

N12<510074742 021



UB Tübingen

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

12. Jahrgang

1998

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)
und des
Arbeitskreises für eine biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz)
von Reinhard Frische, Rolf Hille,
Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion)
und Helege 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 7295-12

© 1998 R. Brockhaus Verlag Wuppertal
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26742-0

INHALT

<i>Heinz-Werner Neudorfer</i> Zur Einführung	4
---	---

Aufsätze

<i>Ralf Albrecht</i> Sühne und Stellvertretung in Jes 53	7
---	---

<i>Mark Seifrid</i> Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament und bei Paulus.....	25
--	----

<i>Heinz-Werner Neudorfer</i> Bemerkungen zur Theologie der Stephanusrede.....	37
---	----

<i>Eckhard J. Schnabel</i> Urchristliche Glossolie	77
---	----

<i>Ulrich Wendel</i> Bibelarbeit zu Apg 2,42-47.....	101
---	-----

<i>Karsten Lehmkuhler</i> "Geschichte durch Geschichte überwinden". Zur Verwendung eines Zitates	115
--	-----

<i>Wilhelm Faix</i> Entwicklungspsychologische Erkenntnisse (der frühen Kindheit) und ihre Bedeutung für Familie und Gemeinde.....	139
--	-----

Buchinformation

Rezensionen (JETH 1998) im Überblick	175
--	-----

Altes Testament.....	181
----------------------	-----

Neues Testament	204
-----------------------	-----

Systematische Theologie	242
-------------------------------	-----

Historische Theologie.....	267
----------------------------	-----

Praktische Theologie	314
----------------------------	-----

Autoren und Rezensenten.....	339
------------------------------	-----

ZUR EINFÜHRUNG

“Schlanke Produktion” ist im Bereich der Industrie ein Schlagwort unserer Zeit. Auch unser Jahrbuch soll nach dem Willen des herausgebenden “Arbeitskreises für evangelikale Theologie” und des BROCKHAUS-Verlags eine Verschlankung erfahren. Sie soll sich (bei wachsendem “Angebot” an Beiträgen!) sowohl im Gesamtumfang des Jahrbuchs, als auch im Umfang der einzelnen Beiträge, besonders der Rezensionen zeigen. So kommt es, daß der Aufsatzteil des 12. Jahrgangs sieben Aufsätze bringt:

Ralf Albrecht, bis 1997 im Tübinger Albrecht-Bengel-Haus für das Alte Testament zuständig, hat sich in seinem Beitrag “Sühne und Stellvertretung in Jesaja 53” mit einem in der (neutestamentlichen!) Forschung derzeit heiß diskutierten und aus evangelikaler Sicht äußerst wichtigen Thema befaßt. *Mark Seifrid*, Dozent für Neues Testament am Southern Baptist Theological Seminary in Louisville (USA) ist während eines Forschungsaufenthalts in Tübingen der Frage nachgegangen, ob das bei uns gängig gewordene Verständnis von “Gottes Gerechtigkeit” tatsächlich den biblischen Aussagen entspricht und hat einen Teilaspekt in dem Aufsatz “Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament und bei Paulus” zusammengefaßt. In die amerikanische Forschung zieht es auch *Eckhard J. Schnabel*. Er ist seit Sommer 1998 als Dozent für Neues Testament am Trinity Evangelical Seminary tätig und legt im “Jahrbuch” noch einmal thesenartige Überlegungen über “Urchristliche Glossolie” vor. In den Umkreis der Urgemeinde gehören auch die exegetischen Einsichten zu Apg 2,42-47, die *Ulrich Wendel* vor der Pastorenschaft der Evangelisch-freikirchlichen Gemeinden gehalten hat. *Karsten Lehmkuhlers* theologiegeschichtlichen Vortrag “Geschichte durch Geschichte überwinden” setzt die Tradition fort, im JETH Referate zu dokumentieren, die die Preisträger des Johann-Tobias-Beck-Preises bei dessen Verleihung gehalten haben. *Wilhelm Faix* hat “Entwicklungspsychologische Erkenntnisse (der frühen Kindheit) und ihre Bedeutung für Familie und Gemeinde” zusammengetragen, angesichts der sich wandelnden Beurteilung der Psychologie auch im evangelikalen Raum gewiß eine lesenswerte Studie. Von mir selbst stammen schließlich einige “Bemerkungen zur Theologie der Stephanusrede”, ein Aufsatz, der inhaltlich an meine Dissertation von 1982 anknüpft und durch eine Bitte von Howard Marshall und Bruce Winter um Mitarbeit an einem englischsprachigen Sammelband zur Theologie der Apostelgeschichte angeregt wurde.

Dank zu sagen gilt es wiederum nicht nur den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des BROCKHAUS-Verlags sowie dessen Leiter, Dr. Ulrich Brockhaus, selbst, sondern auch Herrn Dipl. Theol. Ulrich Harst, der das Typoskript hergestellt hat. [Unser Dank gilt zudem der "Thurn-und-Taxis-Stiftung" und deren Kuratorium, die einen großzügigen Beitrag zu den Druckkosten gegeben hat. Die Herausgeber hoffen, daß auch der 12. Band des Jahrbuchs auf Interesse stößt und ebenso anregend wie vielleicht aufregend wirkt.

Heinz-Werner Neudorfer
Weil im Schönbuch, im März 1998

Ralf Albrecht

Sühne und Stellvertretung in Jesaja 53¹

Die Rede von der Sühne und Stellvertretung ist neu ins Gerede gekommen. Hat sich in den siebziger und achtziger Jahren durch den Einfluß der sogenannten "Biblischen Theologie" die Rede von der Sühne als salonfähig erwiesen, so ergibt sich im Moment eine gegenläufige Tendenz. Worin sie begründet liegt, wird zu fragen bleiben. Könnte es zum Beispiel sein, daß es der Sühneauffassung, wie sie sich im Zuge von H. Gese² durchgesetzt hat, durch die ihr inhärente Problematik an Durchschlagskraft und Möglichkeit zur Entgegnung auf neoliberale Sühnekritik fehlt?

Ihren Ausgangspunkt nehmen alle sühnekritischen Ansätze bei der Christologie. Hier zeigt sich allerdings, daß die Diskussion sich letztlich auf wenige neutestamentliche Zentraltexte und ihre alttestamentlichen Wurzeln beschränkt. Von daher ist es eine wichtige Aufgabe, neues Licht in die Diskussionen um die biblischen Vorgaben zum Thema Sühne und Stellvertretung zu bringen.

Kein anderer Text spielt dabei, zumindest wirkungsgeschichtlich und aus der Sicht derer, die Sühne bestreiten, gesehen, für die Frage von Sühne und Stellvertretung eine so bedeutende Rolle wie Jes 53. Es lohnt sich, ihn³ und seine Aussagen zu Sühne und Stellvertretung genauer zu betrachten. Dies soll so geschehen, daß zunächst die bereits einige Probleme bietende Textvorlage (1.) und Übersetzung (2.) in den Blick genommen wird sowie die für das Thema nötigen Einleitungsfragen zum Abschnitt in gebotener Kürze angegangen werden (3.), bevor die beiden Themen Stellvertretung (4.1.) und Sühne (4.2.) in Jesaja 53 näher beleuchtet werden. Danach soll von den Ergebnissen her eine Auslegung von Jes 53 (5.) geboten werden, bevor Ausführungen zur neutestamentlichen Wirkungsgeschichte (6.) die Abhandlung abschließen.

1. Textvorlage

13 הִנֵּה יֵשְׁכִיל עֲבָדֵי יְרוּם וְנָשָׂא וְגַבְהַ מֵאָדָּם :
 14 כִּאֲשֶׁר שָׁמְנוּ עָלֵידָהּ רִבִּים

1 Damit ist im folgenden immer abkürzend Jes 52,13 - 53,12 bezeichnet.

2 Als bahnbrechender und grundlegender Aufsatz kann gelten: H. Gese, Die Sühne, in: Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen 1983, 85-106. Bezeichnenderweise ist in diesem ganzen Aufsatz, abgesehen von einer abstreitenden Anmerkung, nicht von Jes 53 die Rede.

3 Zur umfassenden Beschäftigung mit Jes 53 sei auf die Bibliographie von W. Hüllstrung und G. Feine verwiesen, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Tübingen 1996, 251-271.

