuend ab. Es ist durchweg sachlich und differenziert geschrieben, gibt eine faire und exakte Beschreibung der Phänomene, möchte sogar um Verständnis werben und Fronten abbauen. Überrascht liest man z.B. folgende Sätze: "Wir haben Bewegungen vorgefunden, die keineswegs verstaubt, verkümmert und statisch sind. Fundamentalisten sind innovativ, liegen oftmals im Trend und sind für gewöhnlich recht dynamisch" (S. 211). Daß man schon von 'Bewegungen' im Plural und nicht von 'der Bewegung' spricht, offenbart die Differenzierung der Analyse und widerspricht der Mehrzahl ähnlicher Studien.

Trotzdem bleiben einige Anfragen. Gerade durch die Differenzierung wird nämlich die Unterschiedlichkeit der verschiedenen fundamentalistischen Strömungen überdeutlich. Der gemeinsame Nenner von Gusch Emunim, der Moral Majority, den Muslimbrüdern oder den Sikhs ist auch nach dieser Analyse keineswegs eindeutig zu bestimmen. Durch diese Verschiedenartigkeit der Bewegungen entstehen in der vorliegenden Darstellung immer wieder Ungereimtheiten und Widersprüche: einmal wird behauptet, Fundamentalisten seien antirational eingestellt, später wird ihnen ihre Rationalität vorgeworfen. Gesellschaftlich aktive stehen im Kontrast zu politisch passiven Fundamentalisten (diese Passivität widerspricht sogar diametral der Definition der Autoren). Sind Fundamentalisten nun 'modern', oder 'antimodern'? Fundamentalismus soll allein durch Krisen entstehen können, andererseits existiert er aber auch ohne Krisen. Mal sollen Urba-

nisierungsprozesse eine Rolle gespielt haben, dann wiederum insistiert man auf der Schlagkraft der Stadtfundamentalisten im amerikanischen Nordosten. Beispiele für gemeinsame Verhaltensweisen treffen häufig nur auf zwei der drei behandelten Bewegungen zu, so gut wie nie auf alle. Zudem sollte man bedenken, daß die immer wieder vorgebrachten Verhaltensweisen eben nicht typisch für Fundamentalisten sind, sondern auch in anderen Bewegungen jenseits des Fundamentalismus vorkommen. Ein Wille zur Macht mit dualistischen Konzepten und autoritären Führern findet sich ebenso im überzeugten Liberalismus und ist daher kein typisches Kennzeichen des Fundamentalismus! Ihnen wird vorgeworfen, sie würden nur reagieren und provozieren - was man wohl von den meisten gesellschaftlichen Gruppierungen der Moderne behaupten kann. Es bleibt daher die Frage bestehen, ob es so etwas wie einen weltweiten Fundamentalismus in verschiedenen Religionen und Ideologien überhaupt gibt.

Auf weitere Defizite muß hingewiesen werden: Auch in dieser Studie wird in keinem Satz auf die deutsche Situation eingegangen, nicht einmal im Nachwort für die deutsche Auflage! Dabei sollte doch langsam bekannt sein, daß sich Fundamentalisten nicht nur im Iran oder in Algerien befinden. Die Pfingstler werden als Nichtfundamentalisten bezeichnet, eine - wie ich meine - zumindest fragwürdige These, denn trotz Differenzen in der Pneumatologie vertreten die meisten Pfingstler die gleichen fundamentalen Überzeugungen wie die amerikanischen konservativen Evangelikalen. Die Lehre der Irrtumslosigkeit der Schrift soll eine philosophische Lehre sein, die erst unter dem Einfluß der Scottish-Common-Sense-Philosophie des 19. Jahrhunderts aufgekommen sei, eine häufig wiederholte, aber deshalb keineswegs gesicherte Behauptung. Die Apokalyptik des Dispensationalismus wird mehrfach als ein Hauptpfeiler des Fundamentalismus angeführt, wobei man übersieht, daß einflußreiche Teile des amerikanischen Fundamentalismus um die Jahrhundertwende keineswegs Prämillenniaristen waren.

Trotz dieser Einwände bleibt das Werk eine der besten Einführungen in das komplexe Phänomen des Fundamentalismus.

Stephan Holthaus

Ruth A. Tucker. *Bis an die Enden der Erde: Missionsgeschichte in Biographien*. Hg. und ergänzt von Karl Rennstich. Metzingen: Verlag Ernst Franz, 1996 (zuerst Grand Rapids, 1983). 475 S. Abb. DM 44,-

Seit Stephen Neills mutigem und brilliantem Entwurf der *Geschichte der christlichen Missionen* ist es um die Missionsgeschichte im klassischen und umfassenden Sinn ruhig geworden. Wo früher Missionsgeschichte geschrieben wurde, schreiben heute die Kirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens ihre eigene Kirchengeschichte. Ist die Zeit der Missionsgeschichte vorbei? Haftet nicht der Missionsgeschichte der Staub längst vergangener Kolonialzeit an? Und werden

aus Missionsgeschichte nicht oft 'Geschichten', in denen Männer und Frauen zu Glaubenshelden idealisiert werden? Ruth A. Tucker schlägt durch diesen Wald der Vorurteile eine erfrischende Schneise. Bereits 1983 erschien die amerikanische Originalausgabe ihrer (überwiegend protestantischen) Missionsgeschichte in Biographien und erreichte im englischsprachigen Raum "in 17 Auflagen eine Verbreitung von über 60.000 Exemplaren ... und wird als Standardwerk für den Unterricht in Missionsgeschichte eingesetzt" (S. 9). Erstmals ist das Werk nun in Deutsch erschienen, fachkundig herausgegeben und für den deutschsprachigen Kontext ergänzt von Karl Rennstich, Professor für Missionswissenschaft an der Universität Basel. Das Buch stellt eine gelungene Kombination dar von gründlicher wissenschaftlicher Arbeit und zugänglicher Darstellung für den modernen Leser. Bemerkenswert ist vor allem der Ansatz, eine fast 2000jährige Geschichte in Form von biographischen 'Momentaufnahmen' aufzuarbeiten und lebendig werden zu lassen. Von den 99 Biographien des Originals wurden 58 ausgewählt und durch eine Reihe von Karl Rennstich verfaßten Beiträgen ergänzt. Unter den Ergänzungen finden sich die Lebensbeschreibungen der Basler Missionare Rebmann, Krapf und Christaller (Afrika), Hamberg und Lechler (China) und das Lebensbild des 'Freimissionars' Karl Gützlaff. Wie die von Tucker verfaßten Kurzviten sind auch die Ergänzungen Rennstichs lebendig und wirklichkeitsgetreu. Es ging den Verfassern "bei der Beschreibung der Missionarinnen und Missionare nicht um Heiligenverehrung, sondern um die Darstellung dessen, was sie wirklich erlebt und getan haben" (S. 10). So wird z.B. K. Gützlaff treffend in seiner schillernden Komplexität als "die vielleicht umstrittenste Missionarpersönlichkeit seiner Zeit" (S. 162) portraitiert, der auf der einen Seite die Kanäle des Opiumschmuggels für seine Missionsarbeit nutzte und damit der Mission durchaus Schaden zufügte, auf der anderen Seite in seiner unbeirrbaren Liebe für China zum "Großvater der China-Inland-Mission (CIM)" H. Taylors wurde. Auch das Leben C.T. Studds, des Gründers des Weltweiten Einsatzes für Christus (WEC), wird mit seinen Stärken und Schwächen vor den Augen des Lesers plastisch. Es war ein Leben voller Hingabe, das viele junge Menschen inspirierte, aber in seinen extremen Ausprägungen später das Missionswerk fast in den Ruin trieb. Er hatte Reichtum und große Karrieremöglichkeiten aufgegeben und suchte ebensolche, "die ihr Leben einzig und allein für Jesus und die Rettung der Seelen hingeben und denen alles andere verdammt egal ist" (S. 285). Zunächst arbeitete er mit der CIM in China, später in Indien und Zentralafrika. Nach Studds Tod baute dessen Schwiegersohn, Norman Grubb, mit Feingefühl und Ausgeglichenheit den WEC neu auf.

Insgesamt enthält das Werk Tuckers fünf Teile. Im ersten Teil werden unter der Überschrift "Das unaufhaltsame Vordringen" Lebensbilder aus der ersten großen Phase christlicher Mission behandelt. Der Bogen reicht von frühmittelalterlichen Persönlichkeiten wie Patrick, dem Apostel der Iren, und Columban dem Älteren (521 n. Chr.) über römisch-katholische Missionare der Entdeckerzeit (Las Casas, Ricci) bis zu dem ersten puritanischen Missionar John Eliot (1644) und

den Herrnhuter Missionaren des frühen 18. Jahrhunderts. Den zweiten Teil widmet Tucker dem "großen [protestantischen] Missionsjahrhundert". Der Reigen der Viten wird eröffnet mit W. Carey, der 1792 die erste moderne protestantische Missionsgesellschaft, die Baptist Missionary Society, gründete. In diesen Teil hat K. Rennstich ein völlig neu geschriebenes Kapitel über die Anfänge und Missionare der Basler Mission eingefügt. Hier behandelt er den Gründer, C.F. Spittler, den ersten Seminaristen W. Dürr u.a. Bemerkenswert ist sein Portrait einer deutsch-afrikanischen Missionarsehe, die so gar nicht in die damalige Zeit passen wollte. Im dritten Teil geht es um neue Wege, die die Mission sich bahnte, z.B. die Glaubensmissionen. Eine bedeutende Rolle spielt in diesem Zusammenhang auch die "Entstehung der Frauenmission". Hier schildert Tucker realistisch den Mut, die Kämpfe und Erfolge von Frauen wie Amy Carmichael, Gladys Aylward und Helen Roseveare (WEC), um nur die bekanntesten zu nennen. Im vierten Teil widmet sich die biographische Chronik den Spezialisten der Mission, Ärzten wie Albert Schweitzer, Sprachwissenschaftlern wie Kenneth Pike, Piloten und Radiopionieren. Der letzte Teil findet den Anschluß an die Missionsituation der Gegenwart und eines seiner wichtigsten Phänomene: Die Mission aus sechs Kontinenten in sechs Kontinenten. Hier finden Portraits von internationalen Persönlichkeiten ihren Platz: Der ostafrikanische Bischof Kivengere, der südkoreanische Pastor Yonggi Cho, die nordamerikanischen Missionsstrategen Ralph und Roberta Winter.

Das Buch schließt mit einem Nachwort von Rennstich, in dem er die christliche Mission im heutigen Kontext bedenkt. Besondere Erwähnung verdienen das Literaturverzeichnis, das Verzeichnis von Beispielgeschichten und das Namens- und Sachregister, alle erstellt von Christof Sauer. Das Literaturverzeichnis ist den Buchteilen entsprechend geordnet. Zu jedem Kapitel und zu einzelnen Persönlichkeiten wird aktuelle und weiterführende, meist deutschsprachige Literatur angegeben. Das Verzeichnis der Beispielgeschichten ermöglicht den homiletischen Einsatz des Werkes. Natürlich hat das Buch auch seine Grenzen. So hätte man neben den Basler Missionaren durchaus einige herausragende Persönlichkeiten aus den anderen deutschen Missionen wie L. Nommensen, K. Graul, Ch. Keyßer oder B. Gutman integrieren können. Auch sind seit 1983, dem Erscheinen der Originalausgabe, wieder 13 Jahre vergangen. Wie Rennstich in seinem Nachwort betont, ist das "Missionszentrum" in dieser Zeit wieder weiter in die Kirchen des Südens verschoben worden. Es wäre hilfreich gewesen, diesen Umbruch stärker zu berücksichtigen und dem westlichen Leser durch weitere biographische Notizen zu bedeutenden Missionsleitern und Missionaren aus der dritten Welt wie Theodore Williams (Indian Evangelical Mission), Sunder Raj (India Missions Association) Met Castelló (Missions-Kommission der Ev. Allianz Asiens), René Padilla (Comunidad Kairós, Argentinien), F. Bertuzzi (Cooperación Misionera Iberoamericana) u.a. vor Augen zu stellen. Damit wäre die 'Geschichte' vielleicht näher an das 'Geschehen' herangerückt. Alles in allem aber bleibt festzustellen: ein vorbildliches Buch, das von der persönlichen Lektüre bis zum

Gebrauch im Unterricht vielseitig einsetzbar ist. Ganz sicher wird es den Horizont der Leser um Zeiten und Welten erweitern.

Friedemann Walldorf

Weitere Literatur:

Owen Chadwick. *Die Geschichte des Christentums*. Stuttgart: DVA, 1996. 303 S. Abb. DM 98,-

2. Alte Kirche

Ernst Dassmann. *Kirchengeschichte II/1: Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*. Studienbücher Theologie 11,1. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1996. 224 S. DM 34,-

Nur wenige Jahre nach dem von der Fachwelt durchweg positiv aufgenommenem ersten Teil seiner Geschichte der frühen Kirche (siehe *JETH* 6 [1992], S. 197-199) und seinem Überblick über die Anfänge der Kirche in Deutschland (vgl. *JETH* 8 [1994], S. 186f) vermag der Bonner katholische Kirchenhistoriker einen weiteren Band seiner Gesamtdarstellung vorzulegen. Ein solches Vorhaben allein anzugehen ist allemal mutig, und Dassmann ist als Mitherausgeber des *Reallexikons für Antike und Christentum* wie kaum ein anderer dazu befähigt. Besonders hervorzuheben sind die Grundsätze seines Konzeptes: "Das Bemühen um eine objektive, an den Quellen orientierte Beschreibung der Fakten verbindet sich mit der Überzeugung, daß sich die Kirchengeschichtsschreibung als eine theologische Disziplin darum bemühen muß, in den historischen Abläufen Gottes Heilswirken sichtbar werden zu lassen, das durch menschliches Handeln innerhalb und außerhalb der Kirche auf vielfältige Weise gefördert oder behindert werden kann" (S. 9). Nun müßte natürlich darüber diskutiert werden, welcher Begriff von 'Kirche' hier gemeint ist. Aber sachgemäßer als der Pragmatismus des einschlägigen Artikels der *Theologischen Realenzyklopädie*, der der Kirchengeschichte eine theologische Dimension schlicht abspricht (E. Stöve in Band 18 [1989], S. 535-560; hier S. 558), ist dieser Ansatz auf jeden Fall und von protestantischer Seite wird man ihn so kaum hören (vgl. jedoch Kurt Nowak, "Wie theologisch ist die Kirchengeschichte?", *Theologische Literaturzeitung* 122 [1997], Sp. 3-12). Besonders hervorzuheben sind in diesem Zusammenhang die scharf konturierenden "Bewertungen", die Dassmann immer wieder vorzunehmen bereit ist.

Auf dieser Basis also beschreibt Dassmann ausgewogen und kompetent die Entwicklung der Kirche vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Die systematische und übersichtliche Gliederung verhilft ebenso wie das Register zu rascher Orientierung und ermöglicht es, den Band wie ein Handbuch für Einzelfragen zu nutzen.

Dazu trägt bei, daß den zwanzig Hauptkapiteln jeweils Literaturangaben (stets auf neuestem Stand) beigegeben sind. Besonders zu begrüßen sind die ausführlichen, gut in die Darstellung eingearbeiteten Quellenzitate. Hilfreich ist die Zeittafel, während man mit der zu klein geratenen Karte weniger anfangen kann. Inhaltlich ist der Band in die drei Teile konstantinisches Zeitalter, Weg zur Reichskirche sowie abendländische Kirchenfreiheit und Byzanz aufgeteilt. Der erste Abschnitt (der die vorzügliche Biographie von Bruno Bleckmann, *Konstantin der Große*, Reinbek 1996, nicht mehr berücksichtigen konnte) setzt ein mit dem vieldiskutierten Schlagwort von der 'konstantinischen Wende' und schildert dann Konstantins Weg zum Alleinherrscher, seine Bekehrung, die Synode von Arles, die neuen Akzente der Gesetzgebung, seine Stellung in der Kirche und die Gründung Konstantinopels. Dassmanns Bemühen um Ausgewogenheit zeigt sich gerade an der Einschätzung Konstantins. Er "gilt als Christ. Er hat die sich in seiner Epoche vollziehende Entwicklung zu einem christlichen Staat gewollt und unterstützt, und zwar nicht allein aus politischen Zweckmäßigkeitserwägungen heraus, sondern ebenso aus innerer Überzeugung." Kaum entscheidbar sei jedoch, "ob es sich um eine Bekehrung zur christlichen Religion oder eine Bekehrung zum christlichen Glauben handelt... In welchem Maße Konstantin gläubig geworden ist, d.h. nicht seinen Gott ins Christliche gewandelt, sondern sich von Christus hat innerlich ergreifen lassen, läßt sich nicht beantworten" (S. 28). So ist es in der Tat, und dabei wird es wohl auch die weitere Forschung belassen müssen. Besonders bedenkenswert sind Dassmanns Überlegungen zur Frage der Verchristlichung der Gesellschaft durch die konstantinischen Reformen. Manche Forscher verstehen die Kirche als "eine Art Erziehungsanstalt" und beurteilen allein von dieser Warte aus die Entwicklung des 4. Jahrhunderts. Das hält Dassmann für "eine gefährliche Vereinfachung, dem das christliche Selbstverständnis entgegenstehen muß, denn die Predigt Jesu hat in erster Linie nicht die Besserung der Menschen und der gesellschaftlichen Verhältnisse verkündigt, sondern die Vergebung der Sünden". Frage man nach der "Höherentwicklung der menschlichen Gesittung" im Verlauf der Kirchengeschichte, so könne man doch nur "das Versagen der kirchlichen Predigt" konstatieren. Die Aufgabe der Kirche, so Dassmann, bestehe eben nicht "in der Besserung und Humansierung der Welt, sondern darin, den Menschen die Hoffnung auf Vergebung zu verkünden und - gegen alle Erfahrung - zu erhalten" (S. 50).

Der zweite Teil beschreibt chronologisch fortschreitend die Nachfolger Konstantins bis zu Theodosius, das Ringen um die Kirchenfreiheit, Mission und Ausbreitung des Christentums, die Auseinandersetzung mit den Heiden, die Maßnahmen gegen die Häretiker und schließlich das Verhältnis zu den Juden. Der letzte Abschnitt schildert den Untergang Roms und die Entwicklung der Kirche in den neu entstandenen germanischen Reichen, die Anfänge des päpstlichen Primats, die Zeit von Leo zu Gregor dem Großen und die Kirche im frühbyzantinischen Reich. Als Protestant liest man interessiert Dassmanns Ausführungen zum Papsttum (S. 157f). Lapidar stellt er zunächst fest: "Vereinfachend läßt sich

sagen, daß die theologische Notwendigkeit der Vorrangstellung des römischen Bischofs über die ganze Kirche historisch nicht zu beweisen ist, aber auch nicht widerlegt werden kann. Der Primat ist eine Glaubensstatsache, eindeutig formuliert als solche auf dem 1. Vatikanischen Konzil 1870." Wenn er weiter ausführt, die römische Theologie habe sich bemüht zu zeigen, "daß die Vorrangstellung des Bischofs von Rom keine zufällige historische Tatsache ist, sondern dem Wesen der Kirche entspricht und ihr von Christus eingestiftet wurde", dann aber betont, daß weder der historische Anspruch des römischen Bischofs noch die theologische Interpretation historisch bewiesen werden könnten, so kann man dem auch bei anderer Akzentsetzung nur beipflichten. Dassmanns Schlußbemerkung läßt jedenfalls eine sympathische Offenheit erkennen, die so etwa bei evangelikal-kritikern Roms selten zu finden sein wird: "Natürlich spricht die faktische Entwicklung vom römischen Bischof zum Primat des Papstes eher für als gegen die katholische Deutung dieser Entwicklung [ein eher fragwürdiges Argument; v.P.]. Aber die gewiß nicht zu unterschätzende normative Kraft des Faktischen ersetzt nicht die dogmatische Begründung, denn denkbar ist auch eine Fehlentwicklung, nach der die Papstkirche nicht das von Jesus gewollte neue Jerusalem des Gottesvolkes, sondern Babylon repräsentiert." Zutreffend ist dieser Satz allemal, selbst wenn er ironisch gemeint sein sollte.

Dies alles wird in gut lesbarer, informativer Form dargeboten, so daß man das Buch vor allem Studenten als einführende Lektüre empfehlen kann. Der zweite Teilband, dem innerkirchlichen Leben sowie der Entwicklung der Theologie und der Volksfrömmigkeit gewidmet, wird hoffentlich rasch folgen.

Lutz E. v. Padberg

Das Entstehen der einen Christenheit (250-430). Hg. Charles und Luce Pietri, deutsche Ausgabe bearbeitet von Christoph Marksches u.a. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg. Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Band 2. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1996 (zuerst Paris: Desclée, 1995). 1108 S. 24 Farbabb., 71 Schwarzweißabb. DM 248,-

Das derzeit umfangreichste Unternehmen zur Darstellung der Kirchengeschichte schreitet munter voran, ist doch bereits der siebte Band anzuzeigen, womit das Werk schon einen Umfang von rund 7.000 Seiten erreicht hat (zur Konzeption und den bisherigen Bänden vgl. die Rezensionen in *JETH* 6ff [1992ff]). Anders als bei den bislang erschienenen Bänden haben sich diesmal insgesamt fünfzehn ausgewiesene Kenner der Epoche die deutsche Bearbeitung geteilt, denn es "mußten eine ganze Reihe von Passagen des 1995 erschienenen französischen Originals dem gegenwärtigen hochdifferenzierten Forschungsstand angepaßt

werden und selbst einige Grundlinien der theologie- und kirchengeschichtlichen Konzeption dieses Bandes korrigiert werden" (S. VI; eine zwar verklausulierte, aber doch deutliche Kritik). Die Notwendigkeit dessen liegt wohl vor allem daran, daß der französische Herausgeber und Hauptautor Pietri bereits 1991 verstorben ist und der Band daraufhin unter der Regie seiner Frau von Freunden und Schülern vollendet worden ist. Das hat dazu geführt, daß man für manche Abschnitte eigentlich nicht mehr von einer Übersetzung im strikten Sinne sprechen kann, zumal auch angelsächsische und deutsche Literatur in größerem Umfang nachgetragen worden ist. Dennoch hoffen die deutschen Bearbeiter, "daß das Patch-Work aus deutscher und französischer Arbeit beziehungsweise das Mosaik der unterschiedlichen Sichtweisen wenn nicht zu einer Einheit verwoben, so doch zu einem facettenreichen Bild zusammengesetzt werden konnte" (S. VII).

Wie gewohnt ist die Gliederung des fünfteiligen, aus über 120 Abschnitten bestehenden Werkes überaus detailliert (S. IX-XXVII). Beschrieben werden Vorgeschichte, Entfaltung und Entwicklung dessen, was unter eher institutionellem Blickwinkel in deutschen Kirchengeschichten gewöhnlich 'Reichskirche' genannt wird. Der dem französischen Original *Naissance d'une chrétienté* entsprechende Titel will an die Gewinnung des gesamten römischen Reiches und einiger seiner Nachbarländer für das Christentum erinnern und meint weniger die Glaubenseinheit, denn von einschlägigen Auseinandersetzungen muß in dem Band mehrfach die Rede sein. Daß für die Beschreibung von gerade einmal 180 Jahren Kirchengeschichte fast 1.100 Textseiten erforderlich sind, zeigt zweierlei, zum einen die Bedeutung der Epoche für die Gesamtentwicklung und zum anderen die gelehrte Sorgfalt, mit der hier zu Werke gegangen wird. Das gilt übrigens auch für den Einsatz des Verlages, sind doch gerade die Schwarzweißabbildungen (S. 195 und gegenüber S. 292 sind identisch, ebenso gegenüber S. 613 und S. 750 sowie 889) und die Karten (s. S. 118f) von besserer Qualität als in den bisherigen Bänden.

Der erste Teil beschreibt eingehend die Verbreitung des Christentums im 3. Jahrhundert (S. 1-190), umrahmt von einführenden Hinweisen zur allgemeinen Lage des Imperiums und einem Abschnitt über die Christenverfolgungen von Decius bis zu Diokletian. Er endet mit dem Toleranzedikt, das der todkranke Galerius am 30. April 311 in Serdika erließ. Dieses auf die unübersehbare reichsweite Ausbreitung der Christen reagierende Gesetz hat entscheidend "die Rahmenbedingungen a) für die Christen in ihrem Verhältnis zu Staat und Kaiser und für den Kaiser in seinem Verhältnis zu den Christen und ihrer Organisation, b) für Christen und Kirche in Bezug auf ihre inneren Angelegenheiten von Grund auf verändert" (S. 189). Damit waren die Voraussetzungen für die Wende unter Konstantin und die Christianisierung des Reiches geschaffen, die im zweiten Teil erörtert werden (S. 191-413). In dessen Mittelpunkt stehen die Donatistenfrage, der arianische Streit, das Konzil von Nizäa und die dem folgenden Auseinandersetzungen. Zuvor aber wird Konstantin vorgestellt, dessen kontrovers diskutierte 'Bekehrung' eher knapp skizziert wird. "Auf seine Art" sei er Christ gewesen und habe "eine politische Theologie ins Werk" gesetzt, in "der sich tatsächlich ein

immer stärkeres Wohlwollen gegenüber den Christen abzeichnete", so daß schon die Zeitgenossen "das Bild des ersten christlichen Kaisers" zu zeichnen vermochten (S. 205). Dennoch bleibt es diffus, denn das Kapitel endet mit dem bezeichnenden Satz "Der erste christliche Kaiser ließ eine blutige Spur hinter sich zurück" (S. 239). Das Heidentum war damit ohnehin noch nicht überwunden, wie Julian Apostatas Versuch einer altgläubigen Restauration am Ende dieser Epoche verdeutlicht. Neue Akzente setzt in diesem Abschnitt Christoph Marksches bezüglich des sogenannten arianischen Streites. Für ihn lassen sich die Diskussionen "präziser als ein tiefer sitzender Streit um das Recht der Subordination des Sohnes unter den Vater beschreiben", weshalb er von dem "trinitätstheologischen Streit des vierten Jahrhunderts" spricht (S. 271f), der nicht auf die hohe Theologie beschränkt blieb, sondern "sogar auf den Marktplätzen und in den Gassen geführt" wurde (S. 273). Mitentscheidend war gewiß, daß Konstantin seine Bemühungen um Friedenssicherung im Reich nun auch konsequent auf die Kirche auszudehnen gewillt war, wodurch die theologischen Fragen unweigerlich mit politischen verquickt wurden. Zu den Formen der Auseinandersetzung gehörte übrigens die Verbreitung der unappetitlichen Legende, Arius sei 335 oder 336 auf einer öffentlichen Latrine in Konstantinopel zerborsten (S. 340).

Der dritte Teil schildert die kirchliche Entwicklung unter Theodosius und seinen Nachfolgern (S. 415-626), die die privilegierte Stellung der Kirche im Reich festigten, indem sie das Heidentum unterdrückten und das Christentum zur Staatsreligion erhoben. Die angestrebte Einheit war damit freilich nicht garantiert, gingen doch die theologischen Debatten weiter, wie der Donatistenstreit und die Auseinandersetzung um Pelagius sowie die Kontroverse zwischen Cyrill von Alexandrien und Nestorius und die Klärung durch das Konzil von Ephesus zeigen.

Der umfangreiche vierte Teil fragt dementsprechend nach dem Erscheinungsbild der neuen Christenheit (S. 627-874) und zeichnet ein dichtes Portrait vom Hineinwachsen des Klerus in die antike Gesellschaft, der Eroberung von Raum und Zeit (Kirchenbauten, Pilgerwesen, Reliquien, liturgische Zyklen) als neuer Form der Missionierung, der Eroberung der Kultur und vor allem der Christianisierung und Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens (Ausbreitung des Christentums, Taufe, kirchliche Caritas, Bewertung des Reichtums, Sklavenfrage, Beruf und Freizeit, Familienleben). Obwohl das nicht ihr eigentliches Ziel war, hat die Kirche unbestreitbar innovativ auf die Gesellschaft gewirkt, nachhaltig durch den Einsatz entschlossener Bischöfe und die monastische Bewegung. Der Gesamteindruck erscheint paradox: "Wir sehen eine Kirche, die gesellschaftlich etabliert, mit Besitz gesegnet und von Regierungsseite gefördert war - und zugleich geprägt ist von Asketen, die strenge Forderungen stellten, und von Klerikern, die sich nicht scheuten, ihren Blick auf utopische Ziele zu richten" (S. 813). Das Mönchtum, dessen Entfaltung im Osten und im Westen detailliert nachgezeichnet wird, spielte hierbei sicher eine herausragende Rolle. Es wurde schnell zu einem Massenphänomen und mußte (nicht zuletzt wegen der Frage der

Bewertung körperlicher Arbeit) durch die Präzisierung der äußeren Normen als auch der Spiritualität erst seine Struktur finden, was durch die Entstehung und Verbreitung der Regeln geschah (S. 862; in der Bibliographie S. 874 ist die Neuauflage 1988, Nachdruck 1995, des Buches von F. Prinz nachzutragen).

Der letzte Teil beschreibt unter der Überschrift 'Die Regionalisierung der Christenheit' die Entwicklung in den einzelnen Ländern (S. 875-1095). Von Rom, Afrika, den 'großen missionarischen Kirchen' Spanien, Gallien, Britannien und Irland sowie den Germanen führt der Weg nach Alexandrien und Ägypten, Antiochien und in den Orient, Konstantinopel, Illyricum und Kleinasien und schließlich in die Außenbereiche Persien, Armenien, Georgien, Abessinien, Jemen, Äthiopien und Arabien. Die 'eine Christenheit' - so der Buchtitel - entwickelt sich also "zu einer sich zunehmend in relativ selbständigen regionalen Verbänden organisierenden Christenheit" (S. 898). Die Realität überholte das Ideal. Zu dieser Entwicklung hat nicht unerheblich die Durchsetzung der römischen Primatspolitik beigetragen (S. 898ff), die sich mit furioser Zurechtrückung der Tradition durchzusetzen mußte. Sie fiel nicht zufällig mit dem Entstehen der christlichen Romideologie zusammen. Repräsentativ im eigentlichen Sinne des Wortes dafür ist die wohl 434 vollendete Kirche Sta. Maria Maggiore mit ihrer perfekten Aneignung des antiken Erbes. Das gilt namentlich für den Bilderschmuck der Fresken und Mosaiken. "So thront Christus wie ein jugendlicher Kaiser mit seinen Jüngern als Hofstaat, und Maria erscheint prächtig gewandet wie eine Kaiserin als Mittelpunkt einer höfischen Empfangsszene." Das klassische und das christliche Rom verschmolzen, und Papst Leo der Große konnte dann feststellen: "Rom ist durch den Heiligen Stuhl Petri zum Haupt der Welt geworden" (S. 916). So war es in der Tat.