כַּן־מִשְׁחַת מַאִישׁ מֵרְאֵהוּ וּתְאָרוּ מִבְּנֵי אָדָם:
 52 15 כֵּן יִזָּה גוֹיִם רַבִּים עָלָיו יִקְפְּצוּ מְלָכִים פִּיהֶם

כִּי אֲשֶׁר לֹא־סִפֵּר לָהֶם רְאוּ וְאֲשֶׁר לֹא־שָׁמְעוּ הִתְבוּנְנוּ:
 53 1 מִי הָאֱמוּנִין לְשִׁמְעַתְנוּ וְזָרוּעַ יְהוָה עַל־מִי נִגְלָתָהּ:

53 2 וַיַּעַל כִּיּוֹנָק לְפָנָיו וְכִשְׁרָשׁ מֵאָרֶץ צִיָּה

לֹא־תֵאָר לּוֹ וְלֹא הָדַר וּנְרָאָהוּ וְלֹא־מֵרָאָה וּנְחַמְדָּהוּ:
 53 3 נִבְזָה וַחֲדַל אִישִׁים אִישׁ מִכְּאֻבּוֹת וַיִּדְוַע הַלִּי

וְכַמְסַתֵּר פָּנִים מִמֶּנּוּ נִבְזָה וְלֹא חֲשַׁבְנָהוּ:

53 4 אָכֵן חֲלִינוּ הוּא נֶשָׂא וּמִכְּאֻבֵינוּ סָבַלְם

וְאֲנַחְנוּ חֲשַׁבְנָהוּ נְגוּעַ מִכָּה אֱלֹהִים וּמַעֲנָה:

53 5 וְהוּא מוֹחֵל מִפְּשָׁעֵנוּ מִדְּכָא מַעֲוֹנֵתֵינוּ

מוֹסֵר שְׁלוֹמֵנוּ עָלָיו וּבַחֲבַרְתּוֹ נִרְפָּא־לָנוּ:

53 6 כְּלָנוּ כִּצְאָן תִּלְעִינוּ אִישׁ לְדַרְכּוֹ פָּנֵינוּ

וַיְהוֶה הַפְּגִיעַ בּוֹ אֶת עוֹן כְּלָנוּ:

53 7 נִגַּשׁ וְהוּא נִעֲנָה וְלֹא יִפְתַּח־פִּיו

כִּשֶׁה לְשִׁבַח יוֹבֵל וְכִרְחַל לְפָנָיו גִּזְזִיהַ נְאֻלָּמָה

וְלֹא יִפְתַּח פִּיו:

53 8 מַעֲצֵר וּמְמֹשֶׁפֶט לָקַח וְאֶת־דִּדּוֹרֵי מִי יִשׁוּחַח

כִּי נִגְזַר מֵאָרֶץ חַיִּים מִפֶּשַׁע עַמִּי גִנַּע לְמוֹ:

53 9 וַיִּתֵּן אֶת־רִשְׁעִים קִבְּרוֹ וְאֶת־עֲשִׂיר בְּמִתְיוֹ

עַל לֹא־חֶמֶס עָשָׂה וְלֹא מִרְמָה בְּפִיו:

53 10 וַיְהוֶה חֶפְץ׃ דְּכָאוּ הַחֲלִי אִם־תִּשִׁים אֲשֶׁם נִפְשׁוֹ

יִרְאֶה זָרַע יֵאָרִיךְ יָמָיו וְחֶפְץ׃ יְהוָה בְּיָדוֹ יִצְלָח:

53 11 מִעֲמַל נִפְשׁוֹ יִרְאֶה יִשְׁבַּע בְּדַעְתּוֹ

יִצְדִּיק צְדִיק עֲבָדֵי לְרַבִּים וַעֲוֹנֹתָם הוּא יִסְבֵּל:

53 12 לָכֵן אֲחַלֶּק־לוֹ בְּרַבִּים וְאֶת־עֲצוּמִים יַחֲלַק שְׁלָל

תַּחַת אֲשֶׁר הֵעֲרָה לְמוֹת נִפְשׁוֹ וְאֶת־פִּשְׁעִים נִמְנָה

וְהוּא חֲטָא־רַבִּים נֶשָׂא וְלִפְשָׁעִים יִפְגִּיעַ: ס

2. Übersetzung und Textfeststellung⁴

52,13: Siehe, mein Knecht wird Gelingen haben,
er wird sich erheben und getragen werden (erhaben sein)
und sehr hoch sein.

52,14: Dabei (wie) entsetzten sich über Dich⁵ viele,
so verdorben von Menschen war sein Aussehen
und sein Anblick von Menschenkindern.

52,15: So werden viele Völker besprengt⁶ sein,
über ihn ihren Mund schließen Könige.
Denn was ihnen nie erzählt wurde, sehen sie,
und was sie nie hörten, nehmen sie wahr.

53,1: Wer hat geglaubt unserem Hörbaren,
und der Arm JHWHs, an wem wurde er geoffenbart?

53,2: Er ging auf wie ein Reis vor ihm⁷
und wie eine Wurzel⁸ aus der Erde der Dürre.
Kein Ansehen war ihm und kein Schmuck,
so daß wir ihn gesehen hätten⁹,
und es war kein Aussehen,
so daß wir ihn begehrt hätten.

53,3: Verachtet und verlassen von Menschen,
Mann der Schmerzen und Gedeimühter der Krankheit;
und wie einer, vor dem man¹⁰ das Gesicht verbirgt,
verachtet, und wir nahmen ihn nicht wahr.

4 Zu Fragen der Textkritik im einzelnen vgl. die Diskussion in den Anmerkungen bei H.-J. Hermisson, Das vierte Gottesknechtslied im deuterocesajanischen Kontext, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Tübingen 1996, 1-25: 6-8.

5 Als *lectio difficilior* nicht in 3. pers. sg. zu ändern; gegen H.-J. Hermisson, Gottesknechtslied, 6 Anm. 12.

6 Kultischer Terminus; im Sühneritus zuhause; Deutung jedoch derzeit im Sinne einer Abstreitung kultischen Sprachgebrauchs in Jes 53 umstritten; vgl. H.-J. Hermisson, Gottesknechtslied, 9. G. v. Rad, Predigt-Meditationen, Göttingen 1973, 73 will als Antithese zum folgenden Halbvers übersetzen mit "er wird aufspringen lassen".

7 Das Suffix des MT bezieht sich wohl auf JHWH, eine andere sinnvolle Alternative (reflexiv bzw. Umänderung in Suffix 1. Pers. pl. bei H.-J. Hermisson, Gottesknechtslied, 6 Anm. 16) stellt sich nicht.

8 Kann evtl. auch Stamm, Stengel bedeuten; vgl. H. Haag, Der Gottesknecht bei Deuterocesaja, EdF 233, Darmstadt 1985, 175.

9 Halbverstrengung gegenüber MT verändert.

10 Evtl. auch "er" (JHWH), da der Ausdruck sonst im AT eigentlich nur als terminus für Gerichtshandeln JHWHs vorkommt.

- 53,4: Nur, unsere Krankheiten, er trug sie
und unsere Schmerzen lud er auf.
Aber wir hielten ihn für einen Gezeichneten,
einen Geschlagenen Gottes und Gedemütigten.
- 53,5: Und er wurde durchbohrt wegen unserer Sünde,
geschlagen wegen unserer Schulden.
Die Strafe unseres Friedens auf ihm,
und durch seine Strieme Heilung für uns.
- 53,6: Wir alle irrten wie Kleinvieh,
jeder sichtete seinen Weg,
aber JHWH ließ ihn treffen die Schuld von uns allen.
- 53,7: Gepeinigt, und er duldete,
und er öffnete nicht seinen Mund,
wie ein Lamm, zur Schlachtung geführt,
und wie ein Mutterschaf vor seinem Scherer verstummt
und den Mund nicht auf tut.
- 53,8: Weg von Gefängnis und Recht wurde er weggenommen,
und sein Geschlecht, wer sorgt sich darum?
Denn er wurde abgeschnitten vom Land der Lebendigen;
wegen der Sünde meines¹¹ Volkes getroffen¹² für es.
- 53,9: Und man gab mit Übeltätern sein Grab
und mit Reichen seine Grabstätte,
obwohl er nicht Frevel tat
und Lüge nicht in seinem Mund war.
- 53,10: Aber JHWH hat Gefallen an seinem Zerschlagenen,
läßt erstarken, wenn seine Seele zum Schuldopfer sich setzt.
Er wird Samen sehen, die Tage werden sich verlängern;
und was JHWH gefällt, wird durch seine Hand gelingen.
- 53,11: Aus der Mühsal seiner Seele wird er sehen,
er sättigt sich an seiner Erkenntnis.
- Als Gerechter wird gerecht sein¹³ mein Knecht vor vielen,
denn ihre Schulden, er lud sie auf.
- 53,12: Darum will ich ihm Anteil geben bei vielen¹⁴

11 Textkritisch ist eine Glättung zu עָנָו nicht zu verantworten (gegen H.-J. Hermisson, Gottesknechtslied, 8 Anm. 29).

12 Punctuation des MT verändert ins Passivische.

13 Keine Dittographie (gegen H.-J. Hermisson, Gottesknechtslied, 8 Anm. 39), sondern eine Art figura etymologica, die in besonderer Weise das gerechte Leiden des Gottesknechts betont.