Viele anregende Aspekte könnten noch erwähnt werden, die eingehend zu diskutieren wären. Eines aber erscheint sicher, eine umfassendere und kompetentere Darstellung dieser für die gesamte Kirchengeschichte so wichtigen Epoche gibt es zur Zeit nicht.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Josef Engemann. *Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke*. Darmstadt: WBG, 1997. 192 S. mit 138 Schwarzweißabb. DM 58,-

Kurt Erlemann. *Endzeiterwartungen im frühen Christentum*. Uni-Taschenbücher 1927. Marburg: Francke, 1996. 204 S. DM 29,80

Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hg. Siegmund Döpp und Wilhelm Gerlings. Freiburg: Herder, 1997. ca. 640 S. DM 178,-

*Heinz Ohme. *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 67. Berlin, New York: de Gruyter, 1997. 680 S. DM 328,-

- Henning Paulsen. *Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums*. Hg. Ute E. Eisen. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. 520 S. DM 250,-
- Reinhart Staats. *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel. Historische und theologische Grundlagen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. XV, 363 S. 1 Abb. DM 78,- (Mitgliederpreis DM 58,-)
- Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann*. Hg. Georg Schöllgen und Clemens Scholten. Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 23. Münster: Aschendorff, 1996. XX, 621 S. 15 Taf. DM 213,-
- Friedhelm Winkelmann. *Geschichte des frühen Christentums*. Beck'sche Reihe 2041. München: Beck, 1996. 126 S. DM 14,80
- Matthias Wünsche. *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche: Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus*. CTM Reihe B 14. Stuttgart: Calwer, 1996. 240 S. DM 98,-

3. Mittelalter

Knut Schäferdiek. *Schwellenzeit: Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmittelalter*. Hg. Winrich A. Löhr und Hanns Christof Brennecke. Arbeiten zur Kirchengeschichte 64. Berlin, New York: de Gruyter, 1996. XIV, 546 S. DM 258,-

Anlässlich seiner Emeritierung haben seine Schüler dem Bonner Kirchenhistoriker Knut Schäferdiek, bekannt als Mitherausgeber der *Zeitschrift für Kirchengeschichte* seit 1966 und der *Theologischen Realenzyklopädie* seit 1976 (dort nicht zuletzt auch als Übersetzer zahlreicher Artikel aus ebenso zahlreichen Sprachen!), diesen stattlichen Band dediziert. Er enthält in photomechanischer Wiedergabe der Erstpublikationen (lediglich Nr. 2 ist überarbeitet; Nr. 21 ist die leicht erweiterte Neufassung eines ursprünglich englischen Tagungsbeitrages; Errata sind jeweils am Schluß korrigiert) 23 Aufsätze aus den Jahren 1969 bis 1994, die zum Teil in bekannten Zeitschriften, zum Teil an entlegenerer Stelle erschienen sind. Schäferdieks stets quellennah erarbeitete Studien haben vor allem zu einem neuen Bild vom Prozeß der Annahme des Christentums durch die germanischen Völker in der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter entscheidend beigetragen. Namentlich einige Lexikonartikel, besonders der über "Germanenmission" im *Reallexikon für Antike und Christentum* 10 (1978), S. 492-548 und über "Christentum der Bekehrungszeit" im *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 4 (1980), S. 501-510, prägen bis heute die

Forschung. Sie konnten hier leider nicht aufgenommen werden, aber auch so ergibt sich ein repräsentativer Querschnitt.

Der umfangreichste Teil stellt Arbeiten zum gotischen Christentum zusammen (S. 1-246), darunter die wichtige Studie über "Wulfila. Vom Bischof von Gotien zum Gotenbischof" (S. 1-40) und den zusammenfassenden Beitrag über "Das gotische Christentum im vierten Jahrhundert" (S. 115-146). Der zweite Abschnitt ist dem Christentum im frühen Frankenreich gewidmet (S. 247-416) und erörtert das Phänomen der fränkischen Eigenkirche, die älteste Kanonessammlung der arelatenser Kirche, die christliche Sondergemeinschaft der Bonosianer, Remigius von Reims, die Francia Rhinensis und rheinische Kirche, Columbans Wirken im Frankenreich und den adoptianischen Streit im Rahmen der spanischen Kirchengeschichte. Inzwischen ist unter Schäferdieks Mitwirkung der große Frankenartikel im *Reallexikon der germanischen Altertumskunde* 9 (1995), S. 373-461 erschienen, der die Ergebnisse dieser Forschungen aufgreifen konnte. Der letzte Teil wendet sich dem frühmittelalterlichen Christentum in Irland und England zu und behandelt neben dem Spezialproblem des irischen Osterzyklus' die irische Mission des siebten Jahrhunderts, Kilian von Würzburg (eine methodisch muster-gültige Studie) sowie Fragen der frühen angelsächsischen Festlandsmission.

Wer sich mit den entsprechenden Bereichen beschäftigt, wird an Schäferdieks Aufsätzen, die hier nicht im einzelnen zu diskutieren sind, nicht vorbeigehen können. Deshalb ist die Vorlage dieses durch Register moderner Autoren sowie antiker und mittelalterlicher Quellen (also kein Personen- und Sachregister!) erschlossenen Sammelbandes unbedingt zu begrüßen. Eine Bibliographie der Arbeiten Schäferdieks von 1957 bis 1994 ist beigegeben (S. 511-522; die Verweise bei Nr. 34 und 36 stimmen nicht; die abgedruckten Titel werden im Quellenverzeichnis S. XI-XIII in nicht immer identischer Form wiederholt). So ist am Schluß, wie meistens bei solchen Unternehmungen, nur zu bedauern, daß der Band zwar sehr schön in Leinen gebunden, für die meisten Interessenten jedoch entschieden zu teuer ist.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

- Gabriel Audisio. *Die Waldenser: Die Geschichte einer religiösen Bewegung*. München: Beck, 1996. 281 S. DM 58,-
- Peter Brown. *Die Entstehung des christlichen Europa*. München: Beck, 1996. 404 S. DM 48,-
- Lutz E. v. Padberg. *Studien zur Bonifatiusverehrung: Zur Geschichte des Codex Ragyndrudis und der Fuldaer Reliquien des Bonifatius*. Fuldaer Hochschulschriften 25. Frankfurt: Knecht, 1996. 156 S. 17 Farb- und Schwarzweißabb. DM 24,80.

Kurt Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik. Band 3: Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik.* München: Beck, 1996. 550 S. 10 Abb. DM 118,-

*Armin Sierszyn. *2000 Jahre Kirchengeschichte, Band 2: Das Mittelalter.* Neuhäusen-Stuttgart: Hänssler, 1997. 360 S. DM 39,95.

4. Reformationszeit

Humanismus und Wittenberger Reformation. Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae, Philipp Melanchthon, am 16. Februar 1997. Helmar Junghans gewidmet. Hg. von Michael Beyer und Günther Wartenberg unter Mitwirkung von Hans-Peter Hasse. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996. 448 S. DM 68,-

Der Sammelband, an dem neunzehn Autoren mitgewirkt haben, dokumentiert, daß Reformation und Humanismus trotz der in der Geschichte herausragenden Kontroverse zwischen Luther und Erasmus nicht generell als unvereinbare Gegensätze gesehen werden dürfen. Er hat das sachliche und persönliche Beziehungsgeflecht zwischen beiden Bewegungen zum Gegenstand und zeigt, wie mannigfaltig die Berührungspunkte zwischen beiden waren. Daß Melanchthon, der im Geist des Humanismus erzogene Großneffe Reuchlins, in diesem Beziehungsgeflecht eine wesentliche Rolle spielte, ist hinlänglich bekannt. Der Band ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil ist der Wittenberger Reformation gewidmet, der zweite dem Verhältnis zwischen Luther und Melanchthon und der dritte Melanchthon selbst. Die einzelnen Beiträge widmen sich verschiedenen Facetten des jeweiligen Themenkreises.

Ein Beitrag von Bernhard Lohse über Luthers Selbstverständnis in seinem frühen Romkonflikt und die Vorgeschichte des Begriffs 'Theologia crucis' eröffnet den ersten Teil. Anhand der Briefe Luthers aus der Zeit zwischen 1516 und 1520 wird hier eine geradezu psychologische Studie gezeichnet, die zeigt, wie Luther sein Anliegen verstanden und wie er sich in seiner Selbsteinschätzung gewandelt hat. Luther spreche zunächst vom Kampf gegen die mißbräuchliche Heiligenverehrung, stelle dann die Reform der Universität und des Theologiestudiums als Ziel dar, aber dieses Thema werden vom Ablaßstreit verdrängt und münde in eine Sicht für den Kampf für die Sache Christi.

Der für die Ausbreitung der Reformation allgemein und das Wirken Melanchthons speziell bedeutsame Gegenstand ist die schulische und universitäre Erziehung. Hier verband sich das humanistische Bildungsideal mit der protestantischen Notwendigkeit der rechten Lehre und des rechten Erkennens. Dies wird in dem Beitrag von Martin Brecht über Melanchthons ekklesiologische Reden erkennbar. Brecht fragt nach Melanchthons Beitrag zur Gestaltung der lutherischen

Kirche und stellt heraus, daß für Melanchthon die theologische Ausbildung ein Teil des kirchlichen Auftrags sei und er sie der Universität zuweise. Mithin lebe dann die Kirche aus der Verbindung mit der Universitätstheologie. Bekanntlich war die Trennung von Kirche und Staat in jener Zeit - abgesehen von den Täufern - kein Thema. So konnte Melanchthon die Kirche als das Licht im Staat bezeichnen, und den Staat als die Laterne, die dieses Licht schützt. Der letzte Staatszweck ist für ihn die Gotteserkenntnis. Brecht entfaltet dann anhand der Reden Melanchthons die Beziehung zwischen Kirche und Staat weiter in Richtung Kirchenleitung und Kirchenzucht. - Zu dem Themenkreis Bildung gehören ferner die Beiträge von Günther Wartenberg, Heinz Scheible und Markus Wriedt. Letzterer beschäftigt sich mit der theologischen Begründung der Bildungsreform bei Luther und Melanchthon und bringt Einsichten zur Sprache, die auch für die gegenwärtige Problematik der schulischen Erziehung und deren Inhalte und Ziele relevant sind.

Zu erwähnen sind ferner die zahlreichen persönlichen Beziehungen, die Melanchthon zu Vertretern des Humanismus hatte. Die Beiträge von Martin Treu und Stefan Rhein über dessen Verhältnis zu Hutten und zum italienischen Humanismus haben diese Beziehungen zum Gegenstand und bieten eine Reihe von bisher nicht näher beschriebenen Einsichten. Erwähnt werden darf aber auch, daß zwei Aufsätze von Günther Frank und Karl-Heinz zur Mühlen über Melanchthons Anthropologie das Interesse des Systematikers finden werden.

Drei nordamerikanische Autoren haben an dem Band mitgewirkt. Mark U. Edwards beschäftigt sich mit der Heiligen Schrift als gedrucktem Text und behandelt Luthers Umgang mit ihr in theologischer und statistischer Hinsicht. Scott Hendrix stellt in seiner Untersuchung der Bedeutung des Urbanus Rhegius für die Ausbreitung der Wittenberger Reformation einen soliden und theologisch ausgewogenen Lutheraner vor, der zunächst in Augsburg als Prediger im evangelischen Sinne wirkte und ab 1531 als Superintendent in Lüneburg die Reformation im Herzogtum Braunschweig verankerte. Robert Kolb beschreibt Passionsmeditationen von Schülern Luthers und Melanchthons.

Der Band spiegelt ein breites Spektrum wissenschaftlicher Beschäftigung mit dem im Titel angesprochenen Themenkreis wieder und exemplifiziert darin zugleich die Breitenwirkung der Reformation. Obwohl die einzelnen Beiträge sich mit ganz unterschiedlichen theologischen und geschichtlichen Detailspekten beschäftigen, bieten sie nicht nur neue und relevante Einsichten, sondern auch mehrere Ansatzpunkte für sinnvolle weitere Forschungen.

Bernhard Kaiser

Weitere Literatur:

Cornelis Augustijn. *Erasmus: Der Humanist als Theologe und Kirchenreformer.* Studies in Medieval and Reformation Thought 59. Amsterdam: Brill, 1996. 300 S. NLG 162,-

- Herbert Blöchle. *Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation*. Europäische Hochschulschriften Theologie 531. Frankfurt u.a.: P. Lang, 1995. 534 S. DM 128,-
- Holger Flachmann. *Martin Luther und das Buch: Eine historische Studie zur Bedeutung des Buches im Handeln und Denken des Reformators*. Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 6. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. 370 S. DM 190,-
- Thomas Hohenberger. *Evangeliumstreue und Christusglaube: Die Rezeption der lutherischen Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre um Worms (1521/22)*. Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 6. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. XIII, 445 S. DM 190,-
- Luther in seiner Zeit: Persönlichkeit und Wirken des Reformators*. Hg. Martin Greschat und Günther Lottes. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 130 S. DM 36,-
- Martin Luther und seine Universität*. Hg. Heiner Lück. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1997. ca. 240 S. ca. DM 68,-
- Frank Pauli. *Philippus: Ein Lehrer für Deutschland. Spuren und Wirkungen Philipp Melanchthons*. Berlin: Wichern, 1996. 180 S. DM 32,-
- Christian Peters. *Apologia Confessionis Augustanae: Untersuchungen zur Textgeschichte einer lutherischen Bekenntnisschrift (1530-1584)*. CTM Reihe b 15. Stuttgart: Calwer, 1996. 600 S. DM 198,-
- Heinz Scheible. *Melanchthon: Eine Biographie*. München: Beck, 1997. 320 S. DM 68,-
- Luise Schorn-Schütte. *Die Reformation: Vorgeschichte, Verlauf, Wirkung*. Beck'sche Reihe 2054. München: Beck, 1996. 126 S. DM 14,80

5. Neuzeit

Markus Baum. *Stein des Anstosses: Eberhard Arnold 1883-1935*. Moers: Brendow, 1996, 351 S. DM 29,80

Herausragende christliche Persönlichkeiten sind in unserer Zeit rar geworden. Das ist vielleicht ein Grund dafür, warum neuerdings vermehrt Biographien über bedeutende Männer und Frauen der Vergangenheit erscheinen, die wider den Strom der angepaßten Frömmigkeit innovative und radikale Überzeugungen lebten und einen starken Einfluß auf ihre Umwelt ausübten.

Zu diesen Persönlichkeiten zählt sicher auch Eberhard Arnold, dessen Lebensgang hier neu aufgearbeitet worden ist. In angenehmem Erzählstil wird sein wechselhaftes Leben anhand von Originalquellen beschrieben. So fließen historische Detailarbeit und Lesekultur harmonisch ineinander. Arnold, der unter dem

Einfluß der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung erweckt wurde, war zunächst Redner und Schriftsteller in der missionarischen Studentearbeit. Unter dem Einfluß des kantigen Ludwig von GerdteIl wandte er sich dem Baptismus zu und beschäftigte sich mit dem Urchristentum. Bis ca. 1919 war Arnold Mitarbeiter des Furche-Verlages. In dieser Position kam er mit vielen bekannten Glaubensmännern wie Georg Müller, Karl Heim, Johannes Warns, Eduard von Pückler und anderen in Kontakt.

Durch die Verbindung mit den religiösen Sozialisten (Ragaz, Kutter), den freideutschen Jugendbünden und den Hutterern erweiterte sich jedoch sein Blickwinkel hin zu einer ganzheitlichen, pazifistischen und sozialen Frömmigkeit, mit der er in den erwecklichen Kreisen aneckte. Seine Überzeugung von der komunitären Lebensgemeinschaft verwirklichte er in Sannerz und auf dem Rhönbruderhof. Die nimmermüde Unzufriedenheit mit einer angepaßten bürgerlichen Frömmigkeit ließ den unruhigen Arnold nach immer neuen Zielen verlangen; der Anschluß an die amerikanische Hutterergemeinschaft 1930 war deshalb nur konsequent. Die Radikalität, Kompromißlosigkeit und Ehrlichkeit Arnolds verdienen Respekt und fordern heraus. In der Tauffrage dachte er freikirchlich. Auch die Anfangszeit des Dritten Reiches waren Jahre des inneren Widerstandes, bevor die Gemeinschaft nach Liechtenstein und England auswandern mußte.

Bei aller Begeisterung des Autors für Arnold hätte man sich auch einige kritische Bemerkungen zu den utopisch anmutenden Überzeugungen Arnolds gewünscht. Trotz intensivem Gemeinschaftsleben auf den Bruderhöfen fehlte Arnold z.B. die Sicht für die lokale Ortsgemeinde. Sein Pazifismus, den er aus der Bibel ableiten wollte, wäre sicherlich zu hinterfragen. Die dauernden Spannungen innerhalb des Werkes dürften wohl auch auf seine Unnachgiebigkeit zurückgegangen sein. Seine Kontakte zu Gustav Landauer, den Quäkern, der neudeutschen Jugendbewegung und den religiösen Sozialisten waren nicht ohne Problematik. Seine Identifizierung mit den Hutterern verdeckt die Selbständigkeit seines Ansatzes sowie die Unterschiede in Theologie und Frömmigkeit. Beides führte übrigens in neuerer Zeit zur Trennung der beiden Gruppen, die heute deutlich voneinander unterschieden werden müssen (Bruderhöfler sind keine Hutterer, wie immer wieder suggeriert wird!).

Kleinere Fehler seien nur angemerkt: der Patmos-Verlag wird mit dem Patmos-Kreis um Ehrenberg verwechselt (S. 314, Anm. 28); in Anm. 12 auf S. 311 fehlt der Name "Kühn"; Nagel heißt mit Vornamen Gustav, nicht Gerhard. Prinzipiell erscheint mir der Einfluß von GerdteIl auf Arnold noch stärker zu sein, als in der Biographie beschrieben (z.B. auch in der Tauf- und Reich-Gottes-Frage). Alles in allem handelt es sich jedoch um eine gut lesbare und informative Fleißarbeit über einen der Querdenker der deutschen Erweckungsgeschichte.

Stephan Holthaus

Johann Christoph Blumhardt. *Gesammelte Werke: Schriften, Verkündigung, Briefe*. Hg. Gerhard Schäfer. Reihe III: *Briefe*. Hg. Dieter Ising. Band 3: *Möttlinger Briefe 1838-1852. Texte*; Band 4: *Anmerkungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 632 und 500 S. DM 190,- und 160,-

In einer mustergültigen Edition liegen hier die Briefe von Johann Christoph Blumhardt aus seiner wichtigen Möttlinger Zeit (1838-52) vor, ergänzt durch Anmerkungen des Herausgebers in einem Extraband. Band 3 umfaßt eine Auflistung von über 1.500 Briefen, von denen die wichtigsten im Originaltext abgedruckt werden, die restlichen durch kurze Inhaltsangaben erschlossen sind. Sie befinden sich zumeist im Blumhardt-Archiv der Württembergischen Landesbibliothek. Die meisten Autographen stammen von Blumhardt selbst, einige von seiner Frau. Adressaten sind vor allen Dingen C.G. Barth, Vorgänger Blumhardts in Möttlingen und Leiter des Calwer Verlagsvereins, sodann Köllner, der Schwiegervater Blumhardts, Tillmann Siebel aus dem Siegerland und Luise von Scheibler. Inhaltliche Schwerpunkte liegen in erster Linie auf den Erfahrungen mit der Dämonenaustreibung bei Gottlieb Dittus (1842-43) und bei der Darstellung der Möttlinger Erweckung um 1844. Der Leser bekommt dadurch einen lebendigen Einblick über die Vorgehensweise Blumhardts und die Angriffe seiner Gegner. Auch der Mensch Blumhardt wird lebendig, angefochten durch schweres Leid in Familie und Gemeinde. Die Prägung durch ihm nahestehenden Personen, besonders durch Barth, wird ebenso thematisiert wie die inneren Kämpfe und die Originalität des Möttlinger Pastors.

Durch die Lektüre der Briefe fällt auch neues Licht auf Blumhardts Theologie und Frömmigkeit. Überdeutlich wird seine starke Naherwartung, insbesondere im zeitlichen Umfeld der Revolutionsjahre. Sein Drängen auf eine endzeitliche Geistesausgießung und die Aufrichtung des Tausendjährigen Reiches sind damit eng verbunden. Seine praktizierten Krankenheilungen sah er ebenfalls im Kontext der endzeitlichen Gabenausrüstung und der Ausgießung des Heiligen Geistes vor der Wiederkunft Jesu. Sein Beharren auf der persönlichen Wiedergeburt und der Heiligung des Gläubigen lagen ganz auf der Linie der Erweckungsbewegung. Die Beichte mit dem klaren Sündenbekenntnis spielte dabei immer wieder die entscheidende Rolle, so daß ihm gar der Vorwurf des Puseyismus gemacht wurde.

Vor Extremen ist Blumhardt jedoch nicht bewahrt geblieben. Erst in späteren Briefen erkennt man deutlich eine nüchterne Einstellung. Lehnte er bei Krankheiten zunächst ärztliche Praktiken ab, urteilt er später vorsichtiger. Problematisch erscheinen auch Aspekte seiner Dämonologie wie etwa das Gespräch und lange Ringen mit Dämonen, die Handauflegung bei der Austreibung, die recht pauschale Verbindung von Krankheit und Dämonie und das Zählen der ausgefahrenen Dämonen. Hilfreich erscheinen dagegen das alleinige Vertrauen auf Gottes Kraft, das Glaubensgebet bei der Austreibung, das Fasten und das Ausrichten nach den Prinzipien der Schrift (S. 166).

Mustergültig ist die fast 50seitige Einleitung Isings in Band 4, in der Leben und Werk Blumhardts in Möttlingen einfühlsam und sachkundig beschrieben werden. Dadurch wird der Ertrag der umfangreichen Briefedition zusammengefaßt und ausgewertet. Allerdings ist zu widersprechen, wenn Blumhardts Kampf mit der Gottliebinn Dittus unter das Verdikt der Hysterie und eines starken Geltungsdranges eingeordnet wird. Die reale Existenz von Dämonen wird dadurch negiert oder zumindest an den Rand gedrängt. Dabei könnte gerade dieser Aspekt der Seelsorge angesichts neuer okkulten Praktiken in unserer Zeit wenn auch kritisch, so doch fruchtbringend aufgearbeitet werden. Man hätte sich für die beiden Bände noch ein Personenregister gewünscht, aber auch so bietet das Werk einen hervorragenden Beitrag zur Erforschung der Erweckungsgeschichte.

Stephan Holthaus

Barbara Hoffmann. *Radikalpietismus um 1700: Der Streit um das Recht auf eine neue Gesellschaft*. Geschichte und Geschlechter 15. Frankfurt: Campus, 1996. 318 S. DM 78,-

Hinter dem ambitionierten Titel verbirgt sich eine überarbeitete Dissertation, die 1994 von der Gesamthochschule Kassel angenommen wurde. Stärken und Schwächen scheinen mir mit diesem Sachverhalt zusammenzuhängen. Eine typische Dissertationsschwäche ist die Diskrepanz zwischen vollmundigem Titel und einigermaßen speziellem Inhalt. Allerdings weist Hoffmanns Buch auch die typische Stärke einer ambitionierten Dissertation auf - Gründlichkeit und quellennahe Argumentation. (Dies vorab und knapp zur schwankenden Gefühlslage des Rezensenten zwischen Irritation über methodologisches Waffengeklirr in der Einleitung und Anerkennung solider Arbeit in der Durchführung). Gegenüber der Marginalisierung des radikalen Pietismus in der kirchengeschichtlichen und profanhistorischen Forschung pocht Barbara Hoffmann auf die historische Relevanz dieser Frömmigkeitsform und weist darauf hin, „daß um die Wende zum 18. Jahrhundert radikal religiöse Gruppen zahlreich waren und für viele protestantische Städte des Reichs Auseinandersetzungen mit ihnen belegt sind“ (S.7). Sie untersucht den "Radikalpietismus" "als spiritualistische Antwort des 17. Jahrhunderts auf die religiösen Fragen der Menschen und als in sich eigenständige religiöse Lebensgestaltung" (S.7). Die Blickwinkel und Instrumentarien sind überzeugend gewählt: „Um Erscheinungsformen der sozialen Praxis und theologischer Konzepte des radikalen Pietismus systematisch zu untersuchen und neue Bedeutungsschichten von Religiosität und religiöser Lebenspraxis für gesellschaftliche und politische Prozesse aufzudecken, bedarf es einer multiperspektivischen Herangehensweise“ (S.11): Ihr "multiperspektivisches" Vorgehen umfaßt die Perspektiven der Sozialgeschichte, Politikgeschichte, Religionspsychologie, Theologie und Geschlechtergeschichte.

Im Zentrum ihrer Untersuchung steht die berühmt-berüchtigte Philadelphische Sozietät Eva von Buttlars (die sogenannte "Buttlarsche Rotte"). Gesellschaftliche und herrschaftspolitische Aspekte werden ergänzend beleuchtet in einem Kapitel über "Migranten, Bürgerschaft und Herrschaft: Politische Konflikte in Laubach 1699/1701".

Im ersten Kapitel ("Religiöse Überzeugung, Lebensverlauf und Gesellung") skizziert Hoffmann knapp die Lebensläufe der weiblichen und männlichen Protagonisten und schildert die Odyssee der Sozietät von Allendorf (1700-1701) über Sassmannshausen und Lüdje nach Altona (1707-1721), steckt also gleichsam den äußeren Rahmen ihrer Untersuchung ab.

Die wesentlichen Kapitel des Buches sind sicherlich die Kapitel 3 ("Erweckung und Wiedergeburt: Wandlung und neuer Mensch"), in dem zentrale religiöse Erfahrungen historisch interpretiert werden, und 4 ("Theologische Konzepte und religiöse Praxis").

Hoffmann definiert die Schlüsselerlebnisse des radikalen Pietismus "Erweckung" und "Wiedergeburt" als "zwei verschiedene Stadien religiöser Entwicklung". Die Erweckung, das Wecken des Glaubens, komme von außen, durch Begegnung mit Gott, mit Menschen oder mit Ereignissen, dagegen sieht Barbara Hoffmann die Wiedergeburt als Ergebnis eines inneren Wandlungsprozesses, der sich in einer Änderung des äußeren Lebenswandels niederschlägt, also sozial relevant wird. An drei Frauen zeichnet Hoffmann diese Prozesse nach und schildert ihren gleichsam praktisch-konkreten Niederschlag im Versuch der Verbesserung der gesamten Gemeinde (Catharina von Uckermann), im Konzept der sogenannten keuschen Ehe (oder "Zweysiedelei": Clara von Calenberg und Hector de Marsay) und in der "Rückkehr zum Garten Eden" (Eva von Buttlar und Justus Gottfried Winter). Dabei möchte ich die besonnene Behandlung der komplexen und in der Forschung bisher nicht zufriedenstellend gelösten Probleme um die "Philadelphische Sozietät" herausheben. Hoffmann hält an der Ernsthaftigkeit der theologischen Anliegen Eva von Buttlars und Justus Gottfried Winters fest und sieht die "Handlungen in der Sozietät" in ihrem "rituellen Kontext".

Angesichts der inhaltlichen Vorzüge dieses Buches rücken formale Kritikpunkte in den Hintergrund. Gestört haben mich zahlreiche Druckfehler (auch hätte ich auf S.162 gerne gewußt, wie der Satz [oder Abschnitt?] endet). Daß nachlässig lektoriert worden sein muß, sieht man auch an manch stilistischer und inhaltlicher Redundanz. (Auf S.109 ist wohl übersehen worden, daß Justus Gottfried Winter in seiner Ehrung Eva von Buttlars als "glorwürdigste Mutter" ein direkt auf Christus bezogenes Pauluswort [1Kor 1,30] auf Eva von Buttlar bezieht: "Die Worte, die hier zur Huldigung Evas gebraucht werden, erinnern an Lobpreisungen Marias.") Aber wie gesagt: Barbara Hoffmann hat eine wertvolle und weiterführende Studie vorgelegt, die unser Bild vom radikalen Pietismus nicht nur um einige farbige Facetten reicher macht, sondern die vor allem durch den im ganzen ge-

lungenen "multiperspektivischen Ansatz" methodisch in die richtige Richtung weist.

Thomas Baumann

Hartmut Lehmann. *Religion und Religiosität in der Neuzeit: Historische Beiträge*. Hg. Manfred Jakobowski-Tiessen und Otto Ulbricht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 294 S. DM 84,-

Bereits 1972 hat der Historiker Hartmut Lehmann in einem Forschungsüberblick zu den großen Unterschieden in der Bewertung des Pietismus festgestellt: "Kirchenhistoriker wenden sich in erster Linie den theologischen und philosophischen Fragen in der Geschichte des Pietismus zu und scheuen sich, die über ihr engeres Gebiet hinausgehenden sozialen und politischen Bedingungen mit in ihre Interpretation einzubeziehen. Sie bleiben deshalb in der Regel bei einer theologie- und ideengeschichtlichen Betrachtung stehen. Historiker behandeln und beschreiben dagegen zwar die sozialen Bewegungen und politischen Wirkungen, nennen die theologischen Ansichten aber nur am Rande und kommen so auch nicht dazu, die Wechselwirkung von religiösen und sozialen Kräften zu analysieren" (S. 83f). Lehmann, jetzt einer der Direktoren des Max-Planck-Instituts für Geschichte in Göttingen, gehört zu den wenigen Gelehrten, die seit langem bestrebt sind, beide Bereiche zu verbinden. Deshalb ist es ein Gewinn für die Pietismusforschung, daß zum 60. Geburtstag Lehmanns der vorliegende Sammelband eine Auswahl seiner Arbeiten zur Religion und Religiosität der Neuzeit präsentiert. Zeitgleich erschien übrigens eine weitere Aufsatzsammlung Lehmanns unter dem Titel *Max Webers 'Protestantische Ethik': Beiträge aus der Sicht eines Historikers* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 157 S. DM 22,80), welche die Vorarbeiten zu Lehmanns Edition dieses berühmten Textes in der Max Weber-Gesamtausgabe enthält. Darin reaktiviert er die bei Historikern nur selten benutzte Psychohistorie und interpretiert Max Webers Buch als Selbstzeugnis über die Situation seiner schweren Depressionserkrankung, ein Ansatz, der Lehmann zweifelsohne erhebliche Kritik eintragen wird. In dem hier zur Diskussion stehenden Band werden 16 Aufsätze aus den Jahren 1966-1995 (fünf davon immerhin aus den 90er Jahren) vorgelegt, die, leider unter Verzicht auf die ursprüngliche Paginierung, allesamt neu gesetzt worden sind. Eine Überarbeitung hat wohl nicht stattgefunden, allein Querverweise auf die abgedruckten Beiträge sind nachgetragen worden. Daß der sorgfältig edierte, mit einem Register versehene Band dennoch zu einem relativ günstigen Preis angeboten wird, verdient hervorgehoben zu werden. Verzichtet wurde jedoch auf eine Bibliographie aller Arbeiten Lehmanns.

Den über die allzu sehr theologisch orientierte Forschung hinausführenden, sozialgeschichtliche Fragestellungen aufnehmenden Ansatz exemplifizieren die

Aufsätze "Zur Bedeutung von Religion und Religiosität im Barockzeitalter" (S. 9-27; zuerst 1995; dieser Beitrag ist leicht verändert), "Zur Erforschung der Religiosität im 17. Jahrhundert" (S. 28-37; zuerst 1992), "The Cultural Importance of the Pious Middle Classes in Seventeenth-Century Protestant Society" (S. 52-61; zuerst 1984) und "Der Pietismus im Alten Reich" (S. 83-113; zuerst 1972). Die Religiosität dieser Epoche steht in einem Spannungsfeld von sich teilweise gegenseitig beeinflussenden Kräften, die Lehmann mit den Begriffen 'Krise', 'Absolutismus', 'Säkularisierung' und 'Rechristianisierung' umschreibt. Übrigens führt er hier ebenso wie in einigen der folgenden Arbeiten Ansätze weiter, die er bereits in seiner 1980 erschienenen *Monographie Das Zeitalter des Absolutismus: Gottesgnadentum und Kriegsnot* (Christentum und Gesellschaft 9, Stuttgart) skizziert hat.