14 Zu dieser Übersetzungsvariante vgl. E. Kutsch, Sein Leiden und Tod - unser Heil. Eine Exegese von Jes 52,13-53,12, BSt 52 (1967), 37f; auch H.-J. Hermisson, Der Lohn des

und mit Mächtigen wird er Anteil haben an Beute,
 dafür daß er seine Seele ausschüttete in den Tod
 und gerechnet wurde unter die Frevler.
 Und er trug die Sünde der Vielen
 und für die Frevler trat er ein.

3. Abgrenzung, Gattung, Gliederung

Gottesknechtslieder¹⁵ sind innerhalb von Jes 40 - 55 eine eigene Gattung. Bei den Gottesknechtsliedern ist schon die Abgrenzung schwierig. Erstmals durch Duhm entdeckt¹⁶, sind zu benennen 42,1-4 (5-9); 49,1-6 (7 [8]-12 [13]); 50,4-9 (10-11); unumstritten 52,13 - 53,12.

Stilistische und semantische Anklänge an die anderen Gottesknechtslieder finden sich in Jes 53 viele. Das einleitende הנהגה z. B. knüpft an den Beginn des ersten (42,1) und den Schluß des dritten (Jes 50,9) an¹⁷. Auch die Tatsache, daß wir über ein Er-Lied und zwei Ich-Lieder nun in Jes 53 wieder zu einem Er-Lied zurückkehren¹⁸, spricht für ihren Bezug aufeinander.

Und doch ist dieses vierte Lied ein besonderes, mag die Auslegung der gesamten Gottesknechtslieder in eine Richtung nur schwer gelingen. Ein neueres Beispiel dafür ist der Versuch, eine diachrone Auslegung anzufertigen, in der zwar Jes 53 mit erwähnt und auf das erlittene Leiden des Knechtes zum Zeugnis für das Gottesvolk gedeutet wird, dieser Abschnitt aber im Gegensatz zu den anderen Liedern in einer weiter postulierten Rezeptionsgeschichte der Liedern innerhalb von Jes 40ff so gut wie keine Rolle mehr spielt¹⁹. Es findet sich keine weitere Parallele im Jesajabuch zu dem in Jes 53 Geschilderten.

Knechts, in: Die Botschaft und die Boten, FS H. W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 269-287: 286.

- 15 Dieser von B. Duhm geprägte Begriff ist hier als terminus technicus verwendet; es soll damit noch keine formgeschichtliche Festlegung getroffen sein.
- 16 Vgl. H. D. Preuß, Deuterocesaja. Eine Einführung in seine Botschaft, Neukirchen-Vluyn, 1976, 92.
- 17 B. Janowski, Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung, in: Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1993, 303-326: 313 spricht von "Stichworttechnik".
- 18 Vgl. M. Weppert, Die "Konfessionen" Deuterocesajas, in: R. Albertz u.a. [Hrsg.], Schöpfung und Befreiung, FS C. Westermann, Göttingen 1989, 104-115: 109.
- 19 Siehe O. H. Steck, Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40-66, in: JBTh 7 (1992), 51-75. Einzig Jes 56,9 - 57,21 soll hier einen Rückbezug auf Jes 53 enthalten, doch der Heilmittler "handelt aber im Unterschied zu Jes 53 nicht durch sein Leiden, sondern durch die Kundgabe des Jahweworts an Israel" (O. H. Steck, Gottesvolk, 69). Gerade das aber ist doch in Jes 53 das Besondere, nicht die Mittlerschaft allein!

Den Rahmen von Jes 53, dieses vierten Gottesknechtsliedes bilden eine ein- und ausleitende Gottesrede²⁰, die jeweils die Thematik der Erhöhung des Gottesknechtes in 3. Person (Ausnahme 52,14a 2. Person) zum Inhalt haben. Darin eingebettet findet sich ein Stück prophetischer Rede über den Gottesknecht in 3. Person. Dessen Abgrenzung ist unstritten. Kaiser²¹ will schon ab 53,7 erneut Gottesrede annehmen, des עַבְדִּי in 53,8 wegen. Daran stört jedoch das doppelte JHWH in 53,10. Hermisson setzt ebenfalls eine Zäsur nach 53,6. Für ihn steht 53,7 als strukturelle Mitte von Jes 53 fest²². Allerdings wird diese Beobachtung nicht exegetisch ausgewertet. Wohl deshalb, weil sie von strukturanalytischen Gesichtspunkten her nicht zwingend ist. Aber praktisch unstrittig können wir von drei großen Teilen ausgehen: einer einleitenden JHWH-Rede, einem Wir-Bericht und einer ausleitenden JHWH-Rede.

Die Wir-Rede vom Leiden und der Erhöhung des Gottesknechtes 53,1-11a ist in den Scharnierstellen ausdrücklich eingeordnet (vgl. 52,15 und 53,1 bzw. 53,11a und 53,11b)²³. Ihre innere Struktur ist nicht einfach zu bestimmen. Am ehesten besteht sie wiederum in sich aus weiteren drei Teilen, die symmetrisch angeordnet sind, auf den mittleren Teil als das Zentrum weisen und sich inhaltlich dadurch voneinander abgrenzen, daß zunächst die Erniedrigung des Gottesknechtes (53,1-3), dann das stellvertretende Leiden als Zentrum des ganzen Gottesknechtsliedes (53,4-9) und zuletzt die Errettung aus der Erniedrigung (53,10-11a) geschildert wird. Stilistisch lassen sich diese drei Teile durch die jeweiligen Signalwörter abgrenzen. 53,1 setzt mit einem Fragepartikel neu ein, 53,4 bringt das betont adversative אֲכַן und 53,10 setzt sich als Untereinheit durch die adversative Einführung des Tetragramms ab. Auch ist 53,10-11a als eigener Abschnitt durch das zweimalige, sonst in Jes 53 nicht gebrauchte חָפֵץ kenntlich gemacht.

Die Rahmenabschnitte machen sich auch durch die Verwendung des Stichworts "רַבִּים" als eine Einheit kenntlich: "Only in these sections does the key concept of the 'many' occur"²⁴. Mit dem Stichwort "die Vielen" sind 52,14 und 53,11f eng aufeinander bezogen. Auch benennen die Rahmenabschnitte jeweils die Wirkung der Erniedrigung und Erhöhung im Blick auf den Gottesknecht und im Blick auf die anderen ("die vielen"). Während dies in 52,13-15 in der Reihenfolge Knecht - viele geschieht, wird es am Ende in 53,11b.12 variiert durch die Reihenfolge viele - Knecht - viele.

Im Schaubild läßt sich die Gliederung so darstellen:

-
- 20 C. Westermann, Das Buch Jesaja: Kap. 40-66, Göttingen⁵1986, 206f. Vgl. auch J. Begrich, Studien zu Deuterjesaja, ThB 20, München 1969, 62.
- 21 O. Kaiser, Der Königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterjesaja, Göttingen²1962, 87.
- 22 H.-J. Hermisson, Gottesknechtslied, 10.
- 23 Vgl. H.-J. Hermisson, Gottesknechtslied, 10.
- 24 J. A. Motyer, The Prophecy of Isaiah. An Introduction and Commentary, InterVarsity Press, 1993, 423.

A: Rahmen: Erhöhung des Knechtes JHWHs durch Erniedrigung - Gottesrede (52,13-15)

B: Erniedrigung des Gottesknechtes (53,1-3)

C: Stellvertretendes Sühneleiden des Gottesknechtes (53,4-9)

Bekennnis der Stellvertretung und Sühne (4-6)

Stellvertretendes Leidenschicksal (7-9)

B': Errettung des Gottesknechtes (53,10-11a)

A': Rahmen: Erhöhung des Knechtes JHWHs - Gottesrede (53,11b-12)

Mit dieser symmetrischen Gliederung ist der Mittelteil C als zentraler Teil des Gottesknechtsliedes erwiesen.

In der Forschung sind grundsätzlich besonders zwei Fragen umstritten: Offen ist zum einen die Frage der Gattung²⁵. Verschiedene formgeschichtliche Hintergründe werden erwogen: Handelt es sich um psalmische Elemente des Klageliedes oder Dankliedes des einzelnen?²⁶ Lehnt sich die Sprache an juristische Termini an?²⁷ Oder ist "die (nachträgliche?) Niederschrift der Liturgie einer Trauerfeier zum Gedenken an einen Toten"²⁸ die Grundlage? Auch wird als Hintergrund Biographieliteratur der Umwelt erwogen²⁹.