Methodisch geradezu spannend ist der aus dem Jahre 1986 stammende Aufsatz "Frömmigkeitsgeschichtliche Auswirkungen der 'Kleinen Eiszeit'" (S. 62-82), der den Zusammenhang von klimatischer Verschlechterung im späten 16. Jahrhundert, Glaube an das Nahen des Endgerichts und an Hexen als Agenten des Teufels in der Welt untersucht. Daran schließen sich allgemeinhistorische und sozialpsychologische Überlegungen zu "'Absonderung' und 'Gemeinschaft' im frühen Pietismus" an (S. 114-143; zuerst 1979). Die Hoffnung auf bessere Zeiten war durchaus eine Reaktion auf die gar nicht so friedlichen Zeiten nach dem Westfälischen Frieden von 1648, und das Gemeinschaftsbewußtsein der pietistischen Eigenkultur konnte als Entlastung erlebt werden. Daraus entstand freilich die Gefahr, "daß aus der Separierung der Wiedergeborenen deren Isolierung und Abtrennung von den jeweils aktuellen theologischen, politischen, kulturellen und ethischen Problemen folgen würden, daß aus der Eigentradition nichts als provinzielle Enge, aus dem pietistischen Selbstbewußtsein nichts anderes als Selbstbezogenheit resultieren würde" (S. 131). Zur Erhellung dieser Zusammenhänge und der besseren Abgrenzung von Entwicklungsstufen (was auch die Definitionsproblematik fördern kann) plädiert Lehmann dabei für einen Vergleich zwischen Puritanismus, Jansenismus und Pietismus.

Speziellere Fragen der Pietismusforschung erhellen die Aufsätze "Gemeinschaft im Glauben und im Alltag der württembergischen Pietisten des 18. Jahrhunderts" (S. 144-157; zuerst 1989); "Pietistic Millenarianism in Late Eighteenth-Century Germany" (S. 158-166; zuerst 1990); "Zwischen Pietismus und Erweckungsbewegung. Bemerkungen zur Religiosität der Emkendorfer" (S. 167-180; zuerst 1983) sowie "Pietism and Nationalism. The Relationship between Protestant Revivalism and National Renewal in Nineteenth-Century Germany" (S. 233-247; zuerst 1982).

In andere Bereiche führen die Aufsätze "Hexenglaube und Hexenprozesse in Europa um 1600" (S. 38-51; zuerst 1983), "'Das ewige Haus'. Das lutherische Pfarrhaus im Wandel der Zeiten" (S. 181-204; zuerst 1984), "Friedrich von Bodelschwingh und das Sedanfest" (S. 205-232; zuerst 1966), "The Germans as a Chosen People. Old Testament Themes in German Nationalism" (S. 248-259;

zuerst 1991) und "South Australian German Lutherans in the Second Half of the Nineteenth Century. A Case of Rejected Assimilation?" (S. 260-277; zuerst 1981). Lehmanns gegenwärtiges Forschungsprojekt am Göttinger Max-Planck-Institut für Geschichte schließlich skizziert der letzte Beitrag: "Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa" (S. 278-285; zuerst 1994; siehe dazu unten in der Rezension von *Pietismus und Neuzeit* 21).

Insgesamt gesehen liegt damit ein höchst anregungsreicher und die Forschung durch seine methodischen Ansätze voranbringender Band vor, dem man nur weite Verbreitung wünschen kann.

Lutz E. v. Padberg

Kurt Meier. *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*. de Gruyter Studienbuch. Berlin, New York: de Gruyter, 1996. 500 S. DM 68,-

Es erstaunt, daß der angesehene Verlag de Gruyter nach der Enttarnung von Kurt Meier als 'IM Werner' noch den Mut hat, diese Studie über die theologischen Fakultäten im Dritten Reich als 'Studienbuch' und damit langfristig angelegtes Grundlagenwerk auf den Markt zu bringen. Schon Meiers Standardwerk *Der evangelische Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden* (1976-1984) hatte zu erheblichen Kontroversen und Kritiken geführt (z.B. *Junge Kirche* 38 [1977], S. 413-415, 599-601; *Evangelische Theologie* 11 [1978], S. 437-439). Bereits damals warf man ihm seine einseitige Kritik am radikalen Flügel der Bekennenden Kirche und seine Parteinahme für die 'Mittelparteien' oder 'Neutralen' der kirchlichen Szene im Dritten Reich vor und vermutete dahinter nicht zu Unrecht eine Legitimierung der eigenen Anpassungsposition in der DDR. Durch die neueren Enthüllungen sind Glaubwürdigkeit und Integrität des angesehenen Leipziger Forschers zusätzlich ins Zwielicht geraten. Trotzdem sollte man um der Sache willen unvoreingenommen an seine Ausführungen herangehen, wenn auch die angedeuteten Zusammenhänge ein neutrales Urteil erschweren.

Meier beschreibt in 15 Kapiteln ausführlich die Haltung der theologischen Fakultäten zu Staat, Reichskirche und Bekennender Kirche während des 'Dritten Reiches'. Die Spur führt von den institutionellen Voraussetzungen der theologischen Fakultäten seit Weimar über die Vorspiele um Dehn, Baumgarten und Fäscher zu den ersten Konflikten seit der Machtergreifung und der Erlassung des Berufsbeamtengesetzes vom April 1933. Obwohl vom 'Arierparagraphen' kaum Professoren direkt betroffen waren, so standen doch durch die SPD-Mitgliedschaft und die Verbindung zu den religiösen Sozialisten bald einige Dozenten auf der Negativliste des Reichswissenschaftsministeriums. Die Versetzungs- und Absetzungspolitik des Ministeriums wird von Meier minutiös aufgedeckt und bestätigt die unterschwellige Taktik der Behörden. Ab 1937 versuchte

man sich dann gänzlich an der Abschaffung der theologischen Lehrstühle. Erst der Kriegsbeginn stoppte diese Bestrebungen.

Nur wenige Theologieprofessoren stellten sich offen auf die Seite der *Deutschen Christen*, die meisten blieben neutral. Die Parteinahme für die *Deutschen Christen* bei Hirsch, Wobbermin und Grundmann war also eher die Ausnahme, ebenso jedoch auch das konsequente Eintreten für die Bekennende Kirche bei von Soden, Barth und Bultmann. Das Verhältnis zur Bekennenden Kirche gestaltete sich zudem ab 1935 schwierig, als die Bekenner ihre eigenen Ausbildungsstätten gründeten (Kirchliche Hochschulen in Elberfeld und Dahlem) und damit die Universitätsausbildung indirekt in Frage stellten. Überhaupt wird deutlich, welches Mißtrauen in der Bekennenden Kirche gegenüber den Theologieprofessoren der Universitäten vorherrschte. Anstatt sie für die eigene Sache zu gewinnen, grenzte man sie aus. In der 'Judenfrage' stellten sich die meisten Fakultäten zwar gegen die Anwendung des sogenannten Arierparagraphen in der Kirche, die gesamte Tragweite der Fragestellung für die Rassenpolitik wurde jedoch nicht erkannt.

Bei der Lektüre wird deutlich, wie stark sich die Theologischen Fakultäten allein für ihre eigenen Rechte und Vorteile einsetzten (Fakultätsexamen, Freiheit von Lehre und Forschung, Verbleib der Theologenausbildung an der Universität etc.), anstatt den größeren Rahmen des damaligen Geisteskampfes zu erkennen und dementsprechend zu handeln. Tatsächlich stand man "zwischen deutschchristlichem Anspruch und Bekenntniskritik", agierte vor allen Dingen taktisch, ohne am Ende den nötigen Erfolg zu finden. Vielleicht ist gerade dieses deprimierende Resultat das eigentliche Ergebnis der breit angelegten Studie Meiers.

Meier beschäftigt sich auch mit den studentischen Fachschaften, geht also über die Darstellung der offiziellen Fakultätspolitik hinaus. Gleiches gilt für die studentischen Verbindungen. Hervorgehoben werden muß die umfangreiche Quellenauswertung, die sich in einer ausführlichen Bibliographie niederschlägt. Gleichfalls positiv gewürdigt werden muß die differenzierte Darstellung, die breite Rezipierung der Quellen und der gut nachvollziehbare Aufbau der Arbeit.

Meiers umfangreiches Werk ist bewußt als Studienbuch konzipiert. Es beschränkt sich ausschließlich auf die Darstellung der Fakten. Tiefergehende Interpretationen bleiben dem Leser erspart. Die rein additive Darstellung läßt zusammenfassende Äußerungen und Auswertungen jedoch vermissen. So fehlen auch Einleitung und Quintessenz. Der Autor konzentriert sich ausschließlich auf die 17 *evangelischen* Fakultäten, was aus dem Titel des Buches nicht hervorgeht. Der Forschungsstand scheint bei einigen Kapiteln veraltet, insbesondere im Bereich der 'Judenfrage'. Das Buch steckt voller Wiederholungen, was jedoch die separate Lektüre der einzelnen Kapitel erleichtert. Sicher hätte man sich ein näheres Eingehen auf die Predigerseminare der Bekennenden Kirche gewünscht, ebenso auf die Wirksamkeit Bonhoeffers.

Die Präferenz des Autors für die volksskirchliche Mitte zeigt sich auch in dieser Studie, verzichtet er doch auf jegliche Kritik an den Anbietertaktiken der entsprechenden Fakultäten. Insgesamt hält er sich mit jeglicher Wertung diskret zurück. Fazit: Meiers Studienbuch läßt sich als immense Materialsammlung zum Thema gut gebrauchen.

Stephan Holthaus

Bernhard Ott. *Missionarische Gemeinde werden: Der Weg der Evangelischen Täufergemeinden*. Uster, Schweiz: Verlag ETG, 1996. 332 S.

Die Evangelischen Täufergemeinden sind eine der Freikirchengründungen des 19. Jahrhunderts. Ihre Wurzeln liegen in der Schweiz in der Verkündigung von Samuel Heinrich Fröhlich (1803-1857). 'Neutäufergemeinden', früher auch 'Fröhlichianer' genannt, finden sich heute vorwiegend in der Schweiz sowie in Deutschland, Frankreich und Österreich. Die Mitgliederzahl des Bundes beläuft sich auf ca. 3.500 in 36 Gemeinden. Darüber hinaus gibt es eine größere Zahl von Neutäufern in den USA.

Bernhard Ott stößt mit seiner umfangreichen Untersuchung ein neues Kapitel in der Erforschung dieser konservativen Freikirche auf. Seine Studie beschäftigt sich chronologisch mit der Entstehung und Entwicklung der Gemeinden seit der Gründung durch Fröhlich im Jahre 1833. Dabei werden in vorbildlicher Weise auch frömmigkeitsgeschichtliche Aspekte berücksichtigt. Ott, der selbst aus den ETG stammt, beschreibt einfühlsam die verschiedenen Phasen und Brüche in der Geschichte der Evangelischen Täufergemeinden. Waren die ersten 100 Jahre durch Absonderung, Wachen über die reine Lehre, rigoristische Ethik und autoritäre Strukturen geprägt, so gab es seit den 50er Jahren unseres Jahrhunderts einen Aufbruch zur Mission, Zusammenarbeit mit anderen Gläubigen und eine vertiefte theologische Ausbildung. Ott zeigt deutlich, daß durch die Bereitschaft zur Veränderung auch verkrustete Gemeinden wieder belebt werden können.

Überhaupt ist die Arbeit sehr selbstkritisch geschrieben. Problematische theologische Überzeugungen der Frühzeit wie der Perfektionismus und die Taufwiedergeburtstheorie Fröhlichs, die Spaltung um die Frage des Lippenbartes, die Auseinandersetzungen mit Oncken und den Baptisten oder die starke Gemeindegerechtigkeit werden offen thematisiert und ausgewogen kritisiert. So hätte man sich viele Gemeindegeschichten in der Vergangenheit gewünscht. Der Autor scheut sich auch nicht, in einem abschließenden Kapitel den Gemeinden Hilfestellungen für den weiteren Weg ins neue Jahrtausend zu anbieten.

Als störend empfinde ich allein die oberflächlichen Ausführungen über die Kirchen- und Missionsgeschichte von achtzehn Jahrhunderten auf den Seiten 22 bis 34, die in keiner Weise der übrigen quellengesättigten Darstellung gerecht werden und grob vereinfachen. Leider werden hier z.B. die Radikalpietisten mit

ihrer expliziten Kirchenkritik nicht erwähnt. Ebenso wenig werden Standardwerke zum Schweizer Pietismus angeführt (Hadorn, Dellsperger u.a.), zudem fehlen Angaben zu den verschiedenen Auflagen der erwähnten Literatur in den Fußnoten. Diese wenigen Korrekturen dürfen jedoch nicht davon ablenken, daß hier ein grundlegendes Werk im Bereich der neueren Freikirchengeschichte vorgelegt wurde.

Stephan Holthaus

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hg. Udo Sträter u.a. Band 21: *Festschrift für Johannes Wallmann zum 65. Geburtstag.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 (ausgeliefert 1996). 404 S. DM 120,-

Mit diesem neuen Band in bewährter Gestalt hat Ulrich Gäbler nach nur dreijähriger Verantwortung die geschäftsführende Herausgeberschaft an Udo Sträter und damit an das Interdisziplinäre Zentrum für Pietismusforschung in Halle abgegeben. Das Jahrbuch findet damit gleichsam an einem pietistischen Zentralort Heimat, was den Einsatz der Forschung hoffentlich inspirieren wird. Der vorliegende Band enthält 14 Aufsätze, vier Rezensionen (zu Arbeiten von M. Friedrich, W. Bellardi, U. Arnoldi und K. vom Orde) sowie neben den Registern die stets wertvolle Bibliographie (S. 359-387), die diesmal 285 Nummern umfaßt. Der besonders umfangreiche Aufsatzteil erklärt sich damit, daß der Band dem bekannten Pietismusforscher Johannes Wallmann zu dessen 65. Geburtstag im Jahre 1995 gewidmet worden ist, dementsprechend finden sich in ihm auch die knappe Gratulation der Herausgeber und Wallmanns Schriftenverzeichnis (S. 11-19). Die Bandbreite der allesamt quellennahen Beiträge spiegelt durchaus die Forschungsinteressen Wallmanns, wobei man, wie meistens bei Festschriften, allenfalls darüber spekulieren kann, wer einen Aufsatz geliefert hat und wer warum nicht.

Das Themenspektrum kann in einer kurzen Rezension nicht erfaßt werden, wir greifen deshalb am Schluß zwei methodisch wegweisende Beiträge heraus und stellen die anderen nur vor. Oswald Bayer beschreibt knapp und präzise 'Das Wunder der Gottesgemeinschaft. Eine Besinnung auf das Motiv der "unio" bei Luther und im Luthertum Bachs' (S. 20-28). Hans Schneider weist in 'Johann Arndts "verschollene" Frühschriften' nach, daß diese nie im Druck erschienen sind, sondern es sich um Publikationsprojekte handelt, von denen sich allerdings in den gedruckten Schriften Hinweise auf den Inhalt finden, die Arndts Nähe zur spiritualistischen Tradition deutlich erkennen lassen (S. 29-68). Reinhold Schwarz verfolgt mit 'Der Satz "Ich bin Christus" im Kontext der Unio mystica. Die Rezeption eines Luther-Textes durch Philipp Jakob Spener' (S. 84-103). Klaus vom Orde beschreibt 'Zur Ehre Gottes und zur Erbauung der Kirche Christi. Philipp Jakob Speners Gutachtertätigkeit bei der Neubesetzung der Hofpredi-

gerstelle in Hessen-Darmstadt im Jahr 1687' und kann zeigen, daß Spener dabei durchaus um Objektivität bemüht war und stets das Wohl der gesamten christlichen Gemeinde als oberstes Kriterium ansetzte (S. 104-130). Etwas überraschend und zur Diskussion herausfordernd präsentiert Martin Friedrich 'Philipp Jakob Spener als Kronzeuge(n) des kirchlichen Liberalismus' (S. 131-147). Friedrich de Boor stellt nach den Akten 'Anna Maria Schuchardt als Endzeit-Prophetin in Erfurt 1691/92' vor (S. 148-183). Ulrike Witt wertet 'Eine pietistische Biographiensammlung: Erdmann Heinrich Graf Henckels "Letzte Stunden" (1720-1733)' aus (S. 184-217). Personengeschichtlich orientiert sind die Beiträge von Cornelia Niekus Moore, 'Magdalena Sibylle Rieger, "die Poetische Eh-frau"' (S. 218-231), Johann Friedrich Gerhard Goeters, 'Ludwig Georg Treviranus. Reformierte Rechtgläubigkeit und landeskirchlicher Pietismus' (S. 232-240) und Gertraud Zapernick, 'Ein Separatist wider Willen: Paul Friedrich Lehmann' (S. 241-273). Höchst aufschlußreich ist die Skizze 'Dorfpfarrer als Leser. Beobachtungen an Visitationsakten des 18. Jahrhunderts im Herzogtum Sachsen-Gotha-Altenburg' von Ernst Koch (S. 274-298), der das enorme Übergewicht Spenerscher Schriften selbst gegenüber denen Luthers nachweisen kann. Mit dem Hinweis auf Zeitmangel und Armut entschuldigten viele Dorfpfarrer ihren dürftigen Leseumfang, weshalb wohl auch viele darauf verzichteten, die Bibel in den Ursprachen zu lesen. Ein weiterer Beitrag stammt von Ulrich Weiß, 'Habet Erbarmen mit meiner armen Juden=Seele! Judentaufen im kurmainzischen Erfurt' (S. 299-318).

Abschließend einige Hinweise zu zwei zukunftsweisenden Aufsätzen. Vielversprechende Perspektiven bietet Hartmut Lehmanns Forschungsskizze 'Vorüberlegungen zu einer Sozialgeschichte des Pietismus im 17./18. Jahrhundert' (S. 69-83) im Zusammenhang mit dem Forschungsprogramm "Dechristianisierung, Säkularisierung und Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa", das Lehmann seit 1993 am Max-Planck-Institut für Geschichte in Göttingen betreibt. Es geht dabei um eine Erfassung der sozialen Träger des Pietismus, ihre politisch-kulturellen Lebenswelten und um die Frage nach dem Einfluß dieser Pietisten auf den verschiedensten Feldern des späten 17. und 18. Jahrhunderts. Lehmann erläutert diesen Ansatz, der sich in der Aufklärungsforschung schon als erfolgreich erwiesen hat, anhand der Aspekte pietistische Zeit- und Raumvorstellungen sowie Binnenwelt und Außenbeziehungen. Bezüglich des Verständnisses vom Raum etwa ist die entscheidende Formel die vom Bau des Reiches Gottes. Sie ließ ein immer dichteres Netzwerk entstehen mit dem Ergebnis, "daß die Pietisten im Gegensatz zu den Nichtpietisten und vielleicht in noch stärkerem Maße als die Aufklärer im Bewußtsein lebten und agierten, sie seien Teil einer überlokalen, überregionalen, ja einer universalen Bewegung und sie wirkten mit an der Lösung von Problemen, und an der Bewältigung von Aufgaben, die das Schicksal der ganzen Menschheit betrafen" (S. 75). Bezüglich der pietistischen Binnenwelt verweist Lehmann auf das Angebot von eindeutigen Erklärungsmustern und ebenso eindeutigen Verhaltensanweisungen. Ihre Stärke "lag darin, daß hier ein geschlossenes theologisches und durch Vertrauenspersonen repräsentiertes Sy-

stem mit klaren ethischen Vorgaben angeboten wurde. Das war in den Wechsel-
fällen und Transformationen der Zeit um 1700 ebenso attraktiv wie hundert oder
zweihundert Jahre später" (S. 81).

Im Kern geht es also um eine Sozialgeschichte des Pietismus, ein trotz man-
cher Ansätze noch immer vernachlässigtes Feld der Forschung. Für den Verlauf
der gesamteuropäischen Entwicklung seit dem 17. Jahrhundert kommt Lehmann
in seiner Arbeitsskizze zu einem interessanten, auch für aktuelle Bezüge wichti-
gen Ergebnis: "Den Pietismus bezeichne ich ... als ersten kontinentaleuropäischen
Versuch einer Rechristianisierung" (S. 83).

Die wirkliche Überraschung des Bandes ist der ebenfalls forschungsgeschicht-
lich orientierte Beitrag von Ulrich Köpf über 'Protestantismus und Mittelalter' (S.
319-341). Denn er stellt nachdrücklich die Selbstverständlichkeit in Frage, mit
der sich der deutsche Protestantismus vom Mittelalter geschieden hat. "Trotz aller
öffentlichen Begeisterung für das Mittelalter, trotz Jubiläumsfeierlichkeiten und
Ausstellungen überläßt der Protestantismus diese Periode der Kirchengeschichte
sang- und klanglos - nicht selten sogar mit Erleichterung - dem Katholizismus
und der nichttheologischen Geschichtswissenschaft, der sogenannten 'Profange-
schichte'. Das Mittelalter ist vielen Protestanten - zumal protestantischen Theolo-
gen - heute fremd und oft geradezu unheimlich" (S. 320). Dahinter steht die Auf-
fassung, daß die evangelische Kirche mit der Reformation das Licht der Welt
erblickt und davor eine Zeit der Evangeliumsferne gelegen habe. Eine Kontinui-
tät, "die von den Anfängen des Christentums durch das Mittelalter in die Refor-
mation oder gar in die Neuzeit hineinführt" (S. 321), kann und will man dann
nicht wahrnehmen, was sich natürlich auch in deutlichen Forschungsdefiziten
zeigt. Dieses auf einer Linie mit der berühmten Finsternismetapher liegende
Denken hat seinen Ursprung in der Reformation, was die Sache freilich nicht
besser macht. Demgegenüber betont Köpf, daß die Voraussetzungen von Prote-
stantismus und Neuzeit erst verstehbar werden, wenn man sich auf die mühselige
Arbeit intensiver Beschäftigung mit dem gesamten Mittelalter einläßt (ein beson-
ders fruchtbares Feld ist hier die von Köpf nicht eigens erwähnte frühmittelalter-
liche Missionsgeschichte; vgl. bereits Verf., "Mediävistik und evangelikale Kir-
chengeschichtsschreibung", *JETH* 5 [1991], S. 100-121). Das gilt sogar, wie er
abschließend an Arndt, Tersteegen und Bengel zeigt, für die Geschichte des Pie-
tismus. Dabei geht es durchaus nicht nur um äußere Kontinuitäten. Denn "durch
das ganze Mittelalter hindurch, wenn auch oft in sehr entstellter Form, läßt sich
die Beziehung der Christenheit zur Mitte der Schrift, zu Jesus Christus, verfol-
gen. Diese lange Geschichtsperiode ist viel reicher und viel tiefer gegründet, als
die gängigen Klischees glauben machen" (S. 341). Man kann nur hoffen, daß sein
Appell auf fruchtbaren Boden fällt.

Lutz E. v. Padberg

Die Antwort auf die Frage, wie man die Widerstandsaktionen gegen Hitler bewertet, ist zweifellos ein Indikator für die Beurteilung des NS-Regimes: Muß man die Ereignisse vom 20. Juli 1944 als Landesverrat deuten, der von einer "kleinen Clique ehrgeiziger, gewissenloser und zugleich verbrecherischer Offiziere" ausgeführt wurde (so Hitler)? Ist jenes Attentat eine Handlung, die zum Untergang des Deutschen Reiches beigetragen hat (so bis heute die extreme Rechte)? Muss man den Widerstand als Ausrottungskampf unter den Würdenträgern des 3. Reiches interpretieren (so W. Churchill)? Hat man die Widerstandsaktionen als Versuch der herrschenden Klasse Deutschlands zu deuten, sich von ihrer Prätorianergarde zu befreien, so daß es im Grunde gut war, daß sie gescheitert sind, weil andernfalls nicht die Arbeiterklasse an die Macht gekommen wäre (so der Kommunist Rudolf Herrnstedt)? Oder hat man den Attentatsversuch als "Aufstand des Gewissens", als Ausdruck des "Geistes der Freiheit", als Nachweis für das "andere, das bessere Deutschland" aufzufassen, der, auch wenn er gescheitert ist, einen Grundstein für die freiheitliche Demokratie legte (so der Grundtenor offizieller Gedenkfeiern zu den Jahrestagen in der Bundesrepublik)?

Angesichts dieser unterschiedlichen Sichtweisen und angesichts dessen, daß die Widerstandsaktionen gegen Hitler, namentlich die Ereignisse des 20. Juli 1944 schon so häufig für die jeweils eigene Tradition instrumentalisiert worden sind, greift der Leser mit einer gewissen Zurückhaltung zu dem Buch von Ramm. Sollte hier wieder einmal der Versuch unternommen worden sein, den Widerstand gegen Hitler auf eigene Mühlen zu lenken, in diesem Fall auf christliche?

Liest man dann aber das Buch, erweist sich diese Befürchtung sehr schnell insofern als gegenstandslos, als es dem Autor nicht darum geht, den innermilitärischen Widerstand gegen Hitler als einen christlichen zu erklären. Vielmehr will er lediglich auf einen s. E. bisher vernachlässigten Aspekt aufmerksam machen, nämlich daß zu denjenigen, die am militärischen Widerstand aktiv teilnahmen, viele Männer gehörten, die zu ihren Taten durch christliche Grundüberzeugungen bewegt worden seien. Der Nachweis für dieses keineswegs präventive Ziel gelingt dem Verfasser jedoch nur bedingt.

Ramm räumt selbst ein, daß man sich im Heer für die Berechtigung des Widerstandes auf preußische und aristokratische Traditionen berief. Die 'Grundüberzeugung' der Widerständler war im Kern konservativ, deutsch-patriotisch, zu einem nicht geringen Teil reaktionär-monarchistisch. In diesem Rahmen spielte dann auch das Christliche als Bestandteil einer aus der Tradition lebenden Lebenseinstellung eine Rolle, aber doch nur eine neben- bzw. untergeordnete. Bei dem Unternehmen des Verfassers, die Biographien einiger Widerständler nach christlichen Aspekten abzuklopfen (Kap. 6), wird er in überzeugender Weise bei den Lebensbeschreibungen von Fabian v. Schlabrendorff und von Ewald v.

Kleist-Schmenezin fündig. Bei anderen vom Autor geschilderten Lebensbeschreibungen stellt sich jedoch die Frage, worin das Christliche dieser Widerständler eigentlich zum Ausdruck kam. Reicht es zum Beispiel aus, wenn der Autor Erich Hoepner deswegen als einen Christen bezeichnet, weil er seiner Verlobten schrieb, er frage sein eigenes Gewissen (S. 149)? Zu Wilhelm Canaris bemerkt der Verfasser, daß Belege für seinen christlichen Glauben fehlen. Er meint aber, der Glaube sei bei ihm "latent" vorhanden (S. 202). Nun kann bekanntlich kein Mensch einem anderen ins Herz schauen, so bleibt uns verborgen, wie und was Canaris glaubte. Aber ist es nicht etwas kühn, Menschen als Christen zu bezeichnen, - soll man sagen: zu vereinnahmen? - über deren christlichen Glauben man keinerlei oder kaum Indizien hat? Claus Schenk Graf v. Stauffenberg soll zwar in Anlehnung an Thomas von Aquin über den Tyrannenmord reflektiert haben, aber im Kern war er bekanntlich nicht von christlichem Gedankengut beeinflusst, sondern von Stefan Georges Ideen (S. 227; 237-238). Ramm gibt selbst zu, daß Graf Stauffenberg erst gegen Ende seines Lebens "sich der Beichte und der Kommunion angenähert" habe. Das legt doch eher die Vermutung nahe, daß bei ihm der christliche Glaube nicht als ethischer Bezugsrahmen für den Widerstand fungierte, sondern lediglich als Trost.

Kurzum: Wenn Ramm schreibt, die Widerständler seien aus christlichem Hintergrund gekommen, wird man das insofern als richtig bezeichnen können, als die Männer des innermilitärischen Widerstandes gewiß nicht aus mohammedanischem Hintergrund stammten. Aber diese Aussage ist insofern nicht unproblematisch, als der Verfasser einräumt, daß über persönliche Glaubenshaltungen selten (?) gesprochen wurde.

Wie hoch oder wie niedrig man auch immer die 'christlichen Grundüberzeugungen' im Vergleich zu anderen 'Grundüberzeugungen' bei den Männern des 20. Juli einschätzt, das Buch von Ramm ist insofern verdienstvoll, als es den Widerstand gegen Hitler dezidiert nicht auf die politische Dimension einengen will. Nicht zuletzt deswegen ist diese ursprünglich in Kiel als Dissertation im Fachgebiet Kirchengeschichte eingereichte Arbeit eine sinnvolle Ergänzung zu der Widerstandsliteratur zum Dritten Reich.

Jürgen-Burkhard Klautke

Die Werke Philipp Jacob Speners: Studienausgabe. In Verbindung mit Beate Köster herausgegeben von Kurt Aland. Band I: *Die Grundschriften.* Teil 1. Gießen, Basel: Brunnen, 1996. 562 S. DM 178,- (Subskriptionspreis DM 148,-)

Philipp Jakob Speners (1635-1705) 1675 erstmals erschienene Schrift *Pia desideria* gibt seinem *Hertzlichen Verlangen Nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen* bewegten Ausdruck. Dieses Werk, so der 1994 verstorbene Herausgeber, der Münsteraner Kirchenhistoriker Kurt Aland,

"bedeutet ebenso die Auslösung des Pietismus im deutschen Luthertum wie die Grundlage der Bewegung und deren magna charta, und zwar bis auf den heutigen Tag" (S. 57). Dadurch stellt Spener "nach Luther (und selbst vor Schleiermacher und Karl Barth) den wichtigsten und am weitesten wirkenden evangelischen Theologen der Neuzeit dar" (S. IX). Das Echo, das die 'frommen Wünsche' seinerzeit bewirkten, wird von der heutigen Breitenwirkung noch übertroffen. Das zeigt, daß sie erstens noch nicht in Erfüllung gegangen sind und zweitens die gegenwärtige evangelische Kirche eine Reform bitter nötig hat. Speners ungemein praktische Vorschläge bleiben eben ein zeitlos gültiger Prüfstein für den Weg der Kirche.

Angesichts der Bedeutung Speners ist es um so unverständlicher, daß es der theologischen Forschung bis heute noch nicht gelungen ist, eine möglichst vollständige wissenschaftliche Spenerausgabe vorzulegen. Die wenig ruhmvolle Geschichte der einschlägigen Bemühungen ist in diesem Jahrbuch bereits ausführlich erörtert worden und braucht daher hier nicht wiederholt zu werden (vgl. Verf., "Zur Edition der Schriften von Philipp Jakob Spener", *JETH* 8 [1994], S. 85-117). Dahinter darf man keine böswillige Absicht vermuten, umfaßt Speners Gesamtwerk doch über 20.000 Druckseiten. Um diesem betrüblichen Umstand entgegenzuwirken, hat Erich Beyreuther seit 1979 eine Reprintausgabe initiiert, von der immerhin schon 14 Bände vorliegen. Auch ist inzwischen mit der kritischen Edition der Spenerschen Briefe erfolgreich begonnen worden. Es geschieht also endlich etwas, wie auch der erste Teilband der neuen Studienausgabe beweist.

Er konnte noch vollständig von Kurt Aland bearbeitet werden, ebenso wie der zweite Teilband, mit dessen Erscheinen daher bald gerechnet werden darf. Damit, wie ein inzwischen berühmtes Diktum lautet, die Geschichte der Edition der Werke Speners nicht 'eine Geschichte des Scheiterns' bleibt, hat Aland sich mutig über alle Hemmnisse hinweggesetzt und ohne Unterstützung der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus die dreibändige (in mehreren Teilbänden) Studienausgabe auf den Weg gebracht. Die dahinter stehende, von mißlichen Debatten gekennzeichnete Entwicklung der Forschung, auf deren Skizzierung in der Edition leider verzichtet wird (wenigstens eine Bibliographie hätte geboten werden können), schimmert in Alands Einleitungen zumindest noch durch (S. IXff, 72ff; Auseinandersetzung mit, wie könnte es anders sein, Johannes Wallmann). Die für das Gelingen dieser Edition entscheidende Frage ist, ob die Textauswahl geglückt ist. Alands Kriterium ist eindeutig. Er dachte nicht daran, "ein historisches Monument aufzubauen, sondern die Schriften wiederzugeben, in denen Spener das konzentriert, was er zu sagen hat - und zwar nicht nur für das 17./18. Jahrhundert, sondern für damals *und* für heute" (S. XII). Dieses Konzept scheint nach dem vorgelegten Editionsplan zu gelingen.

Der erste Teilband enthält, jeweils mit Einleitungen und textkritischem Apparat versehen, Speners wohl 1682 verfaßten und 1705 gedruckten eigenhändigen Lebenslauf (S. 21-53), die *Pia desideria*, und zwar erstmals im Paralleldruck der

'Urausgabe' von 1675 (also nicht in der früheren Ausgabe als Vorrede der Arndtschen Postille) und der von Spener selbst angefertigten lateinischen Übersetzung von 1678 (S. 85-257) mit den *Bedencken* von Johann Heinrich Horb (S. 258-333) und Joachim Stoll (S. 334-350) sowie Speners Anhang zur Frage der Bekehrung der Juden (1680; S. 352-397)) und *Das Geistliche Priestertum* von 1677 (S. 425-552). Der sich für Spener wissenschaftlich interessierende Benutzer muß jetzt bezüglich der *Pia desideria* zwischen drei Ausgaben wählen: Der von Erich Beyreuther und Dietrich Blaufuß besorgten Reprintausgabe von 1979 nach Speners Text von 1680, Alands früherer kritischer Edition in den 'Kleinen Texten für Vorlesungen und Übungen' (1. Aufl. 1940; 3. Aufl. 1964; mehrere Nachdrucke) und eben der neuen Studienausgabe; die von Beyreuther für die Lektüre in der Gemeinde bestimmte Überarbeitung kommt hier nicht in Betracht (1. Aufl. 1975; 5. Aufl. 1995). Fachlich betrachtet kann die Wahl nur auf die Studienausgabe fallen, deren besonderer Wert im Paralleldruck der lateinischen Ausgabe (erstmalig seit 1680 gedruckt!) liegt. Des Preises und der nur noch rudimentären Lateinkenntnisse wegen wird sich Alands erste Ausgabe freilich auch noch lange halten können. Dies ahnend, hat Aland in der Studienausgabe gleich einen Seitenschlüssel zu seinen beiden Editionen mitgeliefert (S. XXVf). Im übrigen sind die texterläuternden Anmerkungen in beiden Ausgaben weithin identisch.

Es ist hier nicht möglich, die Mühen des textkritischen Apparates zu würdigen, der einen ebenso soliden und sorgfältigen Eindruck macht wie das gesamte Werk, das gerade in der Textwiedergabe mit den verschiedenen Drucktypen höchste Anforderungen an Herausgeber, Texterfasser und Korrektoren stellt. Allerdings darf man durchaus die Frage nach dem Ertrag des Abdruckes der Varianten stellen. Denn es erscheint doch marginal, ob nun "überhaupt" oder "überhaupt" (S. 140 Z. 4) geschrieben wird, um nur dieses Beispiel zu zitieren.

Sicherlich wird nun der eine oder andere Rezensent die Textauswahl und manches andere bemäkeln. Ihnen wird man entgegenhalten können, daß es bislang noch niemand besser gemacht hat und mit dieser Studienausgabe endlich neben *Pia desideria* weitere Spenerschriften in kritischer Ausgabe vorliegen. Deshalb ist das Werk hochwillkommen. Mit der Anerkennung des verlegerischen Mutes verbindet der Rezensent zwei fromme Wünsche: Mögen erstens die Folgebände rasch erscheinen und möge zweitens die Lektüre zu einer Reform der notleidenden Kirche anregen.

Lutz E. v. Padberg

Karl Heinz Voigt. *Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft: Die 'Triumphreise' von Robert Pearsell Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen.* TVG Monographien und Studienbücher 418. Wuppertal: R. Brockhaus, 1996. 214 S. DM 78,-

Die wissenschaftliche Aufarbeitung der sogenannten Heiligungsbewegung in Deutschland kommt langsam aber stetig voran. Nachdem der Einfluß dieser Bewegung auf die Glaubensmissionen durch die Dissertationen von Klaus Fiedler (*Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen*, Gießen 1992) und Andreas Franz (*Mission ohne Grenzen: Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*, Gießen 1993) eingehend dargestellt worden ist, erscheinen nun auch konfessionelle Studien. August Jung hat 1995 die Einwirkung der Heiligungsbewegung auf die Freien evangelischen Gemeinden beschrieben (*Vom Kampf der Väter*, Witten 1995), nun folgt ein Buch des Methodisten Voigt über ihren Einfluß auf den deutschen Methodismus, das im Anschluß an die Untersuchung von Michel Weyer (*Heiligungsbewegung und Methodismus im deutschen Sprachraum*, Stuttgart 1991) weitere Einzelaspekte zu Tage fördert.

Zentrales Element der Untersuchung ist die sogenannte Triumphreise des amerikanischen Fabrikanten Robert Pearsall Smith 1875 durch Deutschland und die Schweiz, von der entscheidende Impulse für die deutsche Heiligungsbewegung ausgingen. Vorbereitet durch die große Heiligungskonferenz in Oxford im Vorjahr und lokale Heiligungskonferenzen auf Initiative von Rappard und einigen methodistischen Predigern, kam es mit Smith als Hauptredner zwischen dem 30. März und dem 3. Mai 1875 zu lokalen Heiligungsversammlungen, die durchweg auf begeisterte Resonanz stießen. Smith verstand sich weniger als Erweckungsprediger, der andere zur Buße rief. Vielmehr predigte er die totale Hingabe an Christus im Zusammenhang mit einer neuen Geistestaufe. Er sprach in Berlin, Basel, Zürich, Karlsruhe, Stuttgart, Korntal, Frankfurt, Heidelberg und Wuppertal vor Tausenden von Zuhörern. Wenige Wochen später eröffnete er die wegweisende zweite britische Heiligungskonferenz in Brighton, zu der, durch seine Deutschlandreise angeregt, viele deutsche Teilnehmer begrüßt werden konnten.

Voigts Untersuchung bietet anhand einer intensiven Auswertung von methodistischen Zeitschriftenartikeln die bisher beste Übersicht der einzelnen Stationen der Smithschen Reise. Der Leser bekommt einen lebendigen und detaillierten Einblick in die Abläufe dieser wenigen Wochen mit bisher unbekanntem Einzelheiten. Auch die Vorläuferkonferenzen werden hier kenntnisreich nachgezeichnet, ebenso die Auswirkungen der Reise auf den deutschen Methodismus. Voigt zeigt auf, wie unterschiedlich die konfessionellen Situationen an jedem Ort der Reise waren, wie stark die Frage nach dem amerikanischen Methodismus von deutschen Kirchenvertretern kritisch reflektiert wurde und welche ungeheure Wirkung die Botschaft von der Heiligung bei den Zuhörern hatte.

Trotz der Verdienste dieser Detailstudie müssen einige kritische Anfragen vorgebracht werden. Leider bietet Voigt keine Definition der Heiligungsbewegung. Überhaupt spielen die theologischen Feinheiten der Heiligungslehre in der Untersuchung so gut wie keine Rolle. Selbst die Frage nach dem Perfektionismus (der von Smith nicht gelehrt wurde) wird nicht angesprochen, obwohl gerade an diesem Punkt die Gesamtbewegung immer wieder in Mißkredit gebracht wurde.

Zwar freut sich der Leser über die Entdeckung der methodistischen Quellen, dafür scheint der Autor jedoch einige Standardwerke zum Thema nicht gekannt zu haben, so z.B. die Originalquellen von Pearsall Smith in deutscher Sprache (z.B. *Die Heiligung durch den Glauben*, Basel: Spittler, 1875) oder die offiziellen Konferenzbände aus Basel und Wuppertal (*Brosamen aus den Allianz-Versammlungen in Basel vom 4. bis 11. April 1875*, Basel: Spittler, 1875; *R. Pearsall Smith's Reden*, Barmen: Hugo Klein, 1875). Selbst die einzige deutschsprachige Biographie über Pearsall Smith von Max Möller (Wandsbek 1910) wird nicht herangezogen. Dem Einfluß der Quäker und der Brüderbewegung auf das Denken und die Theologie von Pearsall Smith wird nicht nachgegangen. Leider wurden auch die Ergebnisse von August Jung (s.o.) nur unzureichend eingearbeitet, man denke nur an den Einfluß der Familie von Niebuhr.

Obwohl Voigt auf die ökumenische Ausrichtung von Smith immer wieder Bezug nimmt, ist seine eigene Studie stark mit der Brille des Methodisten geschrieben. Verständlich, daß er die ablehnenden Stellungnahmen landeskirchlicher Pastoren gegen den deutschen Methodismus an den Pranger stellt. Unverzeihlich jedoch, daß er Smith nicht deutlicher vom Methodismus abhebt, denn Smith war Presbyterianer, kein Methodist! Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, als solle hier Smith als Fürsprecher des damals so vielgescholtenen Methodismus erhalten, der eigentlich immer schon die alten Heiligungslehren vertreten und daher durch Smith eine späte Genugtuung erlangt habe. Implizit bedeutet das jedoch eine konfessionelle Engführung, denn die Heiligungsbewegung war keineswegs nur ein Produkt des Methodismus, wie man nach dieser Studie meinen könnte, sondern führt sich auf vielfältige Quellen zurück. Auch andere Gemeinschaften vor dem Jahre 1875 waren tief vom Heiligungsdenken durchdrungen, man denke nur an den Darbyismus und manche Gemeinschaftskreise. Die Gleichung Heiligungsbewegung = Methodismus geht also nicht auf.

Noch frappierender erscheint die Behauptung des Autors, die Dynamik der 'methodistischen' Heiligungsbewegung in Deutschland hätte in einer Art Gegenreaktion erst zur Entstehung des Gnadauer Verbandes geführt. Um die Früchte des neuen Aufbruchs den Kirchenkreisen und nicht nur den Methodistenkirchen zugute kommen zu lassen, hätte sich Theodor Christlieb dazu durchgerungen, konkrete Schritte zur Gründung der Gemeinschaftsbewegung einzuleiten. Diese auf nur zwei Seiten angeführte Behauptung übersieht, daß zwischen der Reise von Smith 1875 und der Entstehung Gnadaus 1888 dreizehn Jahre lagen, in denen die Dynamik der Heiligungsbewegung stark abgenommen hatte (wie der Autor selbst nachweist). Zudem waren die Einzelgruppen des Gnadauer Verban-

des sehr unterschiedlich geprägt. Die wenigsten fürchteten eine unliebsame Konkurrenz der Methodisten, die überdies nur in bestimmten Gebieten arbeiteten. Außerdem war das Thema Heiligung eben kein alleiniges Proprium der Methodisten, sondern wurde in vielen Gemeinschaften hochgehalten, wie auch die Themen der frühen Gnadauer Konferenzen zeigen.

Kleinigkeiten seien noch erwähnt: auf S. 101 und 125 wird fälschlicherweise Freiherr Julius von Gemmingen (1838-1912) mit seinem Vorfahren aus der Henhöfer-Erweckung identifiziert. Auf S. 187 muß es AMZ statt EMZ heißen.

Stephan Holthaus

Peter Zimmerling, *Starke fromme Frauen: Begegnungen mit Erdmüthe von Zinzendorf, Juliane von Krüdenner, Anna Schlatter, Friederike Fliedner, Dora Rappard, Eva von Tiele-Winckler, Ruth von Kleist-Retzow*. Gießen, Basel: Brunnen, 1996. 175 S. DM 22,80

Wer im heutigen theologischen Gespräch nicht von vornherein ins Hintertreffen geraten will, muß in irgendeiner Weise zeigen, daß er oder sie sich mit Fragen der Frauenforschung auseinandergesetzt hat. Weiß sich jemand, wie der Vf., der pietistischen Tradition verpflichtet, braucht er nicht lange in der eigenen Geschichte zu suchen, um auf Frauen zu stoßen, deren Biographie interessant genug ist, wenn nicht gerade wissenschaftlich erforscht, so doch dargestellt zu werden. Mit den fünf hier vorgestellten Frauen durchschreitet der Vf. nahezu die gesamte Zeitspanne der pietistischen Tradition. Mit *Erdmüthe von Zinzendorf*, der ersten Ehefrau des Gründers der Herrnhuter Brüdergemeine (S.9-21), tritt eine Vertreterin aus der Zeit des Barockpietismus in Erscheinung, während die drei nächsten Frauen, nämlich *Barbara Juliane von Krüdenner* (S.22-46), *Anna Schlatter* (S.47-77) und *Friederike Fliedner* (S.78-89) der Zeit der Erweckungsbewegung zuzurechnen sind. Schließlich folgen drei Frauen aus der zweiten Hälfte des 19. und ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts: *Dora Rappard* gehört dabei in die Geschichte der Gemeinschaftsbewegung (S.90-100), während *Eva von Tiele-Winckler* (S.101-120) und *Ruth von Kleist-Retzow* (S.120-148), aus dem schlesischen Adel stammend, je in ihrem Umfeld eine vom Pietismus geprägte Frömmigkeit lebten. Fragt man nach den Kriterien, nach denen gerade diese Frauen gewählt wurden, wird man auf sie als „markante Beispiele (für) die Rolle der Frau im Pietismus“ (S.6) verwiesen, den Beleg dafür bleibt die Darstellung aber partiell schuldig. So fragt man zweifellos nach dem „Markanten“ in der Beschreibung *Erdmüthe von Zinzendorfs* (1700-1756). Jenseits der Lebensdaten und einer sehr allgemeinen Vorstellung der Rolle einer adligen Hausherrin (S.10) und der aus der Geschichte Zinzendorfs und der frühen Brüdergemeine erschlossenen Wirksamkeit (S.11-13) erfährt man nicht viel mehr von ihr als von Zinzendorfs zweiter Frau Anna Nitschmann (S.14). So wird „der Höhepunkt ihres Wirkens“ (S.12), nämlich die

Vertretung ihres Mannes während dessen Amerikaaufenthalts, gerade mit sechs Zeilen bedacht! Viel mehr Platz dagegen nehmen die - durchaus wichtigen - Ausführungen über die Frauenämter in der Brüdergemeinde und Zinzendorfs Gründe für eine verantwortliche Mitarbeit der Frau in der Gemeinde ein. Gegenüber der Großmutter ihres Mannes, Henriette von Gersdorf, die im Vorwort (S.5) erwähnt wird - dort aber als Spenerkorrespondentin, statt als Briefpartnerin August Hermann Franckes bezeichnet wird - oder ihrer Tante Benigna von Solms-Laubach blieb sie eher blaß.

Völlig anders dagegen muß die Darstellung *Barbara Juliane von Krüdeners* beurteilt werden. Mit ihr wird eine extravagante, aus dem Baltikum stammende Adlige (1764-1824) vorgeführt, deren religiöser und politischer Einfluß nicht unterschätzt werden darf. Ihr Wirken bestimmt sich direkt aus ihrer Hinwendung zur pietistischen Frömmigkeit her. Das gilt für ihr Bemühen um die Heilige Allianz ebenso wie für ihr soziales Engagement in Basel und anderen Schweizer Kantonen oder ihre evangelistisch-seelsorgerlichen Kontakte zu Vertretern des Adels oder des einfachen Volks. Der ihr gewidmete Abschnitt regt an, sich weiter mit den unterschiedlichen Aspekten ihres Lebens und Wirkens zu beschäftigen. Wie auch bei den anderen Frauen (ausgenommen Anna Schlatter und Ruth von Kleist-Retzow) schließt das Kapitel mit Hinweisen zu weiterführender Literatur, die man jedoch zu Frau von Krüdener besonders gern zur Kenntnis nimmt.

Geradezu ein Kontrast zu der Krüdener bildet die St. Galler Kaufmannsfrau *Anna Schlatter* (1773-1826), die Großmutter Adolf Schlatters, der es gelang, innerhalb ihres bürgerlichen und undramatischen Lebens einen geistigen Horizont zu entwickeln, der sie im Laufe der Zeit mit nahezu allen Größen der süddeutschen und westdeutschen Erweckungsbewegung in Briefkontakt brachte (S.67).

Die Vorstellung *Friederike Fliedners* (1800-1842) wird bestimmt durch ihre Doppelrolle, einerseits als Haus- und Pfarrfrau und Mutter (S.83) und andererseits als „Berufstätige“ in ihrer „Aufgabe als Vorsteherin der werdenden Kaiserswerther Diakonissenanstalt“ (S.84). Der Vf. schließt den Abschnitt über F. Fliedners Beitrag zu einem „neuen Verständnis der Rolle der Frau“ leider ein wenig apodiktisch: „Eine andere Frau wäre in diesen Spannungen möglicherweise zerrieben worden. Friederike Fliedner schaffte es, gerade in diesen sich auf vielfältige Weise überschneidenden Spannungsfeldern vorbildlich als Frau, Pfarrfrau, Mutter, Vorsteherin und Seelsorgerin tätig zu sein. Damit hat sie der berufstätigen christlichen Frau einen Weg gewiesen: Es ist möglich, die verschiedenen Rollen in sich zu vereinen, ohne sich als Frau untreu zu werden“ (S.84). Es ist gut, an dieser Stelle auf die positiv gestaltete Möglichkeit der Doppelrolle der Familien- und Berufsfrau hinweisen zu können. Allerdings erweist eine genauere Analyse der Aufgabenstellung, der sich Friederike Fliedner gegenübergestellt sah, daß eine - vom Vf. offensichtlich intendierte - Gleichsetzung dieser Erfahrung mit der modernen Frage nach der Rolle der Frau nicht ohne weiteres durchzuführen ist.

Wiederum ein anderes Bild zeigt die Darstellung der Aufgabe *Dora Rappard-Gobats* (1842-1923), die durch die führende Position ihres Mannes Carl Heinrich als Leiter der Pilgermission St. Chrischona und in der Heiligungs- und Gemeinschaftsbewegung eine Plattform erhielt, ihre evangelistische und lehrhafte Begabung einzusetzen - und das in einer Zeit, in der in der allgemeinen kirchlichen Situation von einer Lehr- und Verkündigungsaufgabe von Frauen überhaupt noch keine Rede war. Vermutlich liegt es gerade an dieser Situation, daß Dora Rappards Wirksamkeit von einer gewissen Inkonsequenz bestimmt ist, wie es die Darstellung auch zeigt: Einerseits wehrte sie die Möglichkeit des Pfarrdienstes für eine Frau ab, andererseits konnte sie natürlich nicht verhindern, daß sie durch ihre Publikationen ein gemischtgeschlechtliches Publikum ansprach (S.99). Völlig zurecht weist ihr der Vf. eine Pionierarbeit in bezug auf die kirchliche Frauennarbeit zu (S.100), und man wird wohl nicht zu weit gehen, wenn man sie - auch wenn sie es selbst wohl von sich weisen würde - als Pionierin für die Frau im allgemeinen Verkündigungsdienst bezeichnet.

Eva von Tiele-Winckler (1866-1930) hingegen scheint die Position einzunehmen, die in der christlichen Tradition den Frauen weitestgehend vorbehalten ist: die Diakonie. Hier allerdings erweist sie sich - so kann man der Darstellung entnehmen - durchaus als eine Frau, die den Herausforderungen, die die Führung bzw. das Management eines größeren Unternehmens mit sich brachte, gewachsen war. Diese Möglichkeit mag sicher positiv unterstützt worden sein durch ihre Herkunft aus dem Adel und einer Unternehmerfamilie. Auf alle Fälle wird an ihrer Biographie exemplarisch deutlich, daß dort, wo durch die Frömmigkeit Frauen befreit wurden, in Domänen aufzubrechen, die bis dahin einzig Männern vorbehalten waren, sie ebensogut ihre Aufgabe wahrnehmen konnten.

Ruth von Kleist-Retzow (1867-1945) schließlich - vermutlich am meisten bekannt durch die Biographie Dietrich Bonhoeffers, dessen Braut Maria Wedemeyer ihre Enkelin war - war wiederum in anderer Weise für ihre christliche Überzeugung aktiv. Hervorzuheben sei hier nur ihre Mitarbeit in der Berneuchener Bewegung, die auf eine Erneuerung der evangelischen Kirche zustrebte, und die Hintergrundarbeit, die sie im Austausch mit den Theologen der Bekennenden Kirche leistete. Gerade in diesem letzteren Betätigungsfeld wird deutlich, wie eine Frau, die in ihrer Zeit niemals hätte eine Kanzel oder ein Katheder betreten können, die Theologie, Verkündigung und Seelsorge in ihrer Zeit in nicht unbedeutendem Maße zu beeinflussen vermochte, so daß - in anderer Weise als bei Dora Rappard - die Frage nach der Übernahme eines geistlichen Amtes durch Frauen zu einer vordergründigen Auseinandersetzung wird, die von der Wirklichkeit schon längst überholt ist.

Schon dieser knappe Überblick über die vorgestellten Frauen zeigt ein „Potential an Dynamik“ (S.162), das nicht nur in biblischen Texten sichtbar wird, sondern auch der Blick in die Kirchengeschichte zeigt. Der Vf. versucht nun in einem abschließenden Kapitel mit dem Titel „Mut zum Experiment. Die Frau in Kirche und Gesellschaft auf dem Weg ins dritte Jahrtausend“ (S.149-168) die Erkennt-

nisse der Betrachtung der sieben Frauen aus der pietistischen Tradition zu bündeln und zu einem Impuls für die Lebensgestaltung christlicher Frauen in der Zukunft werden zu lassen. Die Bündelung (S.149f.) gelingt dabei allerdings nur partiell. Die Zeitanalyse (S.150-155) und der Blick auf biblische Texte, die das Zusammenleben von Mann und Frau thematisieren (S.155-162), sind dabei wesentlich umfassender und nehmen die Erkenntnisse der kirchenhistorischen Darstellung kaum auf. Der Schlußabschnitt schließlich, in dem der „bürgerlichen Kleinfamilie“ andere Lebensformen wie Wohngemeinschaften, Großfamilien usw., wie sie der Vf. selbst erlebt, gegenüber gestellt werden (S.162-168), regt zwar zu weiterem Nachdenken an und erfüllt damit einen wichtigen Zweck an sich, nur wird damit die Thematik des gesamten Buches verlassen.

Dieser Einwand ist jedoch rein formaler Art. Das Werk übernimmt - über das Schlußkapitel hinaus - eine wichtige Aufgabe, indem leicht greifbar, locker lesbar und für die aktuelle christliche Existenz anregend die Aufgabe der Frauen innerhalb der christlichen Gemeinde in einer großen Vielfalt zur Darstellung gebracht wird. Es wäre wünschenswert, wenn die Anregungen, die von ihm ausgehen, sowohl in der aktuellen Frage nach der authentischen Aufgabe der Frau in Gesellschaft und Kirche als auch für die kirchenhistorische Frauenforschung aufgenommen würden. Letzteres gilt um so mehr, als das vorliegende Buch kein wissenschaftliches Werk ist - und es wohl auch nicht sein will (Deshalb war der Verlag gut beraten, es im allgemeinen Verlagsprogramm und nicht in der TVG-Reihe zu veröffentlichen). Von dieser allgemeinen Zielsetzung her sind formale Auffälligkeiten zu verstehen, die in einem wissenschaftlichen Werk zu monieren gewesen wären: Das vornehmlich aus der Sekundärliteratur erhobene Material, das nur gelegentlich durch Blicke in Primärquellen ergänzt wird, die manchmal zu unkritische oder gar retouchierende Darstellung der Heldinnen, die immer wieder in den historischen Bericht hineinbrechenden Aktualisierungen bestimmter Fragestellungen und schließlich - in die Verantwortung des Verlags gehörend - die „Verbannung“ der Anmerkungen ans Ende des Buches statt ans Ende der jeweiligen Seite. Wer die Fußnoten nicht penetrant überlesen will, kann sich nur darüber ärgern, daß er immer wieder umblättern muß, vor allem wenn er weiß, daß es drucktechnisch heutzutage keinerlei Mühe macht, das Layout leserfreundlicher zu gestalten.

Im Ganzen und zum Schluß ist dem Buch zu wünschen, daß es viele Leser findet, die die Herausforderungen, die in ihm zu finden sind, aufnehmen.

Klaus vom Orde

Weitere Literatur:

Heinrich Arnold. *Leben in der Nachfolge*. Moers: Brendow, 1996. 288 S. DM 24,80

- Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert.* Hg. Volker Herrmann, Jochen-Christoph Kaiser und Theodor Strohm. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 260 S. DM 34,-
- Erich Bryner. *Die Ostkirchen vom 18. bis zum 20. Jahrhundert.* Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hg. Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Band III/10. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996. 144 S. DM 24,80
- Jochen Eber. *Das Jahr 2000: Christen vor der Jahrtausendwende.* Gießen, Basel: Brunnen, 1996. 80 S. DM 7,80
- Klaus Fitschen. *Der Katholizismus von 1648 bis 1870.* Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hg. Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Band III/8. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1997. 150 S. DM 21,80
- *Martin Greschat. *Christentumsgeschichte II: Von der Reformation bis zur Gegenwart.* Urban-Taschenbücher 424 = Grundkurs Theologie 4. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 320 S. DM 35,-
- Charles Hambrick-Stowe. *Charles G. Finney and the Spirit of American Evangelicalism.* Grand Rapids: Eerdmans, 1996. 322 S.
- Hans Hauzenberger. *Schöpferisches Leben: Worte aus dem Leben von E.S. Jones.* Gießen, Basel: Brunnen, 1996. 128 S. DM 8,80
- Albrecht Haizmann. *Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener.* Arbeiten zur Pastoraltheologie 30. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 372 S. DM 82,- (siehe die Rezension in der Abt. Prakt. Theologie)
- Wilhelm Kahle. *Evangelische Freikirchen und Freie Gemeinden im Russischen Reich, in der Sowjetunion und den Naschfolgestaaten: Ein kleines Lexikon der Gestalten, Geschehnisse und Begriffe.* Gunmmersbach: Friedensbote; Zollikon: G2W, 1995. 187 S.
- Angus Kinnear. *Watchman Nee: Ein Leben gegen den Strom.* Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1996. 232 S. DM 18,80
- Hubert Kirchner. *Die römisch-katholische Kirche vom II. Vatikanischen Konzil bis zur Gegenwart.* Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hg. Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Band IV/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996. 150 S. DM 27,80
- Thomas Koppehl. *Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners.* Theologische Bibliothek Töpelmann 78. Berlin, New York: de Gruyter, 1996. 370 S. DM 238,-
- Garth Lean. *John Wesley: Revolution der Herzen.* 5. Auflage. Gießen, Basel: Brunnen, 1996. 192 S. DM 16,90
- *Joachim Mehlhausen. *Kirchengeschichte V: Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.* de Gruyter Lehrbuch. Berlin, New York: de Gruyter, 1997. ca. 560 S. DM 68,-
- **Der Pietismus des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts.* Hg. Ulrich Gäbler. *Geschichte des Pietismus.* Hg. Martin Brecht, Klaus Deppermann,

- Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann. Band 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997
- **Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Hg. Ulrich Gäbler u.a. Band 22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (ausgeliefert 1997)
- *Jan Rohls. *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Band 1. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1997
- Philipp Jacob Spener. *Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666-1686*. Band 2: *Die Briefe von 1675 und 1676*. Hg. Johannes Wallmann in Verbindung mit Markus Matthias und Martin Friedrich. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996. 890 S. DM 360,-
- Harold Stahmer. *Lieber Pater Caesarius ... - ... Ihr Martin Buber: Ein Dialog in Briefen zwischen Pater Caesarius Lauer und Martin Buber*. Moers: Brendow, 1996. 304 S. DM 44,-
- Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. *Schriften: Authentische Relation von dem Anlaß, Fortgang und Schlusse der am 1sten und 2ten Januarii Anno 1741/2 in Germantown gehaltenen Versammlung*. Materialien und Dokumente Reihe 2. Reprint der Ausgabe Philadelphia 1742 und Transkription des Manuskripts der zeitgenössischen englischen Übersetzung. Hg. Peter Vogt. Hildesheim: Olms, 1996. ca. 300 S.

Praktische Theologie

1. Allgemeines

Gott sucht Verbündete: Zum vollzeitlichen Dienst berufen? Hg. Holger Jung. Basel, Gießen: Brunnen, 1997. 128 S., Tb. kt. DM 8,80

Wenn man den Statistiken trauen darf, gehen die Theologiestudentenzahlen laufend zurück. Vielleicht ist dieses Büchlein, das sich mit der Berufung in den vollzeitlichen Dienst befaßt, Zeichen einer Trendwende? In einer lockeren Folge von 30 Kurzbeiträgen geben Absolventen und Studenten des Theologischen Seminars St. Chrischona ihre Erfahrungen mit den Themen *Berufung* und *Dienst* weiter. Acht Artikel wurden von Frauen geschrieben bzw. mitverantwortet. Dazu kommt noch ein Beitrag des Geschäftsführers der Pilgermission, Holger von Canstein, zum Thema *Finanzen* und eine Einleitung in den Sammelband, in dem der Seminarleiter *Reinhard Frische* über Berufung nachdenkt; seine Ausführungen kreisen um die Grundgedanken, daß Gott uns im Dienst zu seinen Verbündeten machen will und daß der gemeinsame Auftrag aus den Christen Verbündete in Christus macht.