Hier wird noch zu zeigen sein³⁰, daß sich speziell durch das vierte Gottesknechtslied kultischer Sprachgebrauch zieht - eine formgeschichtliche Auswertung dieses Befundes steht noch aus.

25 Grundlegend dazu K. Baltzer, Zur formgeschichtlichen Bestimmung der Texte vom Gottesknecht im Deuterjesaja-Buch, in: Probleme biblischer Theologie. FS G. v. Rad, München 1971, 27-43.

26 So vor allem J. Begrich, Studien, 65. Dabei muß er allerdings konstatieren, daß eine Rede in der 3. Person von einer Person in Todesnot und deren Rettung singular ist, wenn er es auch als einen marginalen Unterschied zur von ihm benannten Psalmsprache ansehen will. Auch B. Janowski, Er trug unsere Sünden, 314 nennt als Hintergrund die Sprache der Klagelieder des einzelnen. Er führt im Blick auf "die vielen" als Beispiel Ps 3,2f; 31,12-14 an.

27 Sinn wäre dann, daß "ein himmlisches Gericht den 'Knecht' in seiner Amtsführung rehabilitiert" (K. Baltzer, Zur formgeschichtlichen Fragestellung, 40).

28 Dieser Vorschlag stammt schon von H. Jahn, Das hebräische Leichenlied, BZAW 36, 1923. Er wird z. B. aufgenommen von W. Grimm, Deuterjesaja. Deutung - Wirkung - Gegenwart, Stuttgart 1990, 406. Dagegen ist einzuwenden, daß es für ein Leichenlied ungewöhnlich wäre, wenn "jede Rühmung des Toten fehlt" (H.-J. Hermisson, Gottesknechtslied, 11). Gerade die Totenklage weiß nichts von der Erhöhung des Gottesknechts. Sie wird erst aus anderer Perspektive erkenntlich.

29 K. Baltzer, Zur formgeschichtlichen Bestimmung, 29: "Idealbiographie".

30 Vgl. bes. unter 4.2.

Noch kontroverser wird diskutiert, wer mit dem Gottesknecht gemeint sein könnte³¹: handelt es sich um eine Einzelperson oder ein Kollektiv? Wenn eine Einzelperson³², ist es dann der Prophet³³? Oder ein König³⁴? Oder eine messianische Gestalt? Oder direkt messianisch-christologisch? Wenn ein Kollektiv, ist es auf Israel als Volk zu deuten?³⁵ Sind die darauf evtl. hin zu deutenden Textthemen (Jes 42,1; 49,3; 52,13) spätere Eintragungen?³⁶ Oder ist der Gottesknecht eine historisch nicht mehr greifbare Gruppe? Oder die anonyme Prophetenschule des DtrJes?³⁷

Eine Deutung auf eine bestimmte Personengruppe ist m. E. eher unwahrscheinlich. Die Parallelen, daß von einer solchen Gruppe in der 1. Person sing. die Rede ist, sind äußerst dünn gesät. Die Deutung auf Israel scheint nahezuliegen, ist aber deshalb fraglich, da man überlegen muß, wieso ausgerechnet sie nicht ständig, sondern nur an drei Stellen explizit und in Jes 53 gar nicht ausgesprochen wurde. Zudem ist es gerade in Jes 53 problematisch, von einer Identifikation Knecht - Israel auszugehen, da damit die Hamartologie des gesamten AT (und der umliegenden Kapitel³⁸) auf den Kopf gestellt wäre.

Insofern scheint die Deutung auf eine unbekannte messianisch-christologische Gestalt möglich. "Der alte Text vermeidet sicher nicht zufällig jede genaue Bestimmung des Knechts. [...] wer er ist und in welchem Sinne er mit Israel zusammen zu sehen ist [, darüber] muß offenbar die hier nur angezeigte Zukunft entscheiden."³⁹ Und ist es doch klar, daß diese Gestalt auch die Funktion des

-
- 31 Vgl. die ausführliche Darstellung der Forschungslage bei H. Haag, *Gottesknecht*, bes. 138ff.
- 32 Dies will K. Baltzer, *Zur formgeschichtlichen Fragestellung*, 43, durch seine gefundene formgeschichtliche Einordnung (Biographieliteratur) erwiesen haben.
- 33 So z. B. Georg Fohrer, *Jesaja (1-66)*, 3 Bände, Zürich 2⁻³1986-1991, Band 3, 160. Auch H. D. Preuß bevorzugt diese Deutung.
- 34 Vgl. das aus der Königsterminologie entstammende Hirtenmotiv in Jes 53,6. Nach H. Ringgren, *Zur Komposition von Jesaja 49-55*, in: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, FS W. Zimmerli, Göttingen 1977, 371-376: 374 ist Jes 53 auf einen königlichen Knecht und dessen kultische Funktion zu deuten. Er will Nähe zu Motiven von JHWH-Königspsalmen finden.
- 35 So O. Kaiser, *Der Königliche Knecht*, z. B. 105. Auch M. Weippert, *Konfessionen*, 110, der aber dann wieder eine tiefe Kluft zur sonstigen Botschaft Deuterocesajas finden muß, denn: "Deuterocesaja hat Israel keineswegs für unschuldig gehalten."
- 36 Dieser Vermutung schließt sich z. B. an J. Blank, *Der leidende Gottesknecht (Jes 53)*, in: *Studien zur Biblischen Theologie*, Stuttgart 1992, 37-95: 39.
- 37 So D. Michel in seinem Artikel "Deuterocesaja", *TRE VIII*, 512ff.
- 38 Vgl. H. W. Wolff, *Wer ist der Gottesknecht in Jesaja 53?* In: *Wegweisung. Gottes Wirken im Alten Testament*, München 1965, 165-171: 168. "Kann es die Meinung des Propheten gewesen sein, daß Israel nicht der eigenen Schuld wegen im Exil weilt, sondern zur Sühnung der großen Weltschuld?"
- 39 H. W. Wolff, *Wer ist der Gottesknecht*, 170f.

idealen, wahren Israel in ihrer Person stellvertretend einnimmt⁴⁰. So hat also Philippus die Frage des Kämmerers sachgerecht beantwortet: "Sag mir, von wem redet der Prophet das? Von sich selber oder von jemand anders?" (Apg 8,34).

4. Stellvertretung und Sühne in Jesaja 53

4.1. Stellvertretung in Jesaja 53

Grundsätzlich ist Stellvertretung, die Heilswirkung hat, nur dort gegeben, wo die Vertretbarkeit des Subjekts als eine Möglichkeit anerkannt ist, und es sich zum anderen beim Stellvertretenden um einen handelt, der dem Tun-Ergehens-Zusammenhang entnommen ist. Er leidet als Unschuldiger, als Gerechter. "Immer geht es darum, daß einer handelnd oder leidend an die Stelle eines anderen tritt, der diese einzunehmen nicht fähig [...] ist."⁴¹ Beide Aspekte sind in Jes 53 explizit vorhanden. Man vergleiche dazu nur Jes 53,4 mit den dort verwendeten Verben נשא und סבל.

Traditionsgeschichtlich gesehen wurde jüngst darauf verwiesen⁴², daß nicht religionsgeschichtliche Parallelen, sondern die innerbiblische Tradition des mittelnden (Amos, Num 14) und leidenden Propheten (Jeremia) für die Ausbildung des Stellvertretungsmotivs Pate gestanden hat.

Im Blick auf Jesaja 53 und die dort geschilderte Stellvertretung sind einige Fragenkreise anzusprechen:

4.1.1. Das Subjekt der Stellvertretung

Wer ist das Subjekt der Stellvertretung? Nach Janowski läßt sich hier "keine einlinige Antwort"⁴³ geben. Die Dramatik der Stellvertretung bestehe gerade darin, daß mehrere Subjekte beteiligt sind. Hier ist allerdings zu fragen, ob nicht die eindeutige Rahmung dem ganzen Abschnitt den Charakter geben soll, daß hier in letzter Konsequenz JHWH und JHWH allein als handelndes Subjekt der Stellvertretung in Frage kommt.

40 Zu dieser Verbindung von individueller und kollektiver Deutung in heilsgeschichtlicher Sicht vgl. die bei M. Weippert, *Konfessionen*, 105f referierte Sicht von F. Delitzsch, der "Vorläufer dieser Entwicklung".

41 B. Janowski, *Er trug unsere Sünden*, 307. Janowski ergänzt noch: "oder nicht willens". Es wäre zu fragen, ob es für einen solchen Fall Beispiele gibt oder ob das nicht letztlich auf dasselbe hinausläuft: auf die Unfähigkeit.