Alltagserfahrungen, nicht trockene Statistik kennzeichnen den Inhalt des Taschenbuchs. Wie wurden Studenten zum Studium berufen? Was erlebt man in der Kurzbibelschule, in der Gemeinschaft im Doppelzimmer, im geistlichen Leben? Zu diesen Fragen schreiben die Autoren ebenso wie zu den Themen Stille Zeit, Seelsorge, Beichte, Gebet, Freundschaft, Lebenskrisen, Musik und Praktikumserfahrungen. Aus der Perspektive des Absolventen berichten Ehemalige, die als Prediger oder Missionar heute ihren Dienst tun. Wenn man den regulären Seminarbetrieb betrachtet, fällt dem Leser auf, daß der Unterricht in der Darstellung zu kurz wegkommt. Wird Lehren und Lernen nur wenig mit dem Thema *Berufung zum Dienst* verknüpft, ist die Berufung nur Gegenstand von Reflexionen, die sich auf Biographie und Stille Zeit beziehen? Trotz dieser Kritik eignet sich die Sammlung gut, um Jugendlichen das Thema *Vollzeitlicher Dienst für Christus* nahezubringen.

Jochen Eber

Rudolf Möckel, Wolfgang Nestvogel. *Volkskirche am Abgrund? Eine Dokumentation über evangelikale Pfarrer und bibeltreuen Christen in der Volkskirche.* Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1996. 147 S.

Die Herausgeber bringen mit diesem Taschenbuch in großer Offenheit die gegenwärtige Situation bibeltreuer Kreise und Pfarrer in den Landeskirchen auf den Punkt. Sie beschreiben kurz die theologische Grundlagenkrise, die ihre Wurzeln

in der Bibelkritik findet, nehmen die vom kirchlichen Pluralismus verursachten Probleme auf und dokumentieren drei exemplarische Fälle von Amtsenthebungen evangelikaler Pfarrer: G. Schade (Sprötze b. Harburg), H. Bethge (Leiferde b. Gifhorn) und R. Reuter (Moers). Damit weisen sie hin auf die Bedrohung authentischer evangelischer Predigt im Rahmen der Landeskirchen, die einerseits die Existenz evangelikaler Pfarrer betrifft, andererseits auch die Freiheit der Christen, in den Landeskirchen biblisch-evangelisch zu leben. Es wird deutlich, wie eine mangelhafte Handhabung des Rechts, Hetzkampagnen und die Interessen von politischen Parteien des linken Spektrums diese Freiheit kompromittieren und wie seitens der Kirchenleitungen auch gegen eine schriftgebundene pastorale Arbeit Stellung genommen wird. In der Diskussion über die verbleibenden Möglichkeiten eines schriftgebundenen Wirkens innerhalb der Landeskirchen werden unterschiedliche und auf die jeweilige Situation bezogene Wege aufgezeichnet. Die Autoren weisen auf eine stärkere Strukturierung und Profilierung von Bekenntnisgemeinden. Ob die Kirchenleitungen diese Wege akzeptieren und ob dies realistische Wege zu einer Lösung der aufgewiesenen Probleme sind, muß die Zukunft erweisen. Die Autoren beschwören nicht eine blinde Kirchentreue, sondern wollen zu einem schriftgegründeten Kurs der bibeltreuen Kräfte in der Kirche aufrufen, denn nur ein solcher steht unter dem Segen des Herrn der Kirche.

Bernhard Kaiser

2. Homiletik

David C. Norrington. *To Preach or Not to Preach?* Carlisle: Paternoster, 1996. 130 S.

Es gibt Bücher, die erfordern zur Auseinandersetzung mehr als nur eine kurze Buchbesprechung. Der dünne Band von Norrington ruft geradezu nach Antwort in Form eines Aufsatzes oder eines Buches von entsprechendem Umfang. Deshalb soll hier nur eine kurze Problemanzeige erfolgen. Der evangelikale Autor, der am Blackpool and the Fylde College in England lehrt, stellt in seinem eigenwilligen und - laut Nachwort - nur mit gemischten Gefühlen veröffentlichten Werk zentrale Überzeugungen evangelischer Christen in Frage. Galt spätestens seit der Reformation die glaubenweckende Predigt als Zentrum des christlichen Gottesdienstes und Gemeindelebens, so vertritt Norrington nun die revolutionäre These, daß ein Rückgang zu den biblischen Quellen zeige, daß monologische Predigten zur Verkündigung biblisch-ethischer Inhalte im Alten wie im Neuen Testament sowie in der nachapostolischen Zeit nur in Ausnahmefällen, etwa wenn spezifische Probleme öffentlich zu behandeln waren, überhaupt vorkamen. Das Frühjudentum, Jesus selbst, die Christen der apostolischen Gemeinden sowie die apostolischen Väter hätten Predigt in diesem Sinne so gut wie nicht gepflegt.

Erst unter dem heidnischen Einfluß griechisch-römischer Rhetorik habe im 3. Jahrhundert eine Entwicklung in diese Richtung begonnen, die sich dann mit der konstantinischen Wende im 4. Jahrhundert voll durchgesetzt habe - sehr zum Schaden der gesamten Kirche in den darauf folgenden Jahrhunderten bis heute, wie der Autor beklagt.

Jesus habe zwar anfänglich öfter öffentlich gelehrt, aber es sei anzunehmen, daß selbst diese Lehransprachen stärker dialogischen Charakter hatten; und je weiter der öffentliche Dienst Jesu fortschritt, desto stärker habe er sich auf das Lehrgespräch im kleinen Kreise beschränkt. Geht es um die Evidenz der Apostelgeschichte und der Briefe, wird man den Eindruck nicht los, daß Norrington jede Evidenz, die in Richtung Predigt weist, zu relativieren versucht. Am Ende seines kurzen Durchgangs durch die Schriften der apostolischen und nachapostolischen Zeit folgert er dann: "There is no clear evidence for regular sermons" (Seite 13). Die Predigt sei, so wird in Kapitel 2 argumentiert, ähnlich wie die Einschränkung der Lehraufgaben für Frauen in der christlichen Kirche, eine Abfallerscheinung von dem ursprünglichen weit besseren Stand. In der neutestamentlichen Gemeinde hätte man andere Wege und Mittel zur Förderung geistlicher Reife der Christen verfolgt: dialogische Lehrgespräche im kleineren Kreis bzw. in den Hauskirchen, gegenseitig erbauende Gemeinschaft, seelsorgerliche Gespräche, Praktizierung geistlicher Gabe durch alle, usw. "At the heart of early Christian meetings was fellowship, comprising the mutual ministries of upbuilding, admonishing, discipline, edification, service, instruction and reconciliation" (Seite 52). (Auf der gleichen Seite wird übrigens auch noch eine andere christliche Grundüberzeugung in Frage gestellt, nämlich daß es bei den Zusammenkünften von Christen vor allem um Gottesdienst, d.h. Anbetung Gottes ging, was ausdrücklich verneint wird. Vielmehr habe in den christlichen Zusammenkünften der Hauptschwerpunkt auf Aktivitäten gegenüber den anwesenden Mitchristen gelegen, die gegenseitig zum geistigen Wachstum und zur Erbauung dienen sollten). Während die später entstandene Predigt dem Prediger eine zentrale Rolle in der Gemeinde zu wachsen ließ, habe es eine solche entmündigende Abhängigkeit von geistlichen Leitern in neutestamentlicher Zeit nicht gegeben. Lehre und Erbauung im Dialog seien - bei allen unterschiedlichen gabenbedingten Akzenten - Aufgaben in gegenseitiger Verantwortung gewesen.

Zu diesem von ihm gezeichneten "apostolischen" Ideal möchte der Autor seine Leser einladen. Das Buch mündet in die Aufforderung, die angeblich schlecht begründeten Einwände gegen die Abschaffung der regulären Gemeindepredigt fallen zu lassen und sich wieder mehr am Ideal der apostolischen Hauskirchen mit ihren dialogischen Kommunikationsformen und der Beteiligung aller in den Zusammenkünften zu orientieren.

Das Grundanliegen von Norrington, Gemeinde und ihre Verkündigung bzw. Lehre am Neuen Testament auszurichten, sollte wegen der sanft vorgetragenen Radikalität seiner Thesen nicht vorschnell beiseite geschoben werden. Doch ruft seine Darstellung der neutestamentlichen Evidenz nach einer kritischen Überprü-

fung. Auch das Feindbild, das gewissermaßen den dunklen Hintergrund abgibt, auf dem Norrington sein Bild neutestamentlichen Gemeinschaftslebens leuchten läßt, läßt sich hinterfragen: Ist es wirklich typisch für den weltweiten (evangelikal)en Gemeindeaufbau heute, daß die monologische Predigt im ausschließenden Gegensatz zu allen anderen innergemeindlichen Kommunikationsformen steht? Müssen Predigt durch dazu begabte und berufene seelsorgerlich denkende Verkündiger, Kleingruppenarbeit, Seelsorge, gegenseitige Hilfe und Gebrauch unterschiedlicher Gaben im großen und kleinen sich wirklich gegenseitig ausschließen? Es ist zu wünschen, daß das Buch von Norrington dazu beitragen möge, daß um eines biblisch-verantworteten Gemeindeaufbaus willen vertieft über Gottesdienst und Verkündigung nach dem Neuen Testament nachgedacht wird.

Helge Stadelmann

3. Seelsorge

Wolfgang J. Bittner; Samuel Pfeifer. *An Leib und Seele heil werden. Alternativmedizin, Psyche und Glaube*. Wuppertal: Brockhaus Verlag, 1996. 112 S.

Nicht nur deswegen, weil im Zuge der Gesundheitsreform die in der Regel preisgünstigen Alternativen zur Schulmedizin weitere Marktanteile erobern werden, dürfte das in diesem Buch behandelte Thema in den kommenden Jahren an Aktualität zunehmen. Darin nehmen zwei Autoren Stellung zu den Heilungsweisen, die man gemeinhin unter dem Begriff der „Alternativmedizin“, subsumiert. Beide Autoren, sowohl der landeskirchliche Pfarrer Wolfgang J. Bittner, als auch der Arzt Samuel Pfeifer sind sich darin einig, daß die alternativen Heilungsweisen nicht unkritisch zu sehen sind. Beide warnen aber auch vor einer pauschalen, undifferenzierten „Verteufelung“, dieser Medizin. Innerhalb dieser Eckpunkte beurteilen die beiden Verfasser die alternativen Heilungsweisen unterschiedlich, z.T. antagonistisch.

Bittner sieht in der Suche des neuzeitlichen Menschen nach Gesundheit Anknüpfungsmöglichkeiten für die Evangeliumsverkündigung: Die Kirche soll sich auf die Suche nach dem Menschen begeben, der seinerseits auf der Suche nach Gesundheit ist. Dabei darf sie durchaus für die Zurückhaltung Verständnis aufbringen, die gegenwärtig zahlreiche Menschen gegenüber dem Machbarkeitswahn der technokratisch geprägten Schulmedizin zeigen. Seine Beurteilung der Alternativmedizin orientiert sich an folgenden Kriterien: Weder das alttestamentliche noch das neutestamentliche Bundesvolk hat die Frage nach der „Alternativmedizin“, grundsätzlich aufgeworfen oder als Problem empfunden. - Genau wie die Bibel bemühen sich diese Heilungsweisen, den Menschen als eine Ganzheit zu sehen. - Keine einzige Bibelstelle nimmt eindeutig zur Alternativ-

medizin Stellung. Gleichwohl können folgende Bibelstellen als richtungsweisend gelten: 1Tim. 4,4-5 (alles, was Gott geschaffen hat, ist gut), Kol. 2,15 (Christus hat die Mächte entwaffnet) und 1Kor. 8-10; vgl. Röm. 14. (hier beantwortet der Apostel die Frage, ob ein Christ „okkult belastetes Material,, zu sich nehmen darf, affirmativ; siehe besonders: 1Kor. 10,25; 8,4-6). Von daher zählt Bittner folgende Fragen auf, die man beim Umgang mit jeder (!) Art von Medizin stellen soll: Ist Gott unbestritten Herr der Schöpfung? Ist Jesus Christus der Herr aller Mächte? Bin ich im Gewissen völlig überzeugt? Verachte ich den, der schwächer ist? Verurteile ich den, der stärker ist? Nehme ich Rücksicht? Kenne ich Freiheit und Grenze meines Verhaltens? Habe ich das Ziel des Menschseins vor Augen, den Gewinn des unverwechselbaren ganzen Personseins vor Gott und den Menschen? Halte ich daran fest, daß die letzte Zeit der Vollkommenheit noch nicht angebrochen ist, daß ich sie zwar erhoffen soll, nicht aber erzwingen kann?

Auch Pfeifer fordert den Leser dazu auf, die Sehnsucht nach Heilung und Befreiung seiner Mitmenschen ernstzunehmen und selbstkritisch zu prüfen, was Christen von den Heilern der Alternativmedizin lernen können. Zum Beispiel kann sie ein notwendiges Gegengewicht zu einer unkritischen Übernahme der westlichen technokratischen Medizin sein, indem sie den Menschen auf seine Eigenverantwortung, auf den sinnvollen Einsatz natürlicher Produkte und auf ausgewogene Ernährung weist und ihn zu einer streßärmeren Lebensführung aufruft. Andererseits aber müssen Christen, so Pfeifer, erkennen, daß die unter dem Begriff der Alternativmedizin subsumierten Heilungsweisen nicht nur eine Sammlung bewährter Hausmittel aus Großmutterzeiten darstellen, sondern daß hier alte „Mysterien im neuen Gewand esoterischer Spiritualität,, vermittelt werden (S. 32). Bei Heilungsweisen wie den diagnostischen Methoden (u.a. Radiästhesie, Pendeln, Irisdiagnose, homöopathischen Arzneimitteln), den physikalisch-energetischen Methoden (u.a. Akupunktur, Edelsteintherapie), den (pseudo)biologischen Therapiemethoden (u.a. Homöopathie, Bachblüten), den psychotechnischen und meditativen Verfahren (u.a. Yoga, Meditation, Bio-Energetik) und der Geistheilung im engeren Sinn (u.a. Fernbehandlung, Channeling) entstehen für Menschen, die sich dem christlichen Glauben verpflichtet wissen, „große Spannungsfelder,, da diese Heilungsweisen von folgenden vier Grundhypothesen ausgehen: 1. Mensch und Universum werden von kosmischer Energie (Lebenskraft, Bioenergie) durchflossen. 2. Der Makrokosmos findet seine Entsprechung im Mikrokosmos (Entsprechungslehre). Dieses ist nicht nur die Grundannahme für die Astrologie, sondern auch - sei es in modifizierter Form - für die Fußreflexzonen-therapie, die Bach-Blüten-therapie, das Auspendeln von Heilmitteln. 3. Krankheit entsteht durch Energie-Ungleichgewicht. 4. Heilung ist dementsprechend die Wiederherstellung der Harmonie mit der kosmischen Energie, ist „Heilsvermittlung,, und damit ein „Erlösungsprozeß,, (S. 37). Auch wenn nicht jeder Anwender alternativer Heilungsweisen diese esoterischen Grundanschauungen übernimmt, ist nach Auffassung des Verfassers die darauf fußende Medizin zu einem „Wegbereiter der neuen Religiosität,, geworden.

Folglich muß die Frage nach der Unvereinbarkeit dieser Heilungsweisen mit dem christlichen Glauben vor allem dort aufgeworfen werden, wo nicht mehr klar zwischen Schöpfer und Geschöpf distinguiert wird, wo unter dem Stichwort der kosmischen Harmonie Heilmittel nicht mehr als Teil der Schöpfung gesehen werden, die dem Menschen zur Hilfe anvertraut sind, sondern als Brücke zur Erlösung und zur Einheit mit Gott. In Anknüpfung an einige von Jürgen Neidhart formulierte Kriterien zählt Pfeifer Prüfsteine auf, die er abschließend anhand einiger alternativer Heilungsweisen wie Homöopathie, Akupunktur, Entspannungstechniken, Yoga konkretisiert und veranschaulicht.

Im Vergleich zu vielen Schriften, Schriftchen und Traktaten, die sich mit der Alternativmedizin beschäftigen, trifft der Leser in diesem Buch eine relativ differenzierte Argumentationsweise an. Außerordentlich bedauerlich ist es, daß die beiden Verfasser nicht miteinander in einen Dialog treten, sondern offensichtlich unabhängig voneinander ihre Positionen abfassen. Damit ist der eigentliche Sinn, daß zwei Autoren mit unterschiedlicher Auffassung gemeinsam in einem Buch auftreten, weitgehend vertan. Gerne hätte man beispielsweise gewußt, was Pfeifer über Bittners Argumentationsweise zu 1Kor. 8-10 denkt. Wie versteht Bittner die Kritik des letzten Bibelbuches am Verzehr des Götzenopferfleisches in Pergamon, bekanntlich der Stadt, in der sich eine der größten Kultstätten des Äskulap in der Antike befand (Offb 2,14)? Wie hoch schätzt Pfeifer den Placeboeffekt bei den alternativen Heilungsweisen ein? Aber wie auch immer: Will man in den kommenden Jahren zu den alternativen Heilungsweisen ein kompetentes Urteil abgeben, wird man an den in diesem Buch vorgetragenen Argumentationsführungen nicht vorbeikommen.

Jürgen-Burkhard Klautke

Albrecht Haizmann. *Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener*. Arbeiten zur Pastoraltheologie, 30. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 372 S., DM 82,-

Noch in *JETH* 94 hatte Lutz E. von Padberg über die Schwierigkeiten berichtet, die sich in der Auseinandersetzung mit Spener ergeben. Die schwierige Quellenlage und die scheinbar unüberbrückbaren unterschiedlichen Bewertungen der Theologie Speners sind hier zu nennen. Die Dissertation von Albrecht Haizmann, die jetzt als Buch erschienen ist, leistet da einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Spener'schen Theologie aus dem Blickwinkel der Seelsorge. Es zeigt Vorurteile auf und kann sie auch widerlegen. Haizmann geht mit einer lobenswerten Unvoreingenommenheit gegenüber diesem Vater des Pietismus an sein Werk. Was dabei herauskommt, ist eine Beschreibung der Seelsorge bei Spener, die nicht von Vorurteilen und Fehldeutungen gekennzeichnet ist, sondern die das Werk Speners einfühlsam und sachlich dem Leser nahebringt. Das Buch zeigt,

wie der heute so verpönte Begriff der Erbauung zu Beginn des Pietismus ganz anders verstanden wurde, als bei seinen Kritikern heute. Daß er gerade nicht den Rückzug in das Persönliche, sondern das Interesse der Gemeinde in den Mittelpunkt stellt. Es wird deutlich, wie das Wort Erbauung, das ja heute das Wort für Laienhaftigkeit und Oberflächlichkeit schlechthin geworden ist, ein theologisch gewichtiger Begriff ist. Dieses Buch könnte ein Anfang in der Richtigstellung Spener'scher Theologie sein. Es macht Schluß mit Vorurteilen, wie dem, der Pietismus führe zur Abgrenzung und zur Absonderung. Haizmann versteht seine Arbeit als einen Beitrag zur Geschichte der Seelsorge. Er arbeitet sich gründlich durch die Quellen, um das Anliegen der Seelsorge bei Spener darzustellen.

In den ersten Kapiteln beschäftigt sich der Autor kurz mit der negativen Wertung Speners in der Vergangenheit. Er zeigt, wie das seelsorgerliche Anliegen Speners durch falsche Sichtweisen verzerrt wurde. Er führt dies vor allem auf drei Punkte zurück: A) Es fehlt an einer Einordnung von Speners Seelsorgetheorie in das Gesamte seines Erneuerungskonzeptes. B) Die Beschreibung Speners in der Praktischen Theologie des letzten Jahrhunderts erfolgt in Kategorien der Orthodoxie. Es fehlt eine Erforschung der Seelsorge Speners von innen heraus. C) Die Beurteilung Speners wird immer mehr von einer negativen Haltung gegen den Pietismus insgesamt überschattet.

Im zweiten Teil des Buches beschreibt Haizmann dann ausführlich die Bedeutung der Erbauung für die Seelsorge. Daß er dabei sehr gründlich vorgeht, zeigt eine Konkordanz, in der er das Wort Erbauung in seinem grammatikalischen Vorkommen bei Spener auflistet. Diese insgesamt zehnhundertseitigen Listen machen das Lesen dieses Buches nicht gerade leichter, und haben auch für den Leser nur geringen Nutzen, zeigen aber die Sorgfalt, mit der der Autor an seine Arbeit ging. Es folgt dann eine theologische Bestimmung des Begriffs der Erbauung in der deutlich wird, daß der Pietismus dieses Wort weder erfunden noch besonders gedeutet hat, daß er vielmehr auf einen schon durch die Bibel und Theologie bekannten Sachverhalt zurückgegriffen hat.

Nachdem der Autor gezeigt hat, daß Erbauung in Speners Theologie eine zentrale Stellung einnimmt und teilweise das Wort Seelsorge ersetzt, entfaltet er diesen Begriff in den folgenden Kapiteln. Haizmann zeigt, wie Spener Erbauung verstand und welche Wege und Mittel er wählte, um seinen Gedanken Geltung zu verschaffen. Es wird deutlich wie sensibel und gleichzeitig zielstrebig Spener an sein Werk ging.

Erbauung ist für Spener das Vorankommen im Glauben, das Ändern, die Neuerung und Besserung des Lebens. Durch das Gebot der Liebe sind alle Christen dazu aufgerufen, den anderen zu erbauen und für die Erbauung der Gemeinde Sorge zu tragen - mit anderen Worten: Seelsorge zu üben. Diese Einsicht setzt den einzelnen mündigen Christen in Gegensatz zu einer theologenzentrierten Kirche der Orthodoxie. Das Konzept, das Spener verfolgt, setzt nicht oben an in Kirchenbehörden und Ämtern, sondern bei den Gemeindegliedern. Spener betont immer wieder die Freiwilligkeit des Einzelnen. Mit zu Speners Vorsicht ge-

hört auch eine Um- und Rücksicht, die ihn für viele zaghaft und unentschlossen wirken läßt. Aber Streit - so Spener - hindert die Erbauung und muß vermieden werden, wenn es nur irgend geht. Deshalb gehören Geduld, Behutsamkeit und Klugheit zu den Voraussetzungen der Erbauung.

Haizmann hat sein Buch mit vielen Zitaten bestückt, die das Lesen des Buches manchmal mühselig machen, da oft der rote Faden verloren geht. Um so dankbarer ist der Leser für die präzise Zusammenfassung der Gedanken in dem ausführlichen Schlußteil. Das einzige, was sonst an diesem Buch noch wünschenswert gewesen wäre, ist ein Ausblick auf die heutige Situation der Seelsorge, auf die Perspektiven, die sich aus dem Ansatz Speners ergeben. Aber auch so wird jeder, der sich um eine Theologie der Seelsorge Gedanken macht, in diesem Buch neue Impulse bekommen.

Michael-Christian Diehl

Psychotherapie und Seelsorge im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Intuition. Hg. Samuel Pfeifer. Moers: Brendow, 1996.

"Zwischen Wissenschaft und Intuition" - der Titel gibt nicht nur ein Thema vor, sondern deutet auch die Vielfalt und Verschiedenheit der in diesem Band enthaltenen 14 Beiträge an. Sie beruhen auf Referaten, die während des 2. Symposiums "Psychotherapie und Seelsorge" 1995 in Gwatt in der Schweiz gehalten wurden. Eigentlich geht es um die momentan an vielen Orten gestellte Grundfrage: Wie können wir das Verhältnis zwischen Psychotherapie und Theologie beschreiben - oder, um die Frage nicht zu sehr im Elfenbeinturm der akademischen Diskussion verschwinden zu lassen: Seelsorger merken die Notwendigkeit, von der Psychotherapie zu lernen, und Psychotherapeuten suchen geistliche Orientierung in ihrer Arbeit - aber wie kommen beide zusammen? Die Artikel des Buches bieten hierbei eine breite Palette an Zugangswegen an: Theologisch, hermeneutisch, religionspädagogisch, von der empirischen medizinischen und psychologischen Forschung her und aus der Praxis erfahrener Psychotherapeuten, die Einblick gewähren, welche Akzente der Glaube in ihrer Tätigkeit setzt.

Der erste und der letzte Beitrag des Buches stellen den theologischen Rahmen aller darin enthaltenen Aufsätze her: Sowohl im Artikel von W.J. Bittner als auch in dem von K.-H. Michel werden theologische Leitlinien aufgezeigt, an denen sich die Integration von Psychologie in die Gemeinde messen kann. Es wird ein entschieden schöpfungstheologischer Akzent gesetzt: Gott sah, daß es gut war! Hiermit wird ein grundsätzlich positives Menschenbild an die erste Stelle gesetzt. Der lebendige Gott sehnt sich danach, in uns Menschen sein eigenes Bild zu erkennen. Der Fall der Schöpfung ist erst das Zweite. Ein weiterer wesentlicher Akzent ist der Verweis auf die Notwendigkeit einer Seelsorge und Psychologie, die in Gemeinschaft eingebunden und nicht nur auf das Individuum ausgerichtet

ist. Geistlich geleitetes therapeutisches Handeln soll in der Gemeinde seinen Platz haben und braucht diese als Korrektiv und als Lernfeld. Die 'Kontrast-Symphonie der Gemeinde' (K.-H. Michel) ist die Voraussetzung dafür, daß Einzelne den Weg Christi mitgehen können, auf dem er uns selber Heil und Heilung erworben hat.

Dem Artikel von Bittner folgen vier Beiträge, die durch ihre Gegensätzlichkeit zum Nachdenken herausfordern: Der ungewohnte Zugang über die Betrachtung der Einheit von Spiritualität und Seelsorge bei den russischen Starzen (T. Goritschewa) gibt Einblick in eine geistliche Kultur, wie sie bei uns kaum denkbar scheint. Gibt es bei uns geistliche und seelsorgerische Autorität in vergleichbarer Form? Würden wir uns das überhaupt wünschen? Wer könnte solche Autorität in unserer Gesellschaft überhaupt verkörpern? Im Gegensatz hierzu ist ein Beitrag von U. Eibach von einem systematisch argumentierenden Stil geprägt. Er arbeitet die Unterschiede zwischen christlicher Seelsorge und esoterischen Psychotherapien heraus: Für Christen geht es nicht um Vergöttlichung, sondern darum, in der Gemeinschaft mit Gott in sein Bild verwandelt zu werden - und auch nicht nur um das Wohlsein des Individuums, sondern um das Leben in Gemeinschaft. Leider macht er dabei neben sehr klaren theologischen Aussagen nur wenig klar, welche Therapieformen er genau kritisiert. Es sollte zu bedenken gegeben werden, daß viele moderne Psychotherapien den Menschen keineswegs nur als Individuum sehen - vielfach liegt die therapeutische Intention vor allem in der Heilung von Beziehungen. In einer gewissen Spannung zu Eibach erscheinen die Ausführungen von A. Grün - zumindest von der Wortwahl her. Er redet von Vergöttlichung durch die Seelsorge und von Selbstfindung - manch Evangelikaler wird bei diesen Wörtern mißtrauisch. Auch erscheint die Erarbeitung des zentralen seelsorgerlichen Motivs in der Seelsorge Jesu nach den vier Evangelien einem der Auslegung des Litteralsinnes verpflichteten Theologen sehr frei. Dennoch verfällt Grün nicht wie die Esoteriker einem Weg der Selbsterlösung. Er schöpft vielmehr aus der Tradition des Mönchtums und macht ihre nicht so sehr von der Ratio, sondern mehr von der Hingabe geprägte Spiritualität sichtbar. Als die eigentliche Sehnsucht des Menschen erkennt er die Sehnsucht nach Gott - eine Grundaussage, die ihn mit W. J. Ouwenel verbindet, der den theoretisch-hermeneutischen Weg zur Formulierung des Grundansatzes bei der Entwicklung einer vom Glauben getragenen Psychologie wählt. Jede Psychologie basiert auf einem vorwissenschaftlichen Menschenbild, es ist nicht anders möglich - auch wenn diese Erkenntnis sich bei manchen Psychotherapeuten erst langsam durchsetzt. Darüber hinaus postuliert er, daß alle Paradigmen selbst schließlich in der religiösen Verbindlichkeit eines Menschen fundiert sind. Darin liegt die Rechtfertigung für eine "christliche Psychologie". Es ist zu fragen, ob diese für säkulare Wissenschaftler nachvollziehbar ist, zumal der Grundansatz bei der natürlichen Theologie (dem allgemein feststellbaren Sehnen des Menschen nach Gott) ohne die Ergänzung durch die Selbstoffenbarung Gottes wohl zu religiöser, aber nicht zu christlicher Psychologie führen muß.

Der Glaube stellt die psychotherapeutische Arbeit in einen besonderen Rahmen. Wie dieser Rahmen die Arbeit einer Psychoanalytikerin prägen kann, beschreibt R. Berna in ihrem Beitrag. Letztlich ist es die Person der Therapeutin, die durch ihr Leben und Denken im Glauben geprägt ist. Wichtig werden hierbei ein sorgsamer Umgang mit eigenen Schuldgefühlen und die Besinnung auf die Liebe Gottes. Von praktisch-therapeutischer Erfahrung geprägt sind auch die Artikel von A. Bürki-Fillenz und von H. v. Knorre. Der besondere Wert dieser Beiträge liegt ebenso wie bei Berna in ihrer praktischen Fundierung. Sie bilden neben anderen, theoretisch argumentierenden Beiträgen einen Ausgleich, und sie mahnen allein durch ihr Dasein die praktische Umsetzbarkeit der Theorien an. Es werden aus der Praxis Grenzen deutlich - Grenzen der therapeutischen Möglichkeiten und Grenzen gegenüber vordergründig einleuchtend erscheinenden theologisch-ethischen Forderungen, die an Seelsorger und Therapeuten gestellt werden können.

Die weiteren fünf Beiträge, auf die hier aus Platzgründen nicht genauer eingegangen werden kann, bieten lesenswerte Einblicke aus der Perspektive der medizinisch-psychologischen Forschung (S. Pfeifer, R. Hilliard und H. Kick) und theologische Handreichung in Fragen der christlichen Erziehung (S. Zimmer) und der Stellungnahme zu aktuellen Modellen der charismatischen Seelsorge (G. Wenzelmann). Sie bieten für die jeweils fachfremden Leser gute Einblicke und Reflexionen zum Zusammenspiel geistlicher Aspekte mit anderen Fachdisziplinen.

Angesichts der Vielseitigkeit der angesprochenen Beiträge fällt es nicht leicht, eine Stellungnahme zum ganzen Buch abzugeben, es kann nicht jeder Artikel ausreichend gewürdigt werden. Es liegt jedoch gerade in dieser Vielfalt die große Stärke des Buches. Es vermittelt keine umfassende oder einheitliche Stellungnahme zum Schnittpunkt von Glauben und Psychotherapie. Es bietet jedoch durchweg gut fundierte Einzelbeiträge, die in ihrer Verschiedenheit die Breite derjenigen Zugangswege abdecken, die von einem an das biblische Zeugnis gebundenen Glauben und von wissenschaftlich anerkannten psychotherapeutischen Arbeitsweisen ausgehen. Mag es beim Lesen auch schwerfallen, immer wieder neue Denkansätze nachzuvollziehen, wird sich genau diese Herausforderung als äußerst anregend und befruchtend für das eigene Nachdenken erweisen. Dabei sind gleichzeitig theologische Grundlinien vorgezeichnet, innerhalb derer diese Gedanken nicht uferlos, sondern sinnvoll und zielführend werden. So ist das Buch eine Empfehlung für alle, die versuchen, auf der Basis eines gelebten Glaubens möglichst unvoreingenommen mit den Grenzfragen von Psychotherapie und Seelsorge umzugehen.

Karl Plüddemann

Mit einem kleinen Buch (109 Seiten inklusive kurzem Stichwortverzeichnis) bringt Ruthe christlichen Seelsorgern und Betroffenen Erscheinungsbild und Behandlung von Zwangsstörungen nahe. Es gelingt ihm, in allgemeinverständlicher Sprache die Symptome von Zwangskrankheiten ebenso wie die Funktion von Zwangsgedanken und -ritualen zu beschreiben. Er führt zu einem grundlegenden Verständnis der hinter dem Zwang liegenden Angst und solch einer Störung zugrunde liegenden krankmachenden Überzeugungen und Verhaltensweisen. Auf diese Weise gibt er interessierten Personen in kompakter Form praxisorientierte Hilfen an die Hand, die vorwiegend aus psychologischen Erkenntnissen aus Individualpsychologie, Logotherapie und (kognitiver) Verhaltenstherapie abgeleitet sind. Es treten zwei Grundgedanken besonders stark hervor: Menschen, die unter Zwängen leiden, kann am ehesten geholfen werden, wenn sie den Kampf gegen die Zwänge unterlassen und wenn sie es lernen, sich den Herausforderungen des Lebens mutig zu stellen.

Es sind jedoch auch einige Kritikpunkte zu nennen. Zunächst fällt auf, daß Ruthe zwanghafte Persönlichkeit und Zwangsstörung in einem behandelt, obwohl sich Erscheinungsbild und psychische Prozesse von Zwangskranken und von zwanghaften Persönlichkeiten stärker unterscheiden, als man früher annahm. Eine klarere Trennung zwischen beiden würde das Verständnis erleichtern. Der zweite Kritikpunkt betrifft die Genauigkeit von Formulierungen: Es finden sich an einigen Stellen scheinbare Widersprüche, so z.B. S.70: „Es hilft nicht, die Zwangsstörung durch Konfrontation und Reaktionsverhinderung zu lindern“ (Kritik an einem klassisch verhaltenstherapeutischen Vorgehen) gegen S.88: „Die Verhaltenstherapie ist eine sehr wirksame Methode, Zwangsstörungen zu begegnen“. In diesen Fällen würde eine sorgfältigere Ausformulierung helfen, Mißverständnisse zu vermeiden. Schwer verständlich erscheint auch, warum der Autor in seinem eigentlich ausgewogenen Abschnitt über die Hilfe durch Medikamente zwei Seiten für die Ablehnung des Medikaments Fluctin verwendet, und dabei Argumente anführt, die auch generell gegen jede Gabe von Psychopharmaka gebraucht werden könnten. Hier wäre mehr Information und weniger Bewertung hilfreicher, zumal die Verschreibung von Medikamenten ohnehin nur nach gründlicher Indikationsstellung durch den behandelnden Arzt erfolgen darf. Ein letzter Kritikpunkt hat ebenfalls mit Mißverständlichkeiten von Formulierungen zu tun: Zwar macht Ruthe in seinem Buch insgesamt klar, daß Betroffenen am besten mit einer guten Kombination von Annahme der ganzen Person und gleichzeitigem Beharren auf der Möglichkeit der Änderung begegnet werden kann, jedoch könnte man beim Lesen mancher Passagen der Versuchung erliegen, Zwangspatienten mit der moralischen oder auch 'geistlichen' Forderung zur Änderung gegenüberzutreten („Der Mensch mit Zwangsstörungen muß bei seiner

Verantwortung gepackt werden“, S.66). Diese Art Forderung wäre geeignet, jegliches therapeutisches Vorankommen zu verhindern.

Genug der Kritik, die nicht den Blick für den Nutzen des Buches verstellen soll. Neben psychotherapeutischem Wissen vermittelt Ruthe wertvolle seelsorgerlich-theologische Hinweise zur Therapie von Zwangskrankheiten. Außerdem weist er auf verbreitete, als 'geistlich' getarnte Verirrungen Zwangskranker hin, wie z.B. das Gefühl der geistlich-moralischen Überlegenheit über andere, das Zwangskranke durch die Ausführung von Ritualen nähren, wobei die Befolgung dieser selbstgemachten Regeln eindeutig als ein Versuch der (Selbst)erlösung an Christus vorbei verstanden werden muß. Eine ähnliche Funktion können auch Übergenaugigkeit und Zwanghaftigkeit haben, durch die manche Betroffene in der Gemeinde ein hohes Ansehen genießen - hierauf weist Ruthe mutig hin.

Insgesamt vermittelt Ruthe in kurzer Form wichtiges Wissen über Zwangsstörungen und den Umgang mit Betroffenen. Somit leistet sein Buch einen wichtigen Beitrag zum Transfer von Therapiewissen in den christlichen Bereich. Natürlich wird damit noch niemand zum geübten Therapeuten für Zwangskranke, und auch die Möglichkeit der Selbsthilfe durch dieses Buch (und Bücher allgemein) sollten nicht überschätzt werden. Vor allem, wenn bereits lange anhaltende Störungen vorliegen, werden Seelsorger immer noch eher als Psychotherapeuten an ihre Grenzen stoßen, und sie sollten sich nicht scheuen, entsprechende weitergehende Hilfe einzuleiten und zu unterstützen. Es wird sich jedoch in jedem Fall positiv auswirken, daß das Buch seinen Lesern zu einem besseren Verständnis und zu einem mutigeren Umgang mit Betroffenen verhilft.

Karl Plüddemann

Wörterbuch Psychologie und Seelsorge. Hg. Michael Dieterich; Jörg Dieterich. Wuppertal: R. Brockhaus, 1996. 407 S., DM 49,80

Ein Druckfehler gibt irrtümlicherweise 1989 als Erscheinungsjahr des Buches an. Tatsächlich kam es im August 1996 auf den Markt. Die durch die Deutsche Gesellschaft für Biblisch-therapeutische Seelsorge bekannten Herausgeber haben 54 verschiedene kompetente Autoren zur Abfassung der ca. 300 Artikel vereint. Sie verleihen dem Band einen umfassenden Informationsgehalt.

Die annähernd 400 Stichworte werden zu einem großen Teil ausführlich behandelt. Andere verweisen auf Artikel zu vergleichbaren Stichworten. Neben zahlreichen speziellen Fachbegriffen aus Psychologie und Psychotherapie sind auch solche aufgenommen, die eher in den Bereich der Theologie und Ethik gehören, aber für die Seelsorge-Praxis eine besondere Relevanz aufweisen. Dazu gehören etwa "Abtreibung", "Anfechtung", "Anthropologie", "Bekehrung und Neugeburt", "Buße", "Fasten", "Gebet", "Gehorsam", "Gesetzlichkeit", "Gewissen", "Glaube", "Handauflegung", "Sünde", "Theodizeeproblem",

"Vergebung", "Wahrheit" u.a. Im Blick auf die Anwendungsmöglichkeiten seelsorgerlich-psychotherapeutischer Kenntnisse auf die Gemeindepraxis ist auch das Stichwort "Gemeindetherapie" von Interesse. Beim Stichwort "Gruppendynamik", das Ende der 70er Jahre die Auseinandersetzung zwischen evangelikaler Theologie und der Pastoralpsychologie bestimmt hat, hätte man sich gerne ausführlichere Informationen gewünscht. Für viele heutige Leser sind die damaligen Vorgänge und Hintergründe nicht mehr zugänglich.

Schlüsselartikel finden sich unter den Stichworten "Analytische Psychologie", "Biblisch-therapeutische Seelsorge", "Empirie", "Gesprächspsychotherapie", "Humanistische Psychologie", "Individualpsychologie", "Klinische Psychologie", "Klinische Seelsorge-Ausbildung (KSA)", "Kognitive Therapie", "Methodenpluralität", "Neurose", "Pastoralpsychologie", "Psychiatrie", "Psychoanalyse", "Psychologie", "Psychosomatik", "Selbstverwirklichung" sowie "Systemtherapie", "Verhaltenstherapie" und "Wissenschaftstheorie". Zu den Grundsatzartikeln um das Verhältnis zwischen Psychologie und Seelsorge gehören die Artikel "Ethik", "Heil und Heilung", "Hermeneutik", "Neurose, ekklesiogene" sowie "Psychotherapie und Seelsorge" und "Seelsorge". Für pädagogische Fragen geben u.a. die Artikel "Antiautoritäre Erziehung", "Erziehung", "Jugendalter", "Kinderlügen", "Kinderseelsorge", "Kindheit" oder "Zucht" Auskunft.

Die Artikel sind weithin gleichartig gegliedert: Nach Darstellung des historischen Hintergrunds bzw. der Definition werden die Merkmale beschrieben und die sich daraus ergebenden Auswirkungen in Theorie und Praxis. Diesen wird eine biblisch-theologische Wertung gegenübergestellt. Weiterführende Literaturhinweise ermöglichen dem Leser Vertiefung in besondere Interessengebiete.

Stellvertretend für die vielen sei um seiner Aktualität willen der Artikel zum Stichwort "Homosexualität" herausgegriffen: Die sexuelle Orientierung wird als ein graduelles Verhalten zwischen den Polen ausschließlich heterosexueller und ausschließlich homosexueller Beziehungen gesehen. Beide Reinformen kämen selten vor. Die Ursachen für Homosexualität seien in sehr komplexen Zusammenhängen biologischer und psychologischer Art zu suchen. Auch die Vererbbarkeit der Veranlagung wird aufgrund neuerer Untersuchungen als möglich angesehen, sei jedoch nicht ausreichend, um entsprechende sexuelle Handlungen zu erklären. Psychologische Faktoren spielten nachweisbar eine größere Rolle. Der biblische Befund wird kategorisch dahingehend zusammengefaßt, "daß jeder Geschlechtsverkehr außerhalb der heterosexuellen Ehe mit der Schöpfungsordnung nicht vereinbar ist". In der Praxis käme es darauf an, die heterosexuellen Anteile zu verstärken. Auf die Frage, wie man in der Seelsorge mit ausschließlich homosexuell orientierten Menschen umgeht, wird allerdings keine Antwort gegeben.

In einem hilfreichen Anhang werden Anschriften von Beratungsstellen und Ausbildungsstätten unterschiedlicher Therapierichtungen gegeben sowie eine Tabelle mit einer Übersicht über gängige Psychopharmaka. Am Ende finden sich noch eine Liste der Autoren sowie ein Abkürzungsverzeichnis. Wünschenswert

wäre noch eine Liste der behandelten Artikel.

Vorteil und Berechtigung des Bandes neben anderen vergleichbaren Fachwörterbüchern und Lexika liegen in seinem integrativen Ansatz: Neuere Erkenntnisse aus Human- und Sozialwissenschaften werden verständlich und übersichtlich dargelegt, der Praxisbezug zu Psychotherapie und Seelsorge kommt durchgehend zum Tragen und eine an biblischen Maßstäben gemessene Bewertung gibt dem vorwiegend evangelikalen Leser Orientierung. An diesen Bewertungen allerdings werden die Meinungen wohl auseinandergehen. Den einen wird die Orientierung insbesondere an einem biblischen Menschenbild zu eng sein, anderen die Abgrenzung nicht weitgehend genug. Dessen ungeachtet liegt mit diesem Band für Christen, die an Fragen von Psychotherapie und Seelsorge interessiert sind, eine empfehlenswerte Anschaffung vor.

Claus-Dieter Stoll

4. Gemeindebau

Ed Dobson. *Der Offene Gottesdienst: Wie traditionelle Gemeinden Kirchendistanzierte erreichen können*. Wiesbaden: Projektion J; Wuppertal: R. Brockhaus, 1996.

In der traditionellen Calvary-Gemeinde in Grand Rapids, Michigan hat sich ein nicht-traditioneller Gottesdienst etabliert. Der Hauptpastor der evangelikalen Gemeinde, Ed Dobson, nennt den Hauptgrund, der ihn dazu bewogen hat: Die evangelikale Kultur befindet sich in einer Isolation, die es unmöglich macht, mit Nichtchristen in Sprache und Kultur in Beziehung zu treten. Deshalb sind Gemeinden aufgerufen, die weltliche Sprache der Menschen zu verstehen und gebrauchen zu lernen. Das brennende Verlangen, kirchendistanzierte Menschen mit Jesus zusammenzubringen, ist der entscheidende Faktor für die Gründung eines besucherfreundlichen, offenen Gottesdienstes. Alle möglichen Mittel sollen dazu verwendet werden, Menschen zu erreichen. Dabei soll Evangelisation nicht mechanisch, sondern leidenschaftlich betrieben werden.

Was hat Dobson als Person beeinflusst und geprägt? Schon früh war er als Jugendevangelist in nicht-traditionellem Umfeld tätig. Zahlreiche Artikel und Videos von Bill Hybels über die Willow Creek Gemeinde in Chicago haben ihn sehr beeindruckt. Das hat ihn nach fünf Jahren Gemeindedienst zu der Frage veranlaßt, wie er dem Evangelisationsauftrag besser nachkommen und Kirchendistanzierte erreichen könnte.

Zuerst bildete er einen Ausschuß, um die Lage der Kirchendistanzierten besser zu erkunden. Die Zielgruppe wurde festgelegt: Kirchendistanzierte zwischen 20 und 40 Jahren. Demzufolge sollte der Gottesdienst "Saturday Night" folgende Merkmale aufweisen: Nicht förmlich, zeitgemäß, kein Zwang zur Beteiligung,

lockere Struktur des Gottesdienstes, visuell ansprechend. Relevante Themen sollen behandelt werden.

Für Dobson ist klar, daß der Ausschuß dem Gemeindevorstand immer wieder Rechenschaft ablegt, um den Gottesdienst-Plan genehmigen zu lassen. Der Vorstand sollte zu 100 Prozent hinter dem neuen Projekt dahinterstehen. Nach 6wöchiger Probezeit wurde der besucherfreundliche Gottesdienst ausgewertet. Immer wieder wurden Veränderungen durchgeführt: das Singen von Gemeinliedern wurde gestrichen, das Pult wurde mit einem Barhocker vertauscht - statt mündliche Fragen wurden im Gottesdienst schriftliche Fragen gestellt.

Hier ist positiv anzumerken, daß alle Veränderungen in der Gemeinde nur in Absprache mit der Gemeindeleitung geschehen sind. Nur nach genauer Prüfung und Zustimmung der Ältesten wagte die Calvary Gemeinde neue Schritte und handelte nicht aus einer spontanen Stimmung heraus.

Dobson stellt fest, daß dieser neue Gottesdienst ein zeitintensives Projekt ist. Viel zu tun gibt es vor allem nach dem Gottesdienst samstagabends: Es gibt Begegnungsmöglichkeiten, entweder in Kontaktgruppen zum Bibelstudium, für Anonyme Alkoholiker u.s.w. Zwischen 50 und 60 % der Besucher sind alleinstehend. Deshalb bietet die Gemeinde nach dem Gottesdienst eine Gesprächsrunde für Singles an. Diese Gruppe entwickelte sich von einer Diskussionsrunde zu einer Art Talkshow, zu der ein Experte zu einem besonderen Thema eingeladen wird. Dann werden nach der "Saturday Night" zur Weiterführung im Glauben Jüngerschafts-Gruppen angeboten. Eine Gruppe von "Ditch Diggers" (Grubengräber) übernehmen die Verantwortung für den gesamten Ablauf des nicht-traditionellen Gottesdienstes. Ca. 300 Leute aus der Calvary-Gemeinde stehen im Gebet hinter der "Saturday Night". Zusätzlich zum Hauptgottesdienst am Sonntag wird ein Mittwochabendgottesdienst angeboten für alle, die neu zum Glauben gekommen sind. Dobson stellt fest, daß sich der offene Gottesdienst mit seinen Zusatzangeboten immer mehr zu einer separaten Gemeinde innerhalb der Calvary Church entwickelt. Hier stellt sich die Frage, warum der evangelistische Gottesdienst als "Vorstufe" nicht automatisch in den Gemeindegottesdienst am Sonntag mündet. Es werden durch die verschiedenen Gottesdienste bewußt zwei Kulturen gefördert, die langfristig zu einer Gemeindepaltung führen können.

Grundsätzlich ist das Programm des evangelistischen Gottesdienstes samstagabends so zu beschreiben: Rockmusik ist vorherrschend, wobei die Lieder im Zusammenhang mit dem Thema des Abends stehen. Theater ist eine weitere Methode, um Wahrheit zu illustrieren. Das Rahmenprogramm muß sich auf das Thema beziehen und das gesprochene Wort unterstützen. Weitere Elemente des Gottesdienstes sind: Zeugnis eines Gemeindeglieds, Ankündigungen und Opfer. Der Erlös des Opfers wird für die "Saturday Night" genommen. Schriftlesung und Gebet gehören selbstverständlich dazu. Die Ansprache dauert ca. 25 Minuten und knüpft an der Welt der Hörer an. Nach der Ansprache gibt Dobson Zeit, schriftlich Fragen zu stellen, die dann beantwortet werden. Auf diese Weise fin-

det Dobson heraus, mit welcher Art Probleme die Leute konfrontiert sind.

Die biblische Basis für den besucherfreundlichen Gottesdienst findet Dobson bei Paulus, der allen alles geworden ist, um möglichst viele zu gewinnen (1Kor 9,19-27). Das heißt für Dobson größtmögliche Anpassung, Flexibilität und Veränderung. Genauso wie sich Paulus auf die verschiedenen Kulturgruppen (Juden, Griechen) unterschiedlich eingelassen hat, erfordern unterschiedliche Umstände unterschiedliche Verhaltensweisen.

Die Bedürfnisse der Menschen im Blick zu behalten, um Menschen in ihren Fragen und Nöten abzuholen, hat Dobson richtig erkannt. Es ist biblisch, auf die Fragen der Hörer einzugehen und sie aktuell zu formulieren. Die große Gefahr besteht allerdings in der Themenorientierung, daß der Mensch zu sehr im Mittelpunkt steht und nicht das "ganze Evangelium" gepredigt wird.

Von großer Bedeutung für einen besucherfreundlichen Gottesdienst ist die Arbeit hinter den Kulissen. Mitarbeiter, die nicht im Rampenlicht stehen, aber für Planung, Organisation, Gebet sorgen. Diese Mitarbeiter sollen umfangreich in den Bereichen Evangelisation, Jüngerschaft, Dienstbereitschaft, Gastfreundschaft ausgebildet werden.

Für Werbung der "Saturday Night" sind 65% des Budgets vorgesehen. Mit Reklametafeln, Radio, Tageszeitung, Fernsehen, Programm- und Einladungszettel wird professionell das Angebot der Gemeinde bekanntgemacht. Zur Veranschaulichung liefert Dobson einen Radio-Werbespot, der in seiner Stadt gelaufen ist. Professionelle Öffentlichkeitsarbeit in Ehren (hier muß allerdings die amerikanische Mentalität berücksichtigt werden!) - aber sollte der Zeugniskraft der Christen und der natürlichen Ausstrahlung der Gemeinde nicht mehr Bedeutung zugemessen werden?

Schritte zur Vorbereitung der Gemeinde für einen nicht-traditionellen Gottesdienst lauten nach Dobson: Die Gemeinde muß ihre eigene Kultur verstehen. Die Grundausrichtung der Gemeinde sollte offen für Neues sein. Außerdem hält es Dobson für notwendig, Ebenen von Wahrheiten in der Gemeinde zu lehren. Dobson teilt Wahrheiten in 3 Kategorien ein: absolute Wahrheiten, Überzeugungen und Vorlieben. Diese Unterscheidung hat der Calvary-Gemeinde geholfen, Toleranz zu üben. "Absolute Wahrheiten" werden auf zentrale Heilstatsachen reduziert und klassifiziert in wichtige und weniger wichtige. Zwischen verschiedenen "Wahrheiten" zu unterscheiden, ist allerdings problematisch, da so biblische Wahrheiten leicht relativiert werden. Dobson hat aber recht, daß der besucherfreundliche Ansatz nicht zu verwirklichen ist, wo in Gemeinden die sogenannten "Mitteldinge" einen zu großen Stellenwert einnehmen. Listen von Erwartungen dürfen an Neubekehrte nicht herangetragen werden.

Kann eine Gemeinde trotz begrenzter Möglichkeiten mit einem offenen Gottesdienst anfangen? Nach Dobson ja, und zwar unter folgenden Bedingungen:

Gemeindeglieder sollen Kontakte zu Nichtchristen suchen, und sich nicht abschotten von einem Leben "in der Welt". Menschen sollen da abgeholt werden, wo sie stehen, wo Not vorhanden ist. Besondere christliche Feste (Ostern, Weihnachten) sollen für evangelistische Programme genutzt werden. Auch kann über ein Angebot von Lebenshilfegruppen ein Mensch zum Glauben an Gott kommen. Gäste-Gottesdienste können in kleinerem Rahmen angeboten werden: Sie sollen erst einmal monatlich durchgeführt werden. Ein relevantes Thema sollte den Abend bestimmen. Wenn keine live-Band vorhanden ist, könnten Play-back oder Videos eingesetzt werden.

Gut, daß Dobson kleine Schritte nennt und damit Gemeinden Mut macht, sich nicht nur auf gewohnten Gleisen zu bewegen, sondern sich Kirchendistanzierten gegenüber zu öffnen. Insgesamt könnte es dem Buch gelingen, das missionarische Bewußtsein einer Gemeinde zu wecken und zu fördern. Es bleibt für jede traditionelle Gemeinde eine große Herausforderung, sich nicht in ein frommes Ghetto zurückzuziehen, sondern neue, phantasievolle Wege zu suchen, um Menschen mit dem Evangelium bekanntzumachen.

Gabi Wetzel

Heinzpeter Hempelmann. *Gemeindegründung: Perspektive für eine Kirche von morgen?* Gießen / Basel: Brunnen, 1996. 108 S.

Wenn der Direktor des Theologischen Seminars eines pietistischen Gemeinschaftsverbandes eine Studie über Gemeindegründung als Perspektive für die Kirche von morgen vorlegt, wird ihm in der gegenwärtigen ekklesialen Umbruchsituation Aufmerksamkeit sicher sein. Die Vorarbeiten zu dieser scharfsinnigen und präzisen kleinen Untersuchung hat Hempelmann noch als Referent im Amt für missionarische Dienste der Württembergischen Landeskirche verfaßt. Aber daß er das Buch nun als Leiter des Liebenzeller Seminars in einem pietistischen, dem Chrischona-Gemeinschaftsverband nahestehenden Verlag veröffentlicht, mag als Indiz dafür gelten, daß in Teilen des Gnadauer Verbandes zur Zeit offensiver über die ekklesiologischen Möglichkeiten zukünftiger Modelle von Kirche nachgedacht wird, als an dessen Spitze.

Wie man es von Hempelmann gewohnt ist, bezieht er in seine Überlegungen stark die Analyse des philosophischen Denkhorizonts der Zeit mit ein. Kennntnisreich werden die Kennzeichen postmodernen Denkens dargestellt (S.16ff) samt ihrer Auswirkung auf die evangelischen Landeskirchen (S.22ff). Diese stehen in der Gefahr, sich dem Diktat des Wahrheitspluralismus zu unterwerfen und das Evangelium preiszugeben. Sie öffnen sich damit dem säkularen Menschen, den sie aber doch nicht kirchlich zu binden vermögen - und forcieren zugleich den Exodus der Frommen. Säkularismus und Postmoderne bedingen, daß das tradi-

tionelle Weltanschauungsmonopol der Volkskirchen fällt und das Modell 'Volkskirche' als solches in Frage steht. Zugleich kehrt die Kirche in ihrem postmodernen Umfeld in eine spezifisch urchristliche Verkündigungskonstellation zurück, nur daß ihre Umgebung nun nicht vor-, sondern nachchristlich ist. Wenn nur noch ein Drittel der Bevölkerung evangelisch ist, davon nur 2% - und das heißt: ein Fünfzigstel der Protestanten bzw. 0,7% der Gesamtbevölkerung - am gottesdienstlichen Leben teilnehmen, erweist sich bereits die Rede von einer 'Volks-Kirche' als Anachronismus, Wunschdenken oder Übertreibung.

Schonungsloser als andere analysiert Hempelmann den unumkehrbaren Auflösungsprozeß der Volkskirchen (S.24ff.35ff.53ff.64f.69). Der Beitrag der Delegation der Pfarrerausbildung an die säkularen Universitäten mit ihren Theologie als Kulturwissenschaft betreibenden Fakultäten wird dabei nicht übersehen (S.65.71.74). Realistisch prognostiziert er auch, daß die institutionellen Ruinen der Volkskirche noch über den tatsächlichen Tod der Kirche als Volkskirche hinaus eine erstaunlich zähe Langlebigkeit zeigen werden (S.75). Und er hat prinzipiell den Mut, folgende Fragestellung als „die zentrale Frage“ in den Blickpunkt zu rücken: „Wie soll in Zukunft Kirche / Gemeinde Jesu in Deutschland aussehen?“ (S.74). Dabei wird - anders, als es der Buchtitel vermuten läßt - Gemeindegründung nicht wirklich in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellt. Vorschläge, was man auf dem sinkenden Schiff 'Volkskirche' vor dessen Untergang noch tun könne, stehen im Vordergrund. Die sinnvolle Gestaltung der längst begonnenen Umbruchszeit ist das Hauptanliegen des Autors. Die missionarischen Möglichkeiten der Volkskirche werden betont (ohne diese dem Immunisierungseffekt dieses Entwurfs von Kirche gegenüberzustellen) und deren volksmissionarische Wahrnehmung eingefordert (S.76ff). Dabei wird nicht übersehen, daß nur eine Minderheit von Gemeinden diesem Auftrag nachkommen wird (S.79). Es wird zur Gründung von alternativen Kirchenleitungen, Bekenntnissynoden und entsprechenden Einrichtungen aufgerufen (ebd.). Die Organisation der Kerngemeinde in Gemeindevereinen und Hauskreisen wird angeregt; ebenso die Einrichtung eines 'zweiten und dritten Programms' im gottesdienstlichen Leben der Kirchgemeinde (S.80f). Die Gnadauer Gemeinschaften müssen selbständige Kirchgemeinden innerhalb der Landeskirchen werden (S.83). Und überhaupt muß das strikte Parochialsystem zugunsten von vermehrten Personal-, Richtungs- und missionarischen Mittelpunktgemeinden aufgebrochen werden (S.84ff).

Das Thema 'Gemeindegründung' wird eher zurückhaltend angegangen. Es wird zwar als „heilsame Provokation“ (S.10) gesehen und gegen ungerechtfertigte Vorurteile in Schutz genommen (S.37ff). Die Chancen überschaubarer neuer Gemeinden werden nicht übersehen (S.43f). Es werden auch Kriterien genannt, unter Berücksichtigung derer es zu theologisch legitimen Gemeindegründungen kommen darf (schon S.41ff, vor allem S.82f.88ff): nämlich da, wo die Kirche neue Aufbrüche aus sich hinausdrängt; wo keine andere Kirche existiert; wenn es

nicht um die individualistische Durchsetzung von Partikularwahrheiten geht; wenn die Einheit des Leibes Christi nicht unter die Räder kommt. Aber inhaltlich wird das Konzept 'Gemeindegründung' von der neutestamentlichen Ekklesiologie her nicht gefüllt. Das Thema 'Freikirche' faßt Hempelmann (der doch selbst dem Freikirchentum biographisch verbunden ist) allenfalls mit spitzen Fingern an. (So „wird es [für Gnadau] entscheidend darauf ankommen, daß die landeskirchlichen Gemeinschaften nicht den Weg in die Freikirche wählen, sondern im Rahmen der verfaßten Landeskirchentümer bleiben“, S.83). Die Fülle dessen, was das Neue Testament zum Thema 'Gemeinde' zu sagen hat, kommt nicht ins Blickfeld - und kann damit auch nicht zum Ausgangspunkt für praktisch-theologische Handlungsanweisungen werden. Damit wird die 'zentrale Frage', wie nämlich in Zukunft Gemeinde Jesu in Deutschland aussehen soll (s.o.), zunächst noch eher evangelistisch-pragmatisch, als tatsächlich von einem biblisch-theologischen Reformentwurf her beantwortet. Dies ist der unübersehbare Schwachpunkt von Hempelmanns ansonsten präziser und auch mutiger Schrift. Das Verdienst des Autors bleibt die scharfsinnige Analyse des Zeitkontexts, die nüchterne Darstellung und Wertung gegenwärtiger volkscirchlicher Auflösungsprozesse und das kreative Anregen evangeliumsgemäßer Übergangsformen für die aktuelle ekklesiale Transitperiode. Es wäre zu wünschen, daß der Autor zu einem späteren Zeitpunkt einmal einen Fortsetzungsband folgen läßt mit der theologischen Architektur für eine Kirche von morgen, die aus der neutestamentlichen Kirche des Ursprungs schöpft.

Helge Stadelmann

Bob Hopkins. *Gemeinde pflanzen: Church Planting als missionarisches Konzept*. Aus dem Englischen von Martin Hoerschelmann. Neukirchen-Vluyn: Ausaat Verlag, 1996. 77 S., DM 9,80

Der Titel dieses Buches klingt zunächst ungewohnt. Daher sieht sich der Übersetzer genötigt, die deutsche Formulierung "Gemeinde pflanzen" durch den englischen Originaltitel "Church Planting" zu ergänzen. Seine Absicht ist deutlich: er will ein neues missionarisches Konzept in die deutsche Sprache einführen. "Daher soll dem englischen Ausdruck gemäß von 'Gemeindepflanzungen' die Rede sein statt von 'Gemeindegründungen'. Im Deutschen ist diese Ausdrucksweise bislang nicht gebräuchlich gewesen, wird hier aber eingeführt, um so die organische Entwicklung gemeindlichen Lebens hervorzuheben." Damit sind Anliegen und Ziel des Buches gegeben.

Der Autor ist Mitinitiator der seit einigen Jahren bekannten Gemeindepflanzungsinitiative im Kontext der anglikanischen Kirche Großbritanniens. Als erfahrener "Gemeindepflanzer" ist er Pfarrer einer neuen Gemeinde und Verfasser mehrerer Veröffentlichungen zu dem Thema. In diesem Buch schildert er den

biblischen Werdegang der urchristlichen Missions- und Gemeindegeschichte. Auch gibt er konkrete Anleitung, wie 2000 Jahre später neue Gemeinden gepflanzt werden können und mit welchen Erfahrungen man dabei zu rechnen hat.

Hopkins versucht das gesamte Konzept in acht Kapiteln deutlich vorzustellen. Zu den verhandelten Themen gehören grundlegende Fragen, neuere Entwicklungen, biblische Hintergründe, ekklesiologische Grundlinien, Gemeindepflanzungen in der anglikanischen Kirche, gegenwärtige Modelle u.a.m. Was den deutschen Lesern und Leserinnen besonders hilfreich sein könnte, ist das Nachwort von Ulrich Köstlin, Pforzheim, der unter anderem auf die Unterschiede zwischen der Staatskirche Englands und den Landeskirchen Deutschlands hinweist. Ganz wichtig ist seine Aussage, daß wir, statt "die steigende Zahl der Kirchenaustritte und die abnehmende Zahl der Gottesdienstbesucher" zu beklagen, "zu einer missionarischen Kirche werden". Anders formuliert und vertieft hieße das, die missionarische Dimension der Kirche in eine missionierende Intention umzusetzen. Dann werden wir evangelisieren, Entkirchlichte zu Christus führen, sie nach Luthers "dritter Art" in Hausgemeinden integrieren und so Gemeinden von Gläubigen pflanzen - auch in Deutschland.