42 H.-J. Hermisson, *Das vierte Gottesknechtslied*, 20f.

43 B. Janowski, *Er trug unsere Sünden*, 307.

4.1.2. Die Stellvertretung in Jes 53

Daß in Jes 53 von Stellvertretung die Rede ist, darf man als Konsens bezeichnen. Sie geschieht so, daß ein fremder Tun-Ergehens-Zusammenhang einem anderen als dem ihn zu tragen Habenden aufgebürdet wird. Diese Last trägt er, ohne dagegen anzugehen.

Diese Art der Stellvertretung ist dem Menschen nicht einfach zugänglich, sie ist nicht rational. "Die Wirklichkeit der Stellvertretung erschließt sich den Wir ja nicht einfach durch Reflexion oder Entschluß, sondern durch das im Beginn ergriffene Wort, das JHWH [...]"⁴⁴ spricht.

4.2. Sühne in Jesaja 53

4.2.1. Bestreitung der Sühne in Jes 53

Zwei grundsätzliche Argumente werden an dieser Stelle ins Feld geführt.

Zum einen sei hier nicht von Sühne die Rede (כִּפּוּר), auch da Blut keine Rolle spiele, der Sühnekult aber nach Lev 17,11 Blut als Träger des an JHWH geweihten Lebens notwendig sei. Eine solche Argumentation scheint nur dann möglich, wenn Lev 17,11 überbetont und aus unerfindlichen Gründen zum punctus mathematicus der gesamten alttestamentlichen Sühntheologie hochstilisiert wird. Die Sühnetraditionen im AT sind weit breiter - man bedenke nur im Rahmen des Jesajabuches Jes 6, wo Sühne auch nicht durch Blut geschieht. Übrigens: auch wenn nicht vom Blut die Rede ist, so doch thematisch ständig vom Verlust des Lebens; vom Einsetzen der נִפְשׁ zum אָשׁ (Jes 53,10) wird sogar ausdrücklich gesprochen. Daß hier "nicht der Begriff der Sühnung, sondern der der Buße verwendet"⁴⁵ ist im Sinne eines Israel, das sich "als Bußleistung für die Heiden" hergibt, liegt zum einen auf der Linie einer sehr umstrittenen Deutung der Gottesknechtlieder und hat zum anderen den Anschein einer künstlichen Unterscheidung zwischen stellvertretender Buße und Sühne⁴⁶. Diese wird sicher dort als Kunstgriff nötig, wo Sühne als reines Heilsgeschehen verstanden wird und somit alles, was nicht reines Heilsgeschehen ist, auch nicht den Namen "Sühne" verdient haben darf, also mit Hilfe von kleinlichen Differenzierungen ausgedehnt wird.

Zum anderen sei im Zusammenhang nie kultisches Vokabular verwendet⁴⁷: כֹּהֵן sei kein Opferterminus. Es sei hier ein Tier angesprochen (לְחֵל, das Mutter-

44 B. Janowski, Er trug unsere Sünden, 325.

45 So H. Gese, Die Sühne, 104 Anm. 14.

46 Zusammen gesehen sind diese beiden Dinge bei J. Blank, Der leidende Gottesknecht, 64: "Der größere Rahmen, innerhalb dessen die Bußleistung erfolgt, ist allerdings die stellvertretende Sühne."

47 B. Janowski, Er trug unsere Sünden, 320.

schaf⁴⁸, Jes 53,7), das nie im Zusammenhang mit Opfer genannt sei. Dies ist zweifellos richtig - aber der Sinn von Jes 53,7 im einzelnen ist auch nicht, Sühne auszudrücken, sondern das widerstandlose Leiden des Gottesknechts zu illustrieren. Zudem steht im Parallelismus in 53,7 sehr wohl ein Tier, das eminent kultische Funktion hat: לֶמֶן , das Lamm. Übrigens: wäre je in 53,7 nicht von Sühne die Rede, heißt das doch nicht automatisch, daß dann auch in den umliegenden Versen dieser Inhalt nicht vorkommt. Auch in Jes 52,15⁴⁹ und 53,10 (יָצַח) liegt kultische Sprache vor, wird aber teils textkritisch herausgestrichen. Ganz abgesehen von dem kultischen Terminus זָבַח , der nun noch näher zu untersuchen ist.

4.2.2. Zur Bedeutung von זָבַח in Jes 53,10

Denn: Die von Fohrer in neuerer Zeit vertretene Deutung des Begriffs als "Sühnopfer" oder "Schuldopfer"⁵⁰ wird auf dem Hintergrund sonst fehlender kultischer Begriffe nun auch versucht zu eliminieren. Die Zeiten, wo man formulieren konnte, daß man hier "im allgemeinen den Gedanken der 'stellvertretenden Sühne' ausgedrückt findet"⁵¹, sind vorbei. Der Widerspruch gegen diese These hat sich breit formiert. Erst "zeitlich nach Jes 53"⁵² sei dieser Begriff "in die priesterliche Opfertora (Lev 4f.7 u.a.) gelangt."⁵³ Für Jes 53 heiße das, daß man in den Begriff nicht mehr hineinlegen könne, als "die Übernahme der Folgen *eines fremden Tuns*"⁵⁴. Von dieser Deutung her werden dann Jes 53,4.11.12 interpretiert. Sühne wird deshalb als Bedeutungshorizont ausgeschlossen. Diese überlieferungsgeschichtliche Konstruktion birgt einige Schwächen in sich. Ist es zum Beispiel wahrscheinlich, ja überhaupt denkbar, daß in der postulierten zeitlichen Nähe Dtr.Jes - P ein und derselbe Begriff so unterschiedlich gefüllt werden kann?

So entledigt sich die Überlieferungs- und Traditionsgeschichte des Literal-sinns⁵⁵. Und doch hat sich damit noch lange nicht die Frage nach der Sühne in Jes 53 erledigt: "der Gedanke der Sühne wird in Jes 53 keineswegs alleine durch den Begriff *'ascham* ausgelegt; er klingt im gesamten Text immer wieder an"⁵⁶.

48 Sonst im AT nur noch Gen 31,38; 32,15; Hld 6,6.

49 לֶמֶן , was besprengen meint.

50 G. Fohrer, Stellvertretung und Schuldopfer in Jes 52,13-53,12, in: Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen (1966-1972), BZAW 155, 1981, 24-43.

51 So noch J. Blank, Der leidende Gottesknecht, 63.

52 B. Janowski, Er trug unsere Sünden, 321 (kursiv im Original).

53 B. Janowski, Er trug unsere Sünden, 321.

54 B. Janowski, Er trug unsere Sünden, 321.

55 Es ist doch z. B. frappierend, daß gerade in Lev 5,1-4 sowohl die Begriffe זָבַח wie auch עֹן נִשָּׂא vorkommen (vgl. W. Zimmerli, Zur Vorgeschichte von Jes 53, in: Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie. Gesammelte Aufsätze Band II, ThB 51, München 1974, 213-221: 217). Insofern haben wir in Lev 5 die Vorgeschichte von Jes 53 vor uns.

56 J. Blank, Der leidende Gerechte, 67 (kursiv im Original); er nennt als Beispiele 53,4f; 53,11; 53,12.

Ist es von daher nicht mehr als einleuchtend, auch dem Wort selbst Sühnecharakter beizumessen?

Jes 53 ist somit von Lev 5,1ff her zu verstehen. Es führt Lev 5 allerdings in zwei Punkten charakteristisch weiter: zum einen steht als אָשָׁם jetzt eine Person, die ihre "Seele" gibt - übrigens ein weiterer Beleg dafür, daß im Zusammenhang kultische Terminologie verwendet wird: "אָשָׁם נִפְשׁוֹ" scheint von Lev 17,11 her geprägt. Zum anderen wird mit dem Begriff נִשְׂא עוֹן jetzt nicht mehr die eigene Schuld, sondern die anderer bezeichnet. Hier verbinden sich also Sühne und personale Stellvertretung zu einer Aussage. Das ist das neue, einzigartige an Jes 53⁵⁷.

4.2.3. Die Objektdimension der Sühne nach Jes 53

Einfach ist die Frage nach Subjekt der Sühne (Jes 53,1.6.10) zu lösen durch das unauflösliche Ineinander von JHWH-Handeln und Handeln seines Knechts. Hier auseinanderdividieren zu wollen würde das prophetische Grundgesetz der Identität von JHWH und seinem Boten verletzen.

Diejenigen, denen die Sühne zugute kommt, sind die "wir" und die "vielen".