Unwillkürlich fragt sich der Leser, warum eine Vision, von der in diesem Buch die Rede ist, so oft aus Amerika oder England kommen muß und nicht in Deutschland geboren wird. Zu wünschen wäre, daß Gott dieses Buch dazu gebrauchte, eine Vision mit einer Passion für Gemeindedistanzierte in Deutschland ins Leben zu rufen. Bisherige Bücher wie *Gemeinde gründen in der Volkskirche - Modelle der Hoffnung* sind dazu ein guter Ansatz und werden hier ergänzt.

Hans Kasdorf

Walt P. Kallestad. *Prinzipien der Gemeindeleitung*. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1996. 96 S.

Walt P. Kallestad, Pastor einer lutherischen Gemeinde in Glendale, Arizona, beschreibt in diesem kleinen praktischen Handbuch in eingängiger Weise, was zu einer Leiterschaft gehören soll. Dabei geht er davon aus, daß in allen Bereichen des Lebens Leiterschaft der Schlüssel zum Erfolg ist. So wie beim Bergsteigen das Leben aller Gruppenmitglieder vom Bergführer abhängig sein kann, so ist es auch, nach Meinung des Verfassers, in der Gemeinde. Eine Gemeinde ohne klare Leiterschaft irrt ziellos umher. Ja auch eine ganze Nation kann untergehen, wenn die richtige Leitung fehlt. In allen Lebensbereichen ist effektive Leiterschaft der Schlüssel zu einem erfolgreichen Leben.

In schlichter und praktischer Weise beschreibt der Autor, was zu einer effektiven Leiterschaft gehört, nämlich: bedingungslose Liebe, außergewöhnliche Vorausschau, stete Ermutigung anderer, zielgerichtete Disziplin, begeistertes Motivieren anderer, Risikobereitschaft, selbstlose Dienstgemeinschaft, unbeirrbar

Hoffnung, unermeßliche Vorstellungskraft und anhaltendes Gebet. Das Buch vermittelt weniger Theorie sondern mehr einige praktische Anregungen zum Thema Leiterschaft. Ausgehend von einer fiktiven „Meister-Schüler-Erzählung“ entwickelt Kallestad kurz Grundgedanken zum jeweiligen Thema des Kapitels. Ein Teil mit praktischen Fragen schließt sich an. Viele Beispiele aus der Erfahrung sowie auch einige humorvolle Skizzen erleichtern es, dieses Buch als einen inspirierenden Beitrag zu werten. Der aufmerksame Leser wird aber eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Grundsatzfragen zum Thema vermissen. Ebenso fehlt u.a. eine theologische Zuordnung der Leitung einer Gemeinde zu Themen des allgemeinen Priestertums. Der deutsche Titel „Prinzipien der Gemeindeleitung“ läßt den Leser hoffen, daß hier auch grundsätzliche theologische Erwägungen zum Thema Gemeindeleitung zu finden sind. Jedoch vergeblich! Vielmehr handelt es sich bei diesem Taschenbuch um ein Zusammentragen von einzelnen Grundaspekten zum Thema Leitung. Die Aussage: „Effektive Leiterschaft ist der Schlüssel zum Erfolg“ zieht sich wie ein roter Faden durch dieses kleine Handbuch. Gerade im deutschsprachigen Bereich würde aber eine kritische Reflexion dieser These erwartet werden dürfen. Hier wird deutlich, daß das Buch von Walt P. Kallestad sich weniger an den theologisch geschulten Leser wendet, sondern vielmehr an Mitarbeiter in der Gemeinde, die praktisch das Thema Leiterschaft bedenken wollen. Es ist zu fragen, ob Leiterschaft als Lebensstil in einer so einfachen und zum Teil auch undifferenzierten Weise dem Leser nahe gebracht werden kann. Dieses Buch ist zu empfehlen als eine Einstiegslektüre zu diesem großen und umfassenden Thema. Als ein Arbeitsbuch für Gemeindeleitungen halte ich es für wenig geeignet und nicht sehr hilfreich.

Heinrich Christian Rust

Hans-Hermann Pompe. *Der erste Atem der Kirche: Urchristliche Hausgemeinden - Herausforderung für die Zukunft*. Bausteine Gemeindeaufbau, Band 2. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT Verlag, 1996. 176 S.

In die gegenwärtige rege Diskussion um Modelle des Gemeindeaufbaus hat H.-H. Pompe mit diesem Buch einen beachtenswerten Beitrag eingebracht. Wie der Untertitel bereits andeutet, untersucht er die urchristlichen Hausgemeinden näher, um auf dieser Basis Leitlinien für den Gemeindebau der Zukunft zu gewinnen. Das Buch, dem eine ausführlichere wissenschaftliche Fassung zugrunde liegt (S. 9), ist gut verständlich geschrieben, fußt aber auf einer exakten Kenntnis der exegetischen Evidenz. Eingehend und präzise wird die Entstehung, die soziologische Zusammensetzung, das gottesdienstliche Leben, die Ämterstruktur sowie die Architektur der Hauskirchen des 1. Jahrhunderts dargestellt. Diese historisch-exegetische Arbeit ist allerdings kein Selbstzweck. Vielmehr wird sie als notwendige Voraussetzung für die Aufgabe des praktisch-theologischen

"Übersetzens" (S. 16) in geeignete heutige Gemeindebaukonzepte verstanden. Daß so gründlich nach dem urchristlichen Vorbild als Modell für heutigen Gemeindeaufbau gefragt wird, ist keineswegs selbstverständlich. Viel zu häufig kommen Gemeindebauentwürfe ohne eine präzise Berücksichtigung der neutestamentlichen Ekklesiologie aus - und das, obwohl sich die evangelischen Kirchen doch dem Grundsatz verschrieben haben, sich beständig anhand des Wortes Gottes reformieren zu wollen. Nach dem beachtlichen Aufsatz von Peter Stuhlmacher ("Kirche nach dem Neuen Testament" *ThBeitr* 26/1995, S. 301-325) ist dies innerhalb von Jahresfrist die zweite Arbeit, die Schneisen in diese Richtung schlägt.

In wesentlichen Teilen gelingt es dem Autor, statt der üblichen scheinbar widersprüchlichen Ekklesiologien des Neuen Testaments eine wesentlich kontinuierliche Entwicklung der neutestamentlichen Hausgemeinden aufzuzeigen. Allerdings meint er hinsichtlich der Rolle der Frau im urchristlichen Gemeindeleben Widersprüche zwischen ursprünglicher Liberalität und späterer restriktiver Rollenzuweisung (vgl. S. 17.21.55.73) feststellen zu müssen. Mit nachpaulinischen Entwicklungen rechnet Pompe hinsichtlich des Kol, Eph und der Pastoralbriefe (S. 72). In den urchristlichen Haustafeln sowie den Pastoralbriefen wird eine gewisse Akkomodation an die Gepflogenheiten der antiken Gesellschaft gesehen (S. 74f). Während diese Positionen noch einmal überdacht werden sollten, ist doch festzuhalten, daß ein Satz wie der folgende im wesentlichen die Grundposition Pompes wiedergibt: Die "innere Geschlossenheit und die Gemeinsamkeiten der neutestamentlichen Schriften sind weit größer als die Unterschiede und Ausprägungen" (S. 81).

Die Folgerungen, die Pompe Seite 108 - 141 aus seinen exegetischen Einsichten zieht, stellen eine vorsichtige Kontextualisierung neutestamentlicher Hausgemeinden dar. Die Hauskirche verschafft Raum zur Begegnung und Intimität. Im Hauskreis findet sie eine erste Form zeitgemäßer Verwirklichung. Und doch sind Hausgemeinden mehr als die heutigen Hauskreise innerhalb einer Kirchengemeinde (S. 116). Hinsichtlich der Verbindlichkeit und der Unterschiedlichkeit der zugehörigen Personen von Jung bis Alt, Mann, Frau und Vertretern unterschiedlichster sozialer Schichten, geht die Hausgemeinde über den Hauskreis hinaus. Die Hausgemeinde bietet Raum für Gottesdienste mit vielfältiger Beteiligung und Möglichkeit zur intensiven Begegnung, einschließlich der Möglichkeit des gemeinsamen Essens und des gemeinsamen evangelistisch-missionarischen Handelns. Pompe will nicht unbedingt die heutigen Kirchen durch Hausgemeinden ersetzen. "Aber wir können uns Mühe machen, daß sich Gesamtgemeinde und Hauskreis, Gottesdienst und Bibelgespräch, Lehre und Austausch, große Linie und kleine Praxis ergänzen und befruchten" (S. 135). Sicher könnte der Versuch einer dynamisch-äquivalenten Kontextualisierung neutestamentlicher Gemeinde für heute noch konsequenter gewagt werden, als dies bei Pompe der Fall ist. Sein

Verdienst aber ist, deutlicher als andere die neutestamentliche Ekklesiologie in den Horizont der heutigen Gemeindebaudiskussion einbezogen zu haben.

Helge Stadelmann

Christian A. Schwarz. *Die natürliche Gemeindeentwicklung: nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat.* Emmelsbüll: C & P, und Kassel / Wuppertal: Oncken, 1996. 128 S. DM 29,80

Dieses Buch ist zweifellos ein Meilenstein in der internationalen Gemeindegrowthliteratur. Es basiert in wesentlichen Teilen auf den Ergebnissen exakter empirischer Sozialforschung, nämlich der Untersuchung von mehr als 1.000 Gemeinden in 32 Ländern auf allen fünf Kontinenten. Zugleich stellt es das vorläufige Endergebnis und die Zusammenfassung einer gut zehnjährigen praktisch-theologischen Reflexions- und Publikationstätigkeit von Christian Schwarz zum Thema Gemeindeaufbau dar. Das Buch ist flott und verständlich geschrieben (pro Kapitel nur zwei bis drei Seiten), anschaulich illustriert, und kommt (im Unterschied zu seinem Vorgängermodell *Der Gemeinde-Test*, Mainz-Kastel 1991) zu einem fairen Preis auf den Markt - und das, obwohl mit einem Teil des Erlöses die parallel erscheinenden elf fremdsprachlichen Versionen subventioniert werden.

In vier Teilen beantwortet das Buch die Fragen: 1.) Was sollen wir im Gemeindeaufbau tun? Antwort: An den '8 Qualitätsmerkmalen' einer lebendigen Gemeinde arbeiten (S.15-48). 2.) Wann sollen wir es tun? Antwort: Immer zuerst an dem Qualitätsmerkmal arbeiten, das im Gemeindegrowthtest den Minimumfaktor erzielt (S.49-60). 3.) Wie sollen wir es tun? Antwort: Gemäß den '6 biotischen Prinzipien' (S.61-82). 4.) Warum sollen wir es tun? Antwort: Weil die Theologie des natürlichen Gemeindegrowths einen verantwortlichen Weg weist zwischen technokratischem Machbarkeitswahn und 'spiritualistischem Quietismus, der die Möglichkeit des Arbeitens an qualitativem Gemeindeaufbau eröffnet und zugleich das zu erwartende quantitative Gemeindegrowth Gott überläßt (S.83-102). - Ein abschließender 5. Teil, der 'Zehn Aktionsschritte' beschreibt, stellt im wesentlichen einen Werbeanhang für den Einsatz der von Schwarz vertriebenen Gemeindeaufbaumaterialien dar (S.103-128).

Durch die in den Jahren 1994-96 zusammen mit Christoph Schalk durchgeführten weltweiten Gemeindeanalysen ist Schwarz zu beachtlichen neuen Erkenntnissen gekommen. Einige Beispiele dafür mögen genügen: Es gibt einen signifikanten Zusammenhang zwischen der Verbesserung der Gemeindequalität und dem quantitativen Gemeindegrowth: ab einem Qualitätsindex von 65 (auf einer 100er Skala) bei allen acht Qualitätsmerkmalen wächst eine Gemeinde immer.

Gemeinden, deren Pastoren ein Theologiestudium durchlaufen haben, schneiden in qualitativer und quantitativer Hinsicht schlechter ab als Gemeinden, deren Leiter qualifizierte Laien sind. Außer bei Megagemeinden trägt nicht der Super-Pastor am stärksten zum Gemeindegewachstum bei, sondern der Leiter, der zu delegieren und seine Mitarbeiter zu befähigen versteht. Ob eine Gemeinde einen auf Nichtchristen ausgerichteten Gottesdienst ('Seeker Service') hat oder nicht, spielt statistisch für das Gemeindegewachstum kaum eine Rolle, wohl aber, ob ihr - wie auch immer gearteter - Gottesdienst von den Teilnehmern als inspirierend empfunden wird. Das weltweit wesentlichste Merkmal wachsender Gemeinden ist ihre Konzentration auf effektive Kleingruppenarbeit. Wachsende Gemeinden weisen weltweit ein höheres Maß an liebevollen Beziehungen auf als schrumpfende Gemeinden; zugleich zeigt sich aber, daß es bei zunehmender Gemeindegröße schwieriger wird, die Qualität guter gegenseitiger Beziehungen zu erhalten. Überhaupt: Je größer die Gemeinde, desto geringer das prozentuale Wachstum (s. dazu S.46: „Von allen erhobenen Variablen hat die Gemeindegröße den drittstärksten Negativzusammenhang mit Gemeindegewachstum, vergleichbar nur mit Faktoren wie 'liberale Theologie' und 'Traditionalismus'. Und S.47: „Gemeinden in der kleinsten Gemeindekategorie haben innerhalb der letzten fünf Jahre im Durchschnitt 32 Menschen neu gewonnen, Gemeinden zwischen 100 und 200 Besuchern ebenfalls 32, Gemeinden zwischen 200 und 300 Besuchern kamen auf 39 Neugewonnene, Gemeinden zwischen 300 und 400 Gottesdienstbesuchern auf 25. Eine 'kleine Gemeinde' erreicht also etwa genauso viele Menschen für Jesus wie eine 'große'. Oder anders ausgedrückt: Zwei Gemeinden mit 200 Gottesdienstbesuchern gewinnen etwa doppelt so viele Menschen neu dazu wie eine mit 400 Gottesdienstbesuchern.“ Noch schlechter schneiden die Megagemeinden ab, S.48: „Die evangelistische Wirkung der Zwerggemeinden ist also erwiesenermaßen 1.600 Prozent größer als die der Megagemeinde!“). Das Setzen von quantitativen Wachstumszielen leistet keinen positiven Beitrag zum Gemeindegewachstum; vielmehr gilt es, sich auf die menschlich beeinflussbaren qualitativen Verbesserungsmöglichkeiten im Gemeindeleben zu konzentrieren.

Der Wert dieser Untersuchungen und ihrer Ergebnisse für die Gemeindegewachstumsforschung ist unbestreitbar. Zugleich wirft der Ansatz von Schwarz aber auch eine Reihe von Fragen auf. Diese sollen hier - anstelle von Kritik an Einzelergebnissen - kurz angesprochen werden.

1.) Zu den '8 Qualitätsmerkmalen wachsender Gemeinden': Im wesentlichen sind die acht Merkmale gegenüber dem *Gemeindetest* von 1991 unverändert geblieben. Allenfalls Merkmal eins ist inhaltlich leicht verändert (von „Zielorientierter Pastor“ zu „Bevollmächtigende Leitung“); und die Merkmale sieben (von „Evangelistische Diakonie“ zu „Bedürfnisorientierte Evangelisation“) sowie acht (von „Hoher Liebesquotient“ zu „Liebevollen Beziehungen“) sind etwas anders formuliert. Sind dies nun wirklich *die* erwiesenen Merkmale wachsender Ge-

meinden? Geht man auf die frühesten Äußerungen von Christian Schwarz zu diesem Thema zurück so zeigt sich, daß er zunächst einfach sieben in der amerikanischen Gemeindegrowthliteratur genannte 'Merkmale wachsender Gemeinden' übernahm, die ihrerseits nicht wissenschaftlich zuverlässig eruiert worden waren, und sie nach ersten eigenen (vorwissenschaftlichen) Untersuchungen um ein weiteres Merkmal ergänzte. Der inzwischen von Christoph Schalk überarbeitete Fragebogen kann als wissenschaftlich zuverlässig gelten. Entsprechend kann durch die neuen Untersuchungen von Schwarz als gesichert gelten, daß die acht Qualitätsmerkmale tatsächlich allesamt ihre Bedeutung für qualitativen Gemeindeaufbau haben und sich in ihrer Summe und ab einem bestimmten Qualitätsniveau in quantitativem Gemeindegrowth niederschlagen. Jedes Fehlen von einem oder mehreren dieser Qualitätsmerkmale beeinträchtigt das Gemeindegrowth. Nicht erwiesen ist aber, ob es nicht noch zwei, zwölf oder zwanzig zusätzliche Faktoren gibt, nach denen Schwarz nie gefragt hat. Denn der Schwarz'sche Fragebogen fragt konsequent nur nach den genannten acht Merkmalen - und erhält logischerweise auch nur Antworten zu diesen! Vielleicht gibt es ja Sachverhalte, die nach den neutestamentlichen Aussagen über Gemeindegrowth durchaus wichtig sind, aber vom Schwarz'schen Meßinstrumentarium überhaupt nicht erfaßt werden. (Und auch was im einzelnen zu jedem der Merkmale gefragt wird, wäre theologisch durchaus kritikwürdig).

2.) Zur 'Minimumfaktor-Theorie': Pragmatisch gesehen mag es ein guter Rat sein, zur Verbesserung der Gemeindequalität am jeweils schwächsten Punkt zu beginnen. Daß dies wissenschaftlich gesehen so sein muß, hat Schwarz allerdings nie bewiesen - auch nicht durch die Untersuchung der 1.000 Gemeinden. Es verwundert daher nicht, daß in Teil 2 des Buches, wo es um den 'Minimumfaktor' geht, auch gar nicht versucht wird, das große Forschungsprojekt zum Beweis heranzuziehen. Tatsächlich ist die (unerwähnte) Grundlage der Schwarz'schen Minimumfaktor-Theorie die „Kybernetische Managementlehre“ von Wolfgang Mewes, der das, was bei Schwarz 'Minimumfaktor-Theorie' heißt, 'Engpaßkonzentrierte Strategie (EKS)' nennt und diese mit kosmischen Erwägungen und (wie in der Folge auch Schwarz) mit den Erkenntnissen von Justus Liebig zur Pflanzendüngung begründet. Auch seine 'Gemeindehelix' hat Schwarz von Mewes übernommen, der im Zusammenhang seiner EKS die zu erwartende Entwicklung spiralförmig darstellt. Es wäre gut, Christian Schwarz hätte hier seine Quelle deutlich genannt, dann könnte zur Überprüfung dieses 'Gemeindegrowthsprinzips' zunächst untersucht werden, welche Rezeption Mewes' Theorie im Bereich der Wirtschaftswissenschaften gefunden hat, bevor seine Ideen auf Jahre hin in die Gemeindegrowththeorie Eingang finden.

3.) Zu den 'natürlich-biotischen' Wachstumsfaktoren: Wenn es um die Frage geht, wie im einzelnen im Gemeindeaufbau vorgegangen werden soll, nimmt Schwarz seine Zuflucht zur Natur. Aus der Natur wird abgeleitet, wie 'die Ge-

setzmäßigkeiten des Reiches Gottes' funktionieren. Dieser Ansatz ist für ihn so wichtig, daß der Buchtitel ausdrücklich von der 'natürlichen Gemeindeentwicklung' spricht und Schwarz sein bisheriges 'Ökumenisches Gemeinde-Institut' seit Januar 1997 in 'Institut für natürliche Gemeindeentwicklung' umbenannt hat. Die sechs biotischen Prinzipien - warum nicht sieben oder zehn? - werden vereinzelt Beobachtungen in der Natur entnommen. Ihre Beachtung soll auch in der Gemeinde ein 'Von-Selbst-Wachstum' freisetzen. Eine Selektion biologischer Erkenntnisse wird damit theologisch kanonisiert. Nun mag den sich daraus ergebenden Ratschlägen ja durchaus viel Weisheit eignen. Es fällt aber doch auf, daß die (gefallene) Natur bei Schwarz ein ungewöhnliches Übergewicht gegenüber der Heiligen Schrift erhält. Das bringt mich zu meinem letzten Hinweis:

4.) Zum 'reformatorischen' Grundansatz der zweipoligen Gemeindegrowthstheologie: Schwarz sieht in seinem zweipoligen Denkanatz (der gleichermaßen 'dynamische' wie 'statische', 'organische' wie 'organisatorische' Elemente einbezieht) eine Verwirklichung des reformatorischen Prinzips (S.94f). Ohne diesen Ansatz hier im einzelnen analysieren zu können, sei nur darauf hingewiesen, daß das 'reformatorische Prinzip' aber doch nicht in erster Linie im Aufeinander-Bezogenheit des dynamischen und statischen Pols besteht, sondern im korrekturbereiten Rückbeziehen aller vorfindlichen Wirklichkeit auf die Schrift als alleiniger Norm für Glauben und Leben - und damit auch für das Gemeindeleben. Nach dem reformatorischen Prinzip ist die Gemeinde in erster Linie *creatura verbi*; und im Durchhalten dieses Prinzips bleibt sie *ekklesia semper reformanda*. Tatsächlich leitet Schwarz viele seiner Prinzipien biologisch statt biblisch her. Die 'göttliche Logik' wird von ihm bevorzugt an der Biologie statt an der Bibel abgelesen. Auch wenn er schreibt: „Prinzipienorientiert arbeiten bedeutet deshalb, seine Arbeit ganz bewußt im Einklang mit biblisch belegten und empirisch überprüfbar Wachstumsprinzipien zu gestalten...“ (S.101f), so spielen biblische Aussagen zum Gemeindegrowth bei ihm doch nur eine geringe Rolle - es sei denn es handelt sich um Jesuslogien, die (wie Mt 6,28) auf die Natur verweisen. Erkenntnisse, wie sie etwa Wolfgang Reinhardt in seiner großen Untersuchung zu den Gemeindegrowthsaussagen im lukanischen Doppelwerk (*Das Wachstum des Gottesvolkes*, Göttingen 1996) gewonnen hat, fließen in den theologischen Denkanatz von Schwarz nicht mit ein. Und so kommt seine Gemeindeaufbauteologie in den letzten Jahren (nach gewissen Ansätzen in der zusammen mit seinem Vater Fritz Schwarz vor mehr als einem Jahrzehnt veröffentlichten *Theologie des Gemeindegrowths*) auch weithin ohne substantielle Grundlegung in einer neutestamentlichen Ekklesiologie aus. So verdienstvoll die empirischen Forschungen und die praktischen Tips (für eine 'Kirche von morgen') von Schwarz auch sind, so schmalbrüstig ist bislang doch noch die biblisch-ekklesiologische Grundlegung seiner Gemeindegrowthstheologie. Eine Kirche von morgen wird aber ohne das apostolische Fundament der Kirche des Anfangs nicht auskommen. Vielleicht sollten den umfangreichen empirischen Forschungen nun

ebenso umfangreiche ekklesiologische Forschungen folgen.

Helge Stadelmann

Peter Welsch. *Bewahren oder verlassen? Warum die Mehrheit immer noch römisch-katholisch denkt*. Emmelsbüll: C & P, 1996. 206 S. DM 24,80

In der Gemeindebauliteratur ist das hier in einer Kurzrezension anzudeutende Buch in gewisser Hinsicht einzigartig. Es setzt sich mit dem katholischen Verständnis von Kirche auseinander, das - so der Autor (S.24) - auch in den reformatorischen Volkskirchen nie grundsätzlich überwunden wurde. Ziel ist es, zum persönlichen Glauben an Jesus Christus gekommenen Katholiken auch in der Gemeindefrage zur Klärung zu verhelfen. Dies sei bisher u.a. in der charismatischen Erneuerungsbewegung innerhalb der römischen Kirche versäumt worden. Das katholische Kirchenmodell wird als eine historische Abweichung von der neutestamentlichen Jüngergemeinde erläutert. Das Produkt dieser Deviation habe die römische Tradition zugleich aber als unumkehrbar dogmatisiert und ekklesiale Erneuerungsbewegungen in marginale Ordensgemeinschaften kanalisiert oder aber unterdrückt. Der Autor, selbst ehemaliger Katholik, unternimmt es nun, die Schrift als höchste Richtschnur des Glaubens konsequent auf die ekklesiologische Frage anzuwenden. Selbst wenn man ihm in einzelnen Ergebnissen nicht folgen mag, ist doch anzuerkennen, wie hier versucht wird konsequent Grundstrukturen neutestamentlicher Gemeinde herauszuarbeiten und für Gemeindegründung und Gemeindebau im 20. Jahrhundert fruchtbar zu machen. Das Kapitel 7 („Neutestamentliche Gemeinde heute“) erweist sich als besonders anregend, indem es den Gedanken der Gründung neuer Gemeinden in kreativer Weise mit dem biblischen Anliegen der Einheit des Leibes Christi zusammendenkt und dabei über den bereits in der Evangelischen Allianz verwirklichten Gedanken der Bruderschaft einzelner Christen hinaus zu einer stärkeren Einheit der verschiedenen Gemeinden am Ort kommen will und dazu sehr konkrete Vorschläge entfaltet. Insgesamt ist dies ein lesenswertes Buch, das leider durch den nicht allzu attraktiven und eher kryptischen Titel erst seine Leser finden muß. Es ist gut dokumentiert, ohne allerdings im strengen Sinn als ein theologisches Fachbuch gelten zu können - in letzterem Fall würde für kirchengeschichtliche Verweise z.B. das hier öfter zitierte Werk von Broadbent (*Gemeinde Jesu in Knechtsgestalt*) nicht ausreichen können. Dafür aber, daß der Autor - wie er im Nachwort bemerkt - den Großteil des Manuskripts noch neben seiner beruflichen Tätigkeit als Programmierer erstellte, bevor er 1990 die katholische Kirche verließ und als Pastor einer mehrheitlich aus ehemaligen Katholiken bestehenden Gemeinde berufen wurde, ist es eine beachtliche Leistung. Es kann bei Theologen und Nicht-Theologen im besten Sinn reformatorische Umdenkprozesse anregen, die aller-

dings weiterer theologisch-exegetischer Fundierung bedürften.

Helge Stadelmann

5. Gemeindepädagogik

Markus Printz. *Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik: Pädagogische und praktisch-theologische Überlegungen*. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1996. 335 S., DM 29,-

Der Titel läßt aufhorchen. Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik? Bisher findet man im evangelikalen Bereich kaum Literatur zu diesem Thema, auch nicht in der Auseinandersetzung mit kirchlicher Gemeindepädagogik. So fordert bereits der Titel zum Lesen heraus und man ist gespannt, wie dieses Thema in Angriff genommen wird.

Was zeichnet die Arbeit von Printz aus?

1. Wir haben es mit einer Dissertation zu tun, die das Thema „Gemeindepädagogik“, aus biblischer Sicht behandelt ohne geringste Konzessionen gegenüber der historisch-kritischen Bibelwissenschaft zu machen. Noch bemerkenswerter ist, daß diese Dissertation an einer deutschen Universität (Halle) angenommen wurde. Das gibt Hoffnung und sollte eine Signalwirkung haben, daß bibeltreue Theologen auch an den staatlichen Universitäten eine Chance haben.
2. Es handelt sich um die erste Arbeit dieser Art überhaupt. Es ist schon verwunderlich, daß dieses Thema bisher weder von evangelikaler, noch theologisch konservativer Seite in irgendeiner Form behandelt wurde.
3. Sie greift, wie einleitend zurecht betont wird, ein „Defizit Praktischer Theologie“, auf. Printz begründet die Notwendigkeit einer Aufarbeitung dieses Defizits mit der pädagogischen Aufgabe, die sich in einer pluralistischen Gesellschaft stellt, angesichts der kirchensoziologischen Situation und des Gemeindeaufbaus (S.3-9).

In der Tat besteht hier ein Lücke, die offenbar bisher nicht erkannt wurde. In der ganzen Gemeindeaufbauliteratur findet das Thema Gemeindepädagogik keine Beachtung. Printz wagt sich also mit diesem Thema auf Neuland vor. Warum im Gemeindeaufbau eine biblische Gemeindepädagogik in der Zukunft unentbehrlich sein wird, bedarf sicherlich noch einer eingehenderen Begründung, als sie von Printz gegeben wird. - Eine der Grundfragen einer christlichen Gemeindepädagogik ist die Frage nach der Sozialisation biblischer Normen und Werte, also des Transfers biblischer Werte in einer säkularisierten und vom Pluralismus und Individualismus geprägten Gesellschaft. Diese Gesellschaft erfordert andere Sozialisationsmuster als die bisher gewohnten. Die Feststellung, daß wir in einer

nachchristlichen Zeit leben, beantwortet noch nicht die Frage, wie der Glaube dem sog. postmodernen Menschen nahe gebracht und vermittelt werden kann. Dieser Glaubenstransfer ist vor allem die Aufgabe einer Gemeindepädagogik.

4. Printz ist es gelungen, evidente pädagogische Grunderkenntnisse für biblische Texte relevant zu machen. Seine Feststellung, daß die Pädagogik ein „genuin biblisches,“ Thema ist (S.10), konnte er in seinen Ausführungen überzeugend darlegen. Die Dissertation erfüllt damit eine zweifache Aufgabe: Einmal vermittelt sie dem Leser pädagogische Grundkenntnisse (der Mangel an diesen in Theologie und Praxis ist groß), zum andern zeigt sie konsequent auf, wie diese Grundkenntnisse biblisch relevant angewandt werden können.

Da die Frage, was Gemeindepädagogik beinhaltet, noch offen ist und es an einer tragfähigen Theorie wie an einer praktisch-theologischen Theorie fehlt (S.2), möchte sich Printz dieser Aufgabe stellen (S.9). Zwar stimmt Printz in vielem mit Aufgabenstellungen einer der kritischen Theorie (unter Ausklammerung biblischer Inhalte) verpflichteten Gemeindepädagogik überein, geht aber inhaltlich andere Wege. Printz stellt sich konsequent der Aufgabe, die biblischen Texte nach ihrer pädagogischen Relevanz zu befragen, indem er pädagogische Grundthemen zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung macht.

Wie versucht Printz, diese Herausforderung zu lösen? Die Arbeit hat vier Teile. Im ersten Teil werden die theologischen und pädagogischen Grundlagen diskutiert, im zweiten Teil Erziehungsziele herausgearbeitet, im dritten Teil nach Erziehungsmitteln gefragt und im letzten Teil auf das Erziehungsfeld eingegangen.

Der erste Teil (S.12-62) ist eine notwendige Vorarbeit, um den hermeneutischen Ansatz zu klären, sowohl den pädagogischen wie den theologischen. In der Pädagogik entscheidet sich Printz für den empirischen Ansatz wie ihn Wolfgang Brezinka beschreibt. Dieser Ansatz läßt sich gut mit einer bibeltreuen Hermeneutik verbinden und steht im Gegensatz zur kritischen Pädagogik, die ausschließlich von der Religionspädagogik und der kirchlichen Gemeindepädagogik rezipiert wird. Gerade diese Ausführungen scheinen mir beachtenswert, weil konservative und evangelikale Theologen sich schwer tun, pädagogische Erkenntnisse und Wissenschaftsmethoden überhaupt zu akzeptieren. Eine „christliche Pädagogik,“ (Printz möchte lieber von einer „Pädagogik auf biblischer Basis,“ sprechen, S.47) braucht eine wissenschaftliche Validität. Printz zeigt, daß diese möglich ist.