Doch wer ist das Objekt der Sühne? Anders gefragt: wer empfängt sie? M. E. ist es an diesem Punkt wegweisend zu sehen, daß ein solches Objekt ausdrücklich nicht genannt wird. Spekulativ es zu erschließen scheint möglich, aber ist es deshalb auch geboten? Es ist hierbei auch bedeutsam, daß im Zusammenhang des stellvertretenden Sühneleidens des Gottesknechts nie davon gesprochen wird, daß Gott dies "fordert", sondern es ist von אָפַי die Rede: JHWH hat Gefallen daran⁵⁸. Dieser Terminus kommt aus der Opfersprache (Ps 51,18.21; sachlich schon Gen 8,21). Weitere kultische Termini finden sich⁵⁹. Die ganze Sühnehandlung ist ohne die alttestamentliche Opfertheologie nicht zu verstehen. Allein: hier in Jes 53 ist das Opfer eine Person. Jes 53 ist ein Zeugnis für die innerhalb des AT vielfach zu findende "*grundlegende Personalisierung des Opfergedankens*"⁶⁰. Sie ersetzt nicht notwendigerweise das Opfermittel, sondern stellt klar, daß die ganze Person unabtrennbar mit dem kultischen Vorgang verbunden ist.

Implizit ist nun von dieser Opfertheologie her auch etwas zum Adressat, zum Empfänger der Sühne zu sagen: als bei einem Opfervorgang kann es hier nur um

57 Vgl. dazu auch H.-J. Hermisson, Das vierte Gottesknechtslied, 21: "stellvertretende Sühne des Einen für die Vielen" sei die Mitte der Aussage von Jes 53, die damit weit über das sonst im Zusammenhang Gesagte hinausgehe.

58 Die Übersetzung "planen" wird dem kultischen Gebrauch des Wortes in diesem Zusammenhang nicht genügend gerecht.

59 Vgl. die Beobachtungen unter 4.2.1. und 4.2.2.

60 J. Blank, Der leidende Gerechte, 68 (kursiv im Original). Man denke nur an die Spiritualisierung der Opferterminologie in der Psalmenfrömmigkeit (Ps 40,7-9; 51,18f), auch die Opferkritik von 1 Sam 15,22f und der Propheten (Am 4,4f; 5,21-27; Hos 3,4f; 8,11-14; Mi 6,6-8; Jes 43,22-28; Jer 6,16-21; 7,21-28).

JHWH selbst gehen. Wichtig ist aber, daß dies nur sehr keusch und zwischen den Zeilen ausgesagt ist. Daran hat sich AT-Sühneterminologie zu halten. Und dieser Sachverhalt hebt nicht auf, daß JHWH zuallererst Subjekt der Sühne ist. Dies ist explizit gesagt.

4.2.4. Der Charakter des Sühneleidens in Jes 53

Es ist nun von Jes 53 schlichtweg nicht haltbar, daß es sich bei der Sühne um ein rein positives Geschehen handelt. Die - auch übrigens in der rahmenden Gottesrede - vorkommenden negativ gefüllten Begriffe sind unübersehbar und gar nicht im einzelnen alle aufzuzählen. Sühne geschieht um der Schuld willen (53,5.6.11); Sühne ist Zustand der Verlassenheit und Verachtung von Menschen (53,2.3); Sühne ist Todesleiden (53,8.9.12); Sühne ist stellvertretendes Strafleiden (53,5); Sühne ist Lebens-Opfer (53,10).

Aber in, mit und unter diesen negativen Begriffen ist auch die Sühne als Heilsgeschehen angesagt: Erhöhung des Sühnenden (52,13); Leben des Sühnenden (53,10.11); Frieden durch Sühne (53,5), Heilung des Lebens (53,5).

Beide Dimensionen gehören, semantisch, syntaktisch und von der Gliederung her, in Jes 53 untrennbar zusammen, die alles überstrahlende ist allerdings, wie die Rahmung des Abschnitts auch deutlich signalisiert, der Heilsaspekt.

Für die Ausdifferenzierung der theologischen Aussagen zur Sühne in Jes 53 ist auch noch bedeutsam, den theologischen Gebrauch der Gottesnamen zu vermerken: Als Strafleiden ohne Stellvertretung angesehen, wird dieses Leiden als von "Gott" verursacht bezeichnet (53,4). Als sühnendes Strafleiden verstanden ist dann "JHWH" am Werk (53,6). Mit dieser Unterscheidung ist eine wichtige Aussage getroffen: Die Außensicht der Sühne ist immer eine unbegreifliche. Sie kann vom Menschen, von den Wir nicht nachvollzogen werden. In diesem Sinne muß es nicht verwundern, daß es kritisiert, abgelehnt, eliminiert wird. Aber eine solche Sicht des Heils Gottes ohne stellvertretende Sündensühne offenbart auch noch nicht das Geheimnis JHWHs. Es kommt in seinem Wirken im stellvertretenden Sühneleiden erst zum Ziel. Hier offenbart er sein Wesen als dynamisch sich erweisender, mitgehender Gott Israels.

5. Zur Einzelauslegung von Jes 53

52,13-15: Mit dem Signalwort $\eta\eta$ wird auf eine prophetische Enthüllung aufmerksam gemacht. Diese ersten Worte "klingen deutlich an die Designation des Knechtes in 42,1-4 an."⁶¹ Neuartig ist, daß die Erhöhung des Knechtes durch seine Erniedrigung geschehen wird. Die Erhöhung des Gottesknechtes wird mit JHWH-Königs-Terminologie beschrieben, wie wir sie auch aus Jes 6,1 kennen.

61 C. Westermann, Jesaja, 208.

Sie klingt in plerophorischer Häufung an⁶². So groß wie das Entsetzen über die Unmenschlichkeit des Leidens wird das Erstaunen über die Übermenschlichkeit der Erhöhung sein. Dabei kommt zusätzlich erschwerend hinzu, daß dieses Leiden nicht im mindesten verstanden werden wird. Das Geschehen, das hier geschildert ist, ist unerhört und "hat epochale Bedeutung"⁶³. Der Gottesknecht wird mit dieser Einleitung der Sphäre JHWHs zugeordnet.

53,1-3: Im thematischen Gegensatz dazu steht die Beschreibung der "Kunde", die die "Wir" empfangen haben. Über die Identität des "Wir" ist wie auch über die Identität des Gottesknechtes nichts direkt Identifizierbares aus dem Text zu erkennen. Der Teil schließt "so nahtlos an, daß der Übergang [...] kaum zu spüren ist."⁶⁴

Das Leid des Gottesknechtes ist hier als "ein vom Leid geprägtes ganzes Dasein"⁶⁵ geschildert. Sein Leben schließt Leid nicht ein, es besteht ganz und gar aus Leid. Alles, was an äußerlichem Segen eigentlich in der creatio continua Gottes verheißen ist, fehlt dem Knecht. Und so erleidet er das Hiobsschicksal. Er wird verachtet. Er ist von der Gemeinschaft völlig isoliert.

53,4-9: Mit dem schroffen Adversativpartikel ׀כך⁶⁶ beginnt ein neuer Abschnitt des Liedes. Aus der Situation heraus wird die Schlußfolgerung gezogen, daß der den Segen Entbehrende auch nur der von Gott Gestrafte sein kann. Die Sicht der Wir ist vom Tun-Ergehens-Zusammenhang⁶⁷ geprägt. Lediglich die offenbarte Prophetie kann dies wiederum ausschließen, den Tun-Ergehens-Zusammenhang außer Kraft setzen und das Leiden des Knechtes als Stellvertretung deuten. Hier ist auch die wunderliche Vertauschung der Zustände als innerster Kern der Stellvertretung angesprochen; der Verachtete stirbt für die in Wirklichkeit Verirrten. Mit deren Sünde sind in letzter Konsequenz sie als ganze Person gemeint⁶⁸.

Das Sühneverständnis, das hier angesprochen ist, kennt beides: die Personidentität des Sühnenden mit der Sünde und zugleich die Möglichkeit der Schuldabladung, die allein durch JHWH selbst geschaffen wird⁶⁹.

62 W. Grimm, Deuterocesaja, 407.

63 C. Westermann, Jesaja, 210.

64 C. Westermann, Jesaja, 210.

65 C. Westermann, Jesaja, 210.

66 J. Begrich, Studien, 63.

67 Wichtig ist es, in diesem Zusammenhang zu betonen, daß das AT den Tun-Ergehens-Zusammenhang nicht als Eigengesetzlichkeit, sondern als mit dem Gebot JHWHs in Zusammenhang stehend erkennt.

68 Von daher verwundert es auch nicht, wie von Jes 53,5 her aus "für unsere Sünden" die ὑπέρ-Formel werden konnte. Die Sünde wird identifiziert mit der ganzen Person.

69 Insofern wird man auch in Lev 16 nie die an den beiden Böcken verschiedenen vollzogenen Riten auseinanderdividieren können, als sei das Wegschicken des Asaselbocks "ein Eliminationsritus recht volkstümlicher Art" und nur die Darbringung des Blutes im Heiligtum echte

Sühne und Stellvertretung sind in diesem Abschnitt, singular für das gesamte Alte Testament, zu einer Einheit verschmolzen. Diese Einheit gibt dem Abschnitt seine einzigartige theologische Wucht und ist sicher für seine enorme Wirkungsgeschichte verantwortlich.

53,10-11a: Mit einem waw-adversativum wird der neue Abschnitt eingeleitet. Es wird jetzt durch Aufnahme des Opferterminus $\square\text{ש}\text{ן}$ die Sühnwirkung des stellvertretenden Leidens explizit festgestellt (vgl. auch den Ausdruck "Seele ausschütten zum Tode" 53,11).

Die Rettung wird ebenfalls von 3. Person geschildert und nicht aus der Perspektive des Geretteten, wie das Danklied des Einzelnen etwa tun. Damit ist noch einmal klargestellt, daß es hier nicht um eine Rettung aus Todesnot geht, sondern um das Ungeheuerlichste schlechthin: um eine Rettung aus dem Tod selbst, aus dem Grab. Die Auffassung, daß hiermit keine Auferstehung, sondern eine andere unbestimmte Art von Gotteshandeln geschildert ist⁷⁰, hat mit alttestamentlicher Eschatologie nichts zu tun. Jenseits des Todes gibt es nur die Möglichkeit der Auferstehung.

53,11b-12: Der Abschnitt wird mit einer Inklusio abgeschlossen durch eine Gottesrede. So wie der Akt der Sühne und Stellvertretung aus der Sicht Gottes begonnen hat, so endet er auch wieder. Der Knecht mit seiner stellvertretenden Sühne wird auch öffentlich von Gott rehabilitiert. "Diese Perspektive besagt: der Knecht ist vor JHWH nicht gescheitert, sondern JHWH proklamiert seinen künftigen 'Erfolg'⁷¹. Von JHWH her ist stellvertretende Strafsühne Heilsgeschehen.

Jes 53 spricht von einem einzigartigen Geschehen: der stellvertretenden Sühne. So "erhebt sich Jes 53 zu einer Tiefe letzter Deutung, die alle unmittelbare biographische Beziehung dahintenläßt und eine überhöhte Gültigkeit empfängt, die alle Gegenwart sprengt."⁷²

6. Zur Wirkungsgeschichte von Jesaja 53

In diesem Gottesknechtslied wird das stellvertretende Leiden des Knechtes JHWHs in Gottesrede, variiert durch confessorische Sprache⁷³, erzählt. Der Knecht ist in einem unendlich nahen Verhältnis zu JHWH, auch wenn sich äußerlich für die begrenzte menschliche Sicht nicht dieser Eindruck aufdrängt. Ihm kommt gleichzeitig eine Mittelrolle zu, die Sühne zu den Vielen zu bringen.

Sühne (gegen H. Gese, *Die Sühne*, 102). Was in Jes 53 zusammengehört, sollte nicht an anderer Stelle kleinlich und künstlich geschieden werden.

70 So erwägt es C. Westermann, *Jesaja*, 215.

71 B. Janowski, *Er trug unsere Sünden*, 313. Allerdings geht Janowski durch Annahme enger Verbindung zu Jes 50,4-9 davon aus, daß diese Rede retrospektiv von einem Erfolg spricht, den "der Knecht nach 50,7-9 zwar erhofft, aber nicht mehr erlebt hat."

72 W. Zimmerli, *Vorgeschichte*, 221.

73 Das "wir" der Bekennenden wirkt hinein bis in die apostolische Sprache (W. Grimm, *Deuterjesaja*, 431).

Die Wirkungsgeschichte von Jes 53 ist eigenartig. Der Abschnitt hat bis zur Zeit Jesu schon eine breite Wirkungsgeschichte gehabt⁷⁴. Die Meinung, als sei das Kapitel ein "erratischer Block, [...] unverstanden [...] bis hinein in die Tage des Neuen Testaments"⁷⁵, muß deshalb mit guten Argumenten als zumindest teilweise überholt gelten. Es wird dabei immer neu zu fragen sein, welches Verständnis damals das richtige gewesen ist. Nur so wird man Unverständnis attestieren können. Das bis heute die Forschung beschäftigende Dilemma der Deutung der Person des Gottesknechts hat jedenfalls schon die vorchristliche Wirkungsgeschichte bis hinein ins NT beschäftigt. Messianische Auslegung war schon vorchristlich möglich, wenn man den Targum zu Jes 53 berücksichtigt⁷⁶.

Mit seinem Lied hat das Jesajabuch die gesamtbiblische Theologie aufs nachhaltigste geprägt⁷⁷ und ist breit aufgenommen worden⁷⁸. Kaum ein anderer Abschnitt des AT wird so häufig im NT zitiert⁷⁹; auf keinen anderen Abschnitt wird besonders im Hinblick auf Sühne⁸⁰ und Abendmahlstheologie so Bezug genommen⁸¹.

- 74 Vgl. M. Hengel, Zur Wirkungsgeschichte von Jes 53 in vorchristlicher Zeit, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Tübingen 1996, 49-91. Gegen H. D. Preuß, Deuterjesaja, 106. Auch bei H. W. Wolff, Jesaja 53 im Urchristentum, Gießen ⁴1984 (¹1952), 52ff ist die zwischentestamentarische Traditionslinie nicht ausführlich genug gewürdigt worden. Andererseits läßt sich an manchen Belegen bei M. Hengel, Wirkungsgeschichte, zeigen, daß zum einen evtl. gar nicht auf Jes 53 angespielt wurde. Zum anderen wäre die Frage zu stellen, inwiefern Jes 53 im Vergleich zu anderen Jesajakapiteln bei den Jesajaauslegungen des Frühjudentums überproportional oder eher am Rand berücksichtigt wurde. Daß es breit berücksichtigt wurde, versteht sich für einen Teil der jüdischen Bibel von selbst.
- 75 K. Koch, Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit, in: Spuren des hebräischen Denkens. Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, 1991, 184-205: 203.
- 76 O. Betz, Die Übersetzungen von Jes 53 (LXX, Targum) und die Theologia Crucis des Paulus, in: Jesus. Der Herr der Kirche. Aufsätze zur biblischen Theologie II, Tübingen 1990, 197-216. Auch P. Stuhlmacher, Der messianische Gottesknecht, JBTh 8 (1993), 131-154: 146.
- 77 Vgl. H.W. Wolff, Jesaja 53; O. Betz, Das heilbringende Leiden des Gottesknechts im Neuen Testament, in: W. Grimm, Deuterjesaja, 425-434.
- 78 Zur Aufnahme im NT, speziell bei den Evangelien und in der Apostelgeschichte, vgl. P. Stuhlmacher, Jes 53 in den Evangelien und in der Apostelgeschichte, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Tübingen 1996, 93-106. Zur Paulusinterpretation von Jes 53 vgl. O. Betz, Übersetzungen.
- 79 Mt 8,17; 27,38; Lk 22,37; Joh 12,38; Apg 8,26ff; Röm 10,16; 15,21. Letztere beiden Stellen sind sichere Hinweise darauf, daß Paulus seine gesamte Evangeliumsverkündigung von diesem Gottesknechtslied her verstanden hat. Ebenso zentral für die Ausprägung neutestamentlicher Christologie und wohl noch häufiger zitiert und aufgenommen ist Psalm 110.
- 80 Vgl. besonders die argumentativen Bemühungen bei J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen ⁴1967, 218; auch J. Jeremias, Art. "παίς θεοῦ", ThWNT V, 676-713; J. Jeremias, Art. "πολλοί", ThWNT VI, 536-545. Dies wird übrigens gerade von ideologischen Gegnern einer Sühnetheologie zugestanden, ja im Blick auf ihre Argumentation kräftig aus-

Dabei wird immer wieder darauf verwiesen, daß Jes 53 sehr speziell und differenziert im NT aufgenommen worden sei. Gerade die Strafe als Begriff sei in den christologischen Aussagen, die von Jes 53 her geprägt sind, nie explizit erwähnt. Jes 53,5b sei also neutestamentlich ausgeklammert worden. Hier wird man fragen müssen, ob eine solche Argumentation auf dem Hintergrund jüdischer Zitationsgewohnheiten und frühchristlichem Schriftbeweis überhaupt haltbar ist. Man hat doch immer abbreviatorisch zitiert mit dem Blick für und dem Wissen um den Kontext. Dazu ist zu erwähnen, daß Jes 53,5b eine status constructus-Verbindung an dieser Stelle benützt, in der ein weiteres Wort unauflöslich mit dem Wort "מוֹסֵר" (Strafe) verbunden ist, das neutestamentlich für die Sühnetheologie eine unschätzbare große Rolle spielt: "שְׁלוֹמֵנו" (z. B. Röm 5,1).