Im zweiten Teil (S.63-118) geht Printz der Frage der **Erziehungsziele** nach. Nach einem grundsätzlichen Teil, wo er auf die Problematik der Zielfrage (bes. aus pädagogischer Sicht) eingeht, gibt er gute Kriterien für die Formulierung biblischer Erziehungsziele, die für einen konsequenten Gemeindeaufbau unentbehrlich sind. „*Wenn in einer Gemeinde zwar dogmatische Richtigkeiten festgehalten werden, diese aber nicht in konkrete Teilziele elementarisiert werden, die Aussa-*

gen über die zu erreichenden Dispositionen machen, so bleiben sie abstrakt und werden für die Praxis nicht relevant. Allzu verständlich ist dann die Kritik an solchen normativen Bestimmungen, die zwar postuliert, aber lebensmäßig nicht umgesetzt werden“ (S.79). Ohne klare Zielformulierungen werden viele gutgemeinte biblische Grundsätze im Gemeindeaufbau wirkungslos bleiben. Am Beispiel „Frömmigkeit, (eusebeia) versucht Printz die vorher gewonnene Zielbeschreibung zu verifizieren (S.105-116). Eine christliche Gemeindepädagogik muß ihre Ziele aus den biblischen Vorgaben eruieren und darf sie nicht willkürlich aus gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozessen übernehmen (S.83).

Der dritte Teil (S.119-230) ist der umfangreichste. Die Frage nach den **Erziehungsmitteln** gehört in der Pädagogik zu den grundlegenden Fragen. Da der Begriff „Erziehungsmittel, aber mehrdeutig ist (Brezinka), spricht Printz von den „biblischen Aussagen und der pädagogischen Relevanz, (S.130) her drei Themenbereiche an: das Vorbild (S.131-158), die Unterweisung (S.159-185) und die Ermahnung (S.186-216). Diese Ausführungen gehören zu den interessantesten und aufschlußreichsten, die sowohl dem Praktiker als auch dem Lehrenden wichtige Einsichten in die Frage nach der Vermittlung von biblischen Inhalten aufzeigt. Da ein Zusammenhang zwischen Erziehungszielen und -mitteln besteht, stellt sich die Frage nach dem richtigen Einsatz von Mitteln, damit bestimmte Ziele erreicht werden. An Hand der genannten Erziehungsmittel (Vorbild, Lehrunterweisung und Ermahnung) versucht Printz diesen Zusammenhang aufzuzeigen und auf die Gemeindepraxis anzuwenden. Diese Darstellung bringt nicht nur wertvolle Hilfen für die Mitarbeitergewinnung (eine Schlüsselposition im Gemeindeaufbau), sondern zeigt, daß es neben der geistgewirkten Komponente (vom Menschen nicht beeinflusbar) auch eine pädagogische gibt, die nicht außer Acht gelassen werden darf. *„Mitarbeiter der Gemeinde bedürfen deshalb immer wieder besonders der Ermutigung.....Es ist deshalb zu einfach, nur darauf hinzuweisen, daß ein Mitarbeiter in der christlichen Gemeinde seine Motivation aus dem Glauben an Christus empfängt. Als Mensch bedarf er der Bestätigung in seiner Arbeit und der Ermutigung, weitere Schritte zu gehen. Sein Mühen braucht die gesuchte und notwendige Anerkennung“* (S.197). - Besondere Beachtung sollte der Abschnitt über **Gemeindezucht** finden.(S.217-230) Es fällt auf, daß Printz die Gemeindezucht unter das Erziehungsmittel „Ermahnung, einordnet. Obwohl seine Ausführungen sehr knapp sind, scheinen sie mir einen guten und gangbaren Weg aufzuzeigen, der bisher kaum beachtet wurde, nämlich die Gemeindezucht als Gemeinderziehung und darum als Aufgabe der Gemeindepädagogik zu verstehen.

Im vierten Teil (S.231-304) behandelt Printz das **Erziehungsfeld**. Die Bedeutung des Erziehungsfeldes ist in der Vergangenheit aus dem Blickfeld geraten. Wird das Erziehungsfeld mißachtet, wird alle Erziehungsarbeit fragwürdig. *„Dies gilt insbesondere für die Prägung des Gemüts bzw. Charakters einer Menschen.....“*

Diese seelische Beheimatung ist notwendig, damit der Mensch Grunddispositionen erwerben kann, die eigentlich in die Primärerziehung gehören, wie z.B. Vertrauensfähigkeit, Kommunikationsfähigkeit, Bindungsfähigkeit, Belastbarkeit. Diese und weitere Dispositionen sind Voraussetzung für andere, speziell mit dem Glauben verbundenen Dispositionen wie z.B. Fähigkeit zu einer lebenslangen Ehe oder Fähigkeit zu einer verantwortungsvollen Mitarbeit in der Gemeinde“ (S.234f). Daß einer pluralistisch-individualistisch geprägten Gesellschaft jegliche Voraussetzungen fehlen, eine helfende Lebensform zu bieten, der Christ aber eine solche feste Lebensform, die ihm Halt und Orientierung für ein zu gestalten- des Leben gibt, benötigt, steht die Gemeinde Jesu vor der Herausforderung, selber Lebensformen zu schaffen. „Gemeinde Jesu Christi ist dabei herausgefordert, ihr spezifisches Erziehungsfeld, d.h. ihr Gemeindeleben nach den biblischen Vorgaben so zu gestalten, daß dadurch Lernmöglichkeiten eröffnet werden“ (S.239). An Hand des Neuen Testaments zeigt Printz, daß neutestamentliche Gemeinde als Erziehungsfeld zu verstehen ist. Wie solch ein Erziehungsfeld als Lebensform gemeindepädagogisch realisiert werden kann, verdeutlicht er an den drei Leitkategorien Inspiration, Kommunikation und Institution (S.267-282). - In den Schlußausführungen folgen praktische Hinweise, wie ein Erziehungsfeld in der Gemeinde auf verschiedene Weise geschaffen werden kann (S.284-293) und welche Auswirkung eine bibelorientierte Gemeindepädagogik auf die Gesellschaft haben kann (S.293-296).

Aus der Fülle des behandelten Stoffes konnte nur angedeutet werden, wieviel helfende Erkenntnisse für den Gemeindeaufbau und das praktische Christenleben geboten werden. Diese Arbeit sollte darum nicht nur Pflichtlektüre eines jeden Hauptamtlichen und Praktischen Theologen sein, sondern gerade auch die Exegeten, Dogmatiker und Ethiker sollten sich mit diesem Thema befassen. Einmal um eine Einführung ins pädagogische Denken zu bekommen (was den meisten Theologen abgeht), zum andern könnte die Beschäftigung mit diesem Thema dazu anregen, an der Thematik weiterzuarbeiten (auch und gerade fachübergreifend). Gemeindepädagogische Erkenntnisse dürfen nicht nur dem Praktiker überlassen werden. Nur wenn wir die pädagogische Lücke in der theologischen Ausbildung schließen, wird es Auswirkungen auf die Gemeindepraxis haben.

Ein Anfang eine neues Arbeitsfeld zu erschließen wurde gemacht. Es wäre zu wünschen, daß sich viele inspirieren lassen, um eine an der Bibel orientierte Gemeindepädagogik weiter zu entwickeln, gängige Gemeindekonzeptionen und Jüngerschaftsschulungen auf ihre pädagogische Relevanz hin zu befragen und Hilfen für ein gesundes Gemeinde- und Familienleben zu entwickeln. Ein Literaturverzeichnis, Bibelstellen-, Personen- und Sachregister bieten gute Hilfen dieses Buch als kleines Nachschlagewerk zu benutzen. Der Preis ist für solch eine Veröffentlichung überraschend niedrig und sollte zum Kauf anreizen.

Wilhelm Faix

6. Missionswissenschaft

Peter Beyerhaus. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Band 1: *Die Bibel in der Mission*. Wuppertal: Brockhaus; Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1996. 845 S., DM 68,-

Die christliche Mission ist ins Gerede gekommen. Im Zeitalter der Säkularisierung und des Pluralismus bei gleichzeitiger Verstärkung 'fundamentalistischer' Strömungen wird innerhalb der christlichen Kirchen ernsthaft gefragt, ob es im multikulturellen Konzert der Religionen überhaupt statthaft sei, dem absoluten Anspruch des Christentums Gehör zu verschaffen. Daraus entstehen Unsicherheiten und Unklarheiten, wie zwei Beispiele schnell deutlich machen. Werner Ustorf beendet seinen Lexikonartikel "Missionswissenschaft" mit dem kryptischen Satz: "Offenbar muß ein gemeinsam verbindliches Christusbild, das die geschichtliche Aufbruchserfahrung des Ursprungs wahrt, in einem ökumenisch offenen, d.h. auch verwundenen Prozeß des interkulturellen Dialogs und der gegenseitigen Berichtigung erwandert werden" (*Theologische Realenzyklopädie* 23, 1994, S.88-98, hier S.96). Und Kurt-Victor Selge beginnt seinen Aufsatz "Kirchengeschichte und Mission: 13 Thesen und Gedanken" zwar mit der Feststellung "Ohne die Geschichte organisierter Mission gäbe es heute kein - jedenfalls kein weltweites Christentum", endet dann aber mit der Bemerkung, die "Religionen können nicht das Ziel haben, einander zu sich zu bekehren", denn die "Antwort Lessings ist hier die bleibend richtige; sie schließt den Glauben an die Einheit und endliche Enthüllung der wahren Religion ein" (*Missionsgeschichte, Kirchengeschichte, Weltgeschichte*, Hg. Ulrich van der Heyden und Heike Liebau [Missionsgeschichtliches Archiv 1], Stuttgart 1996, S.39-46, hier S.39 und 46). Was, so fragt man sich nach der Lektüre solcher Sätze, kann christliche Mission dann noch leisten oder, schärfer formuliert, darf sie mit dem Anspruch des Missionsbefehls Jesu Christi überhaupt noch antreten? Was, so die entscheidende Frage, ist das Fundament der Mission?

Peter Beyerhaus, der bekannte, mit Ablauf des WS 1996/97 emeritierte Tübinger Missionswissenschaftler, beschreitet in seinem großen und großartigen Werk einen radikal anderen Weg, der der ökumenisch-konziliaren Schule der heutigen Missionstheologie wie eine einzige Provokation vorkommen muß. Auch er geht von der aktuellen Unsicherheit aus, weicht dann aber nicht vor den egalisierenden Dialogforderungen zurück, sondern kritisiert deutlich als Grundlage der entsprechenden Entwürfe "das neuzeitliche Verlangen nach schon innerweltlicher Befreiung und Selbstverwirklichung des Menschen ..., der sich als handelndes Subjekt der Geschichte begreift" (S.7). Die Notwendigkeit einer missionstheologischen Grundlagenklärung markiert Beyerhaus noch klarer, wenn er nüchtern bemerkt, "daß auch in der Mission ein theologisch falsch gewählter Denkansatz mit logischer Stringenz zur Lähmung, Überfremdung und schließlich sogar zur Selbsterstörung führt" (S.15). Geprägt von eigener Erfahrung auf dem Missions-

feld und der Teilnahme an allen wichtigen Missionskonferenzen der letzten Jahrzehnte, weiß Beyerhaus natürlich um die normative Aufgabe der Missionstheologie: "Sie soll von den Quellen her, die allem christlichen Denken und Handeln unverrückbar vorgegeben sind, Maßstäbe setzen für das missionarische Handeln: für die Motivation, den Inhalt und das Ziel der Mission". Erst von dieser Grundlage her kann die applikative Aufgabe angegangen werden. Voraussetzung dafür aber ist, und damit wird der Kern der Konzeption von Beyerhaus erreicht, "das ständig neue Hören auf das Zeugnis der Heiligen Schrift. Eine echte Neubelebung der Mission ist nur im Zusammenhang mit einer Neubelebung biblischer Theologie und deren Anwendung zu erhoffen" (S.17). Das ist der im besten Sinne des Wortes radikale Ansatz des Werkes von Beyerhaus. Er ist aus der Sicht der frühen Kirche nicht neu, sondern selbstverständlich, aus moderner Perspektive indes geradezu revolutionär. Und dieser Ansatz wiederum ist es, der dem Buch entscheidende Bedeutung für die zukünftige Orientierung der Missionswissenschaft verleiht.

Mit dieser konzeptionellen Grundorientierung war auch die Anlage des Werkes im Grunde bereits vorgegeben: "Die Heilige Schrift als theologischer Erkenntnisgrund und zugleich Hauptmittel des missionarischen Dienstes wurde selber zum umfassenden Rahmen, dem die Inhalte des Glaubens und deren missionarische Vermittlung eingeordnet werden" (S.1). Teil 1 des übersichtlich und detailliert gegliederten, aus insgesamt 52 Paragraphen (die zur Erleichterung von Querverweisen besser durchnummeriert worden wären) bestehenden Buches steht daher unter der Überschrift "Die Bibel - Das Buch der Mission" (S.19-161) und entfaltet die missionsgeschichtliche Bedeutung der Bibel sowie das traditionelle Schriftverständnis der evangelischen Missionstheologie (vor allem Gustav Warneck [1834-1910] und Karl Hartenstein [1894-1952]). Eindrücklich kann gezeigt werden, "wie seit den Tagen der Apostel bis in die Mitte dieses Jahrhunderts christliche Mission sich aus einer heilsgeschichtlich einheitlichen Sicht der biblischen Offenbarung begründet und im praktischen Vollzug deren Zuverlässigkeit erfahren hat" (S.18).

Wie gesagt, entscheidend für das Konzept von Beyerhaus ist die biblische Grundlegung. Sie fordert unumgänglich, aber eben erst im zweiten Schritt, die kontroverstheologische Auseinandersetzung mit gegenläufigen Konzepten. Sie wird umfassend im zweiten Teil geleistet: "Die hermeneutische Krise der Mission und ihre mögliche Überwindung" (S.163-391). Als Ursache der Grundlagenkrise der Mission wird scharfsichtig die Krise im Schriftverständnis ("Grenzüberschreitung", S.176ff) entlarvt und detailliert als 'kontextuelle Relativierung der biblischen Autorität' analysiert. Dabei geht Beyerhaus durchaus nicht grob aburteilend vor, sondern prüft methodisch sorgsam die Folgen der historisch-kritischen und der kontextuellen Hermeneutik (vgl. etwa 'Berechtigte Anliegen kontextueller Hermeneutik', S.235ff.), die sich freilich als höchst fatal für die Weltmissionsbewegung herausstellen. Der umfassendste Abschnitt dieses Teils ist wiederum der aufbauenden Arbeit gewidmet: "Ein pneumatisch-

heilsgeschichtliches Schriftverständnis als genuine Grundlage der Missionstheologie". Nicht ohne Grund handelt der umfangreichste Paragraph des Buches überhaupt von dem Zusammenhang von Heiligem Geist und Heiliger Schrift (S.283-324). Als Prüfstein für die Richtigkeit dieses Zuganges stellt sich die 'missiologische Fruchtbarkeit' heraus.

Damit ist die Überleitung zu dem abschließenden dritten Teil "Missionarische Verkündigung in biblischer Vollmacht" gegeben (S.393-724), der auf der zuvor erarbeiteten Grundlage zeigt, wie die Mission nur dann überzeugend sein kann, wenn sie nach Inhalt und Gestalt allein von der Autorität der Bibel bestimmt ist. In mehreren Durchgängen werden die erforderlichen Aspekte behandelt (Vollmacht, Mission im Namen Jesu, die Botschaft von der Versöhnung, das Problem von Heil und Heilung, das missionarische Zeugnis, Glaubensgehorsam durch biblische Lehre), so daß ein umfassendes Gesamtbild entsteht, beginnend mit der Heiligen Schrift als der unumstößlichen Autorität und abschließend mit dem heilsgeschichtlichen Blick auf das Ende.

Entstanden ist somit ein Werk, das, wie der Autor anfangs einräumt, den Rahmen üblicher missionswissenschaftlicher Arbeiten bei weitem sprengt, bewegt es sich doch oft genug auf den Gebieten von Exegese, Dogmatik und Praktischer Theologie. Man kann Beyerhaus nur dankbar sein, daß er sich für diese umfassendere Konzeption entschieden hat, nicht nur weil sie die Missionswissenschaft aus ihrem Schattendasein (zumindest an deutschen theologischen Fakultäten) herausholt, sondern weil sie einen Punkt verdeutlicht, der alle theologischen Disziplinen im Wesen betrifft, daß nämlich "von der Respektierung der Autorität der Bibel die Vollmacht und damit das Sein oder Nichtsein echt christlicher Mission, ja der Kirche überhaupt abhängt" (S.1). Das alles wird in "dokumentierter Deutlichkeit" (S.727), in methodischer Klarheit und wissenschaftlicher Genauigkeit ausgeführt. Eine umfassende Bibliographie (S.735-788) und mehrere Register (S.789-845) erschließen das Buch, dessen inhaltliche Vielfalt hier nur angedeutet werden konnte, so daß es auf den verschiedensten Feldern als Arbeitsgrundlage eingesetzt werden kann (wozu übrigens auch der günstige Preis einlädt). Bleibt nur zu hoffen, daß es tatsächlich an Fakultäten und in den Missionsgesellschaften zu einer Neubesinnung auf das biblische Fundament der Missionstheologie führt.

Lutz E. v. Padberg

Mission unter Beschuß: Missionspraktiker antworten auf kritische Fragen. Hg. Andreas Holzhausen. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1996. 200 S., brosch., DM 16,95

Mit diesem Buch wird den Leserinnen und Lesern eine Missionsapologetik vorgestellt. Aber nicht in traditionellem Sinn theoretischer und dogmatischer Argu-

mentation, sondern in einer ganz praktischen Art und Weise. Die Autoren greifen aus den säkularen Medien und von anderen Kritikern der christlichen Weltmission aktuelle Fragen auf und versuchen, aus ihrer missionarischen Praxis heraus biblisch fundierte Antworten zu geben. Und gerade darin liegt der besondere Wert dieser Schrift.

Von den 18 Beiträgen sind die Hälfte vom Herausgeber selbst verfaßt. Er und die anderen Autoren bilden ein imponantes Team. Unter ihnen sind Bibelübersetzer und Sprachwissenschaftler, Missionsleiter und Entwicklungshelfer, Missiologen und Evangelisten, Theologen und Mediziner, Dozenten und Bibelschullehrer. Sie gehören ganz unterschiedlichen Konfessionen an, kommen aus Deutschland und Brasilien, der Elfenbeinküste und aus der Schweiz, aus Kenia, Ghana und Kamerun, und sind missionarisch in verschiedenen Ländern tätig. Trotz solcher Vielfalt bildet das Evangelium sowohl den Zentralpunkt als auch den gemeinsamen Nenner, der dem Buch Inhalt und Einheit gibt.

Auf die oft gestellte Frage, ob "weiße Missionare denn wirklich noch nötig und erwünscht" sind, antworten drei Afrikaner. Ihre Antwort ist kein einfaches "Ja" oder "Nein". Was sie sagen, sind nüchterne und ernüchternde Überlegungen - historisch, biblisch und kulturell fundiert. Worin sie trotz "Licht und Schatten" vergangener Missionsarbeit übereinstimmen, ist am besten in den Worten des englischen Missionars Melville Cox zum Ausdruck gebracht, der 1835, nur vier Monate nach seiner Ankunft in Afrika auf seinem Sterbelager sagte: "Mögen auch Tausende fallen, wir werden Afrika nicht aufgeben." Nein, Afrika darf nicht aufgegeben werden - auch nicht von Europäern. Aber ebenso darf Europa nicht aufgegeben werden - auch nicht von Afrikanern. Das bleibt die große Herausforderung aller derer, die den bleibenden Missionsauftrag in einer radikal veränderten Welt ernst nehmen.

Zwar erhebt dieses Buch auf wissenschaftliche Arbeit keinen Anspruch. Und doch bietet es aufrichtigen Wissenschaftlern eine Fülle von Stoff zum Nachdenken und zu fruchtbarem Gespräch. Besonders aber ist es Jugendgruppen, Bibelschülern und Gemeinden zu empfehlen, für die die christliche Weltmission ein aktuelles Thema ist oder werden sollte. Das Buch will nicht nur über aktiven Missionsdienst anderer informieren. Es will vor allem die Leser inspirieren und zu gehorsamem Zeugendienst für Jesus motivieren.

Hans Kasdorf

Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte.
Hg. Hans Kasdorf / Friedemann Walldorf. Neuhausen - Stuttgart: Hänssler, 1996.
290 S., DM 29,50

Es ist zu begrüßen, wenn sich Dozenten der verschiedenen Fachbereiche einer theologischen Ausbildungsstätte mit einem wichtigen Thema wie Weltmission

auseinandersetzen - und das um so mehr, wenn die Autoren aus evangelikaler Überzeugung schreiben. Hans Kasdorf und Friedemann Walldorf haben mit *Werdet meine Zeugen* einen solchen Sammelband herausgegeben. Elf Dozenten der Freien Theologischen Akademie Gießen liefern die dreizehn Beiträge, die die verschiedenen Aspekte der Mission aus ihrer jeweiligen fachlichen Perspektive betrachten: Altes und Neues Testament, Dogmatik, Kirchengeschichte, Praktische Theologie und Missiologie. Das Ergebnis solch eines Unternehmens ist nicht immer ganz befriedigend, wenn sich die Verfasser über ihren eigenen Fachbereich hinaus auf ein komplexes Gebiet wie Missionstheologie wagen. Aber im ganzen ist es den Herausgebern gelungen, einen Band mit Artikeln von weitgehend hohem akademischem Niveau zusammenzustellen - wobei noch berücksichtigt werden muß, daß die Beiträge mit je ca. 20 Seiten ihren Gegenstand jeweils knapp darstellen mußten.

Die meisten Beiträge behandeln Themen grundsätzlicher Art, z.B. „Gedanken zum Verständnis der Weltmission“ und „Unaufgebbare Dimensionen der Weltmission“ von H. Kasdorf. Einige andere Aufsätze gehen wiederum auf eher spezielle Fragen der Mission ein, wie z.B. Lutz von Padbergs Beobachtungen zum Missionsverständnis der frühmittelalterlichen Glaubensboten. Dieser Aufsatz behandelt zwar kein zentrales Thema der Missionsgeschichte, bietet aber ein hervorragendes Beispiel für die Erforschung und Behandlung eines missionsgeschichtlichen Gegenstands.

In der Regel wird in den Artikeln ein Überblick über die bisherigen Beiträge zur Sache vermittelt. Dann bieten die Autoren eigene Erwägungen zum Thema, die dem Leser allerdings m.E. keine Überraschungen bereiten. Eine Ausnahme dazu stellt „Weltmission in der Kraft des Heiligen Geistes“ von B. Kaiser dar. Die alte Frage nach der Beziehung zwischen menschlichem und göttlichem Wirken in der Mission wird angesichts der gegenwärtigen Diskussion um die Rolle von Zeichen und Wundern in der Evangelisation neu aufgegriffen. Kaiser lehnt die seines Erachtens neupietistische Überbetonung des subjektiven Wirkens des Geistes und die daraus folgende Abhängigkeit der Kraftentfaltung des Geistes von persönlicher Heiligung bzw. Erfahrung grundsätzlich ab. Statt dessen verankert er das Wirken des Geistes Gottes in erster Linie in der bevollmächtigten Verkündigung des Wortes Gottes. Dies ist nach meiner Meinung eine willkommene Korrektur. Einige Leser werden diese Betonung der Verkündigung allerdings als einseitig empfinden.

In einem Aufsatz „Gemeindeaufbau nach dem Neuen Testament als Ziel der Mission“ behandelt H. Stadelmann die oft diskutierte Beziehung zwischen Mission und Gemeindeaufbau. Zunächst begründet er seine Überzeugung und führt aus, daß „das Heilshandeln Christi auf Gemeinde zielt“ (S.124) und Gemeindeaufbau somit das Hauptziel der Mission sei. Leider wird diese so wichtige Frage

nur kurz behandelt. Dafür widmet er um so mehr Aufmerksamkeit der ebenso wichtigen Frage nach dem Wesen und den Merkmalen neutestamentlicher Gemeinde. In der Tat mangelt es in der Gemeindeaufbauliteratur an klaren Vorstellungen davon, was überhaupt für eine Gemeinde aufgebaut werden sollte! Stadelmann plädiert sehr engagiert für eine freikirchliche anstatt der volkkirchlichen Gestalt von Gemeinde. Hoffentlich wird dieser Beitrag das Gespräch über Gemeindeaufbau weg von rein pragmatischen Überlegungen zurück auf die grundsätzlich biblische Fragestellung führen.

Nennenswert ist auch der Beitrag von F. Walldorf, „Mission in Partnerschaft: Zum Aufbruch der evangelikalen Missionsbewegung in Afrika, Asien und Lateinamerika“. Das Phänomen der Aussendung von Missionaren aus nicht-westlichen Ländern ist eine der erstaunlichsten Entwicklungen der Kirchengeschichte. Diese Bewegungen haben bereits nach wenigen Jahren das Gesicht der Weltmission am Ende dieses Jahrhunderts völlig verändert. Die Missionstheologie und -praxis befassen sich zunehmend mit Fragen nach der Beziehung zwischen westlichen und nicht-westlichen Missionaren. Diese Entwicklung von der 'Westmission' zur 'Weltmission' erfordert ein Umdenken seitens europäischer und nordamerikanischer Kirchen und Missionsgesellschaften, um gleichwertige Partnerschaft in den Missionsbemühungen zu ermöglichen. Der Verfasser vermittelt einen hilfreichen Überblick über diesen Prozeß des Umdenkens anhand der Diskussion bei den verschiedenen ökumenischen und evangelikalen Missionskonferenzen.

Die meisten Aufsätze bieten gute Einführungen in die jeweiligen Fragestellungen. Der Band eignet sich deswegen für Studenten der Missionstheologie als gute evangelikale Ergänzungslektüre zu den Standard-Missionstheologien. In Anbetracht der zunehmenden Relativierung der Wahrheitsfrage (z.B. in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen) und des teilweise hemmungslosen Pragmatismus in der Missionspraxis und im Gemeindeaufbau, ist der klare Bezug zur Bibel als Autorität und Ausgangspunkt in allen Beiträgen dieses Bandes besonders zu schätzen.

Craig Ott

Weitere Literatur zur Praktischen Theologie:

Klaus R. Berger. *Aggression verstehen und überwinden*. 1. überarbeitete Neuauflage (1. Aufl. 1983). Wuppertal: Verlag und Schriftenmission der Evangelischen Gesellschaft, 1996. 303 S., DM 19,80

Rudolf Bohren. *Psychologie und Theologie - eine Gewinn- und Verlustrechnung für die Seelsorge*. Wechselwirkungen: Traktate zur Praktischen Theologie und ihren Grundlagen, 20. Waltrop: Spenner, 1996. 64 S., DM 10,-

Wilhelm Faix. *Familie im gesellschaftlichen Wandel: Der Beitrag des Pietismus*.

Autoren der Aufsätze

Doz. Dr. Armin Daniel Baum, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Doz. Dr. Oskar Föllner, Bibelschule Adelshofen, 75031 Eppingen
Doz. Dr. Wilfrid Haubeck, Jahnstr. 49, 35716 Dietzhöhlzal-Ewersbach
Doz. Dr. Stephan Holthaus, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Herbert H. Klement, Kleinbeckstr. 32c, 45549 Sprockhövel
Prof. Hendrik J. Koorevaar, Grauwe Steenberg 15, B-3060 Bertem

Rezensenten

Cand. theol. Martin Abraham, Ludwig-Krapf-Str. 5, 72072 Tübingen
Doz. Dr. Armin Daniel Baum, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Thomas Baumann, Heiligenstr. 9, 77933 Lahr
Wolfgang Bluedorn, 19 Fleckers Drive, GB - Cheltenham GL 51 5BB
Michael-Christian Diehl, Frankenstr. 9, 74599 Wallhausen
Dr. Manfred Dreytza, Geistliches Rüstzentrum Krelingen, 29664 Walsrode
Manfred Dumm, Richener Str. 31/1, 75031 Eppingen
Doz. Dr. Jochen Eber, Chrischonarain 200, CH - 4126 Bettingen
Doz. Wilhelm Faix, Wartbergstr. 3, 75031 Eppingen
Vikar Stefan Felber, Am Rennsteig 4, 96117 Lichteneiche
Dr. Stefan Fischer, Blumenweg 18a, 79639 Grenzach-Whylen
Dr. Werner Gugler, Bevernel 4, NL - 8285 KN Kampen
Drs. Walter Hilbrands, Meisenweg 1, 74564 Crailsheim
Doz. Dr. Stephan Holthaus, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Reinhard Junker, Rosenbergweg 29, 72270 Baiersbronn
Doz. Dr. Bernhard Kaiser, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Prof. Dr. Dr. Hans Kasdorf, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Doz. Dr. Jürgen-Burkhard Klautke, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Wiss. Ass. Dr. Karsten Lehmkuhler, Seltsamplatz 43, 91301 Forchheim
Prof. Dr. Rainer Mayer, Malachitweg 3, 70619 Stuttgart
Pastor coll. Dr. Ralph Meier, Marienburger Str. 10, 31655 Stadthagen
Doz. Dr. Klaus Meiß, Am Rödchen 8, 35043 Marburg
Karl Möller, 60 Grosvenor Street, GB - Cheltenham GL 52 2SG
Dr. Klaus vom Orde, Limperstr. 23, 45657.Recklingshausen
P. Dr. Craig Ott, Krügerstr. 1, 85716 Unterschleißheim
Prof. Dr. Lutz E. v. Padberg, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel
Doz. Dr. Helmuth Pehlke, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dipl. Psych. Karl Plüddemann, Plockstr. 4, 35390 Gießen
Thomas Renz, 62 Gratton Road, GB - Cheltenham GL50 2BY
P. Dr. Heinrich Christian Rust, Friedberger Str. 101, 61350 Bad Homburg v.d.H.
Prof. Dr. Johannes Heinrich Schmid, Junkerstr. 16, CH-9500 Wil

Studienleiter Dr. Norbert Schmidt, Dürerstr. 43, 35039 Marburg
Doz. Dr. Eckhard J. Schnabel, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Prof. Dr. Hans Schwarz, Universitätsstr. 31, 93051 Regensburg
Rektor Prof. Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Christoph Stenschke, International Baptist Theological Seminary, Nad Habroukou 3, 16400 Prag, Tschechien
Dekan Claus-Dieter Stoll, Pulsstr. 4, 70794 Filderstadt
Wiss. Ass. Friedemann Walldorf, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Jochen Walldorf, Weihergärten 4, 35415 Pohlheim
Gabriele Wetzel, Asterweg 59, 35390 Gießen
Dr. Peter Zimmerling, Am Büchsenackerhang 33, 69118 Heidelberg