Im Blick auf das Verhältnis zwischen jüdischer und christlicher Auslegung von Jes 53 muß festgestellt werden, daß hier lange Zeit (und vielleicht auch sonst mehr als angenommen) die Unterschiede sehr offen zutage treten⁸². Insofern könnte auch die Unverständnisfeststellung von 2 Kor 3,14f mit auf dem Hintergrund von Jes 53 entstanden sein (vgl. besonders 52,15; 53,1.3f).

Dabei ist höchst umstritten, wie Jes 53 christologisch ausgelegt werden kann. Jenseits von einer völligen Negierung hat man neuerdings versucht, wenigstens in der Entsprechung zwischen AT und NT, daß ein Gerechter schuldlos stellvertretend leidet und damit letztlich doch nicht scheitert, einen Ansatzpunkt für eine christologische Deutung zu sehen⁸³. Bleibt damit letztlich nicht viel zu wenig übrig? Die neutestamentliche Auslegung geht jedenfalls weit über diese Existenztypologie hinaus.

Auch der Kampf um einen möglichen oder unmöglichen⁸⁴ "Sinnüberschuß" des AT markiert im Streit um die christologische Auslegung nicht den entscheidenden Aspekt. Eine heilsgeschichtliche Auslegung wird diese Frage durchaus

geschlachtet; vgl. die Bezugnahme auf Jes 53,5 bei J. Vollmer, Zur Deutung des Todes Jesu, DtPfBl 97 (1997), 119-122. Man wird sich mit diesen Anfragen dann erfolgversprechend auseinandersetzen, wenn man gerade nicht versucht, Jes 53 oder zumindest Teile davon traditionsgeschichtlich zu eliminieren, sondern eine angemessene, nicht AT und NT oder gar Bibel und heutige Evangeliumsbotschaft dualisierende Auslegung anzunehmen.

81 Mt 20,28; 26,2.24; Mk 2,20; 9,12; 9,31; 10,45; 14,8.41; Lk 10,23f; 11,22; 22,37; 24,7.26f; Joh 1,29; 12,24; 19,1; Apg 2,33; 17,3f; Röm 4,25; 5,1; 8,35ff; 2 Kor 5,21; Gal 3,13; Eph 1,20-23; Phil 2,6-11; Hebr 9,26.28; 1 Petr 1,18f; 2,22-25.

82 Vgl. besonders die Untersuchung von O. Betz, Jesaja 53 im Blick auf die neutestamentliche Zeit (summarisch O. Betz, Jesaja 53, 214).

83 B. Janowski, Er trug unsere Sünden, 326.

84 Hierfür tritt besonders vehement ein O. Hofius, Das vierte Gottesknechtslied in den Briefen des Neuen Testaments, in: B. Janowski/P. Stuhlmacher (Hrsg.), Der leidende Gottesknecht. Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte, Tübingen 1996, 107-127. So z. B. 127 (kursiv im Original): "diese Worte können und dürfen nicht so mißverstanden werden, als hätten die alttestamentlichen Texte [...] einen den Autoren und Tradenten noch verborgenen *Sinnüberschuß*, der von den neutestamentlichen Zeugen nur entdeckt und mit der christologischen Deutung ans Licht gebracht wird."

differenziert beurteilen. Doch Jes 53 weist auf Christus in dem Sinn, daß man ohne die alttestamentlichen Wurzeln diesen zentralsten Inhalt der neutestamentlichen Christologie nicht scharf genug in den Blick bekommt. Was mit Christus geschehen ist, ist κατὰ τὰς γραφάς geschehen. Die Schrift und dort besonders Jes 53 ist nicht nur exegetisches Hilfsmittel neutestamentlicher Christologie, sondern wirkendes Wort.

Die christologische Auslegung von Jes 53 ist im NT ganz breit verankert. Zentralste neutestamentliche Formeln und Überlieferungsgüter sind von Jes 53 her geprägt: 1 Kor 15,3f⁸⁵ zum Beispiel oder auch Mk 10,45 par⁸⁶. Auch die paulinische ὑπέρ-Formel, wie die Hingabeformel des Abendmahls, ist ohne den Hintergrund von Jes 53,5 undenkbar.

Und dieser Blick auf die Christologie ist von Jes 53 her wie von keinem anderen Abschnitt des AT möglich. Kein Wunder, daß ausgehend von den Propheten⁸⁷ den Emmausjüngern die Augen aufgehen über das, was Christus für sie getan hat (Luk 24,25-27). Kein Wunder, daß Philippus gerade von ihm her das Evangelium von der Sühne und Stellvertretung Christi typisch entfalten konnte (Apg 8,34f). Und das nicht nur in dem uneigentlichen Sinn, daß er Jes 53 als Sprungbrett für die neutestamentliche Christologie genutzt hätte⁸⁸. Sondern mit seiner Antwort gibt Philippus gültigen Aufschluß über die bewegende Frage: "Δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει τοῦτο; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός;" Insofern ist Jes 53 messianische Verheißung⁸⁹ - und Auslegung sowie Predigt über Jesaja 53 notwendig⁹⁰ Rede von Sühne und Stellvertretung Jesu Christi⁹¹.

85 Zu den Bezügen zwischen Jes 53 und 1 Kor 15,3ff im einzelnen vgl. O. Hofius, Das vierte Gottesknechtslied, 118 (auch besonders Anm. 56).

86 F. Hahn, Christologische Hoheitstitel - ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen 1963, 54-66; Hahn nimmt allerdings an, daß es sich dabei um eine späte Tradition handelt, die Mk und nicht Jesus zuzuschreiben ist. Vgl. auch E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühntod Jesu Christi, Göttingen 1963, 110ff.

87 Vgl. Luk 24,25: "πιστεῦναι ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται".

88 So zu blaß B. Janowski, Er trug unsere Sünden, 325f. Jes 53 ist nicht nur "Ausgangspunkt der Verkündigung, sondern Predigttext. Und die Predigt des Philippus war eine Homilie!

89 Zur unhaltbaren Alternative von abzulehnender messianischer Verheißung, aber Predigt von Christus her vgl. H. D. Preuß, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart u.a. 1984, 202-204. Gegen Preuß ist diese Unterscheidung als künstlich abzulehnen.

90 Und nicht nur, bei aller Hochachtung vor der von G. v. Rad formulierten Ehrlichkeit in bezug auf das exegetische Dilemma, als ein subjektiv zu treffender Entschluß des Predigers (gegen G. v. Rad, Predigt-Meditationen, 77). Die ungelöste historische Frage (wer war der Gottesknecht?) verpflichtet mit zur christologischen Auslegung.

91 Beispielhaft geschehen in einer Predigt von T. Sorg, nachzulesen bei T. Sorg/P. Stuhlmacher, Das Wort vom Kreuz. Zur Predigt am Karfreitag, Stuttgart 1996, 93-101 (bes. 95).

Gottes Gerechtigkeit im Alten Testament und bei Paulus: Eine Skizze¹

Die Bibelwissenschaft hat sehr oft und ohne Unterlaß die Bedeutungen der hebräischen Wörter für "Gerechtigkeit" (צִדְקָה, צִדְקָה, צִדְקָה, צִדְקָה und die Verbform צָדַק) diskutiert. Aber der Wunsch nach einem befriedigenden Konsens bleibt unerfüllt. Man findet nur unterschiedliche Denkrichtungen, die eine Strafgerechtigkeit Gottes entweder behaupten oder ablehnen. Im letzteren Fall denkt man sofort an die Worte, mit denen Gerhard von Rad seinen Schluß formuliert hat: "der Begriff einer strafenden צִדְקָה ist nicht zu belegen; er wäre eine *contradictio in adiecto*."²

Trotz dieser kühnen Behauptung gibt es im Alten Testament etliche unübersehbare Belege für eine strafende Gerechtigkeit Gottes. Man darf diese Belege nicht, wie es von Rad in seiner "Theologie des Alten Testaments" getan hat, mit dem Urteil, daß sie spät und sekundär sind, zu schnell zur Seite schieben. Wir bedürfen einer semantischen und lexikalischen Klärung. Natürlich stehen auch diejenigen, die die Position vertreten, daß in bezug auf den biblischen Begriff der Gerechtigkeit von einer vergeltenden Gerechtigkeit zu sprechen ist, vor einem Problem.³ Wie erklärt man, daß wir im AT für eine heilschaffende Gerechtigkeit Gottes ungefähr viermal so viel Belege vorfinden wie für eine vergeltende oder strafende göttliche Gerechtigkeit?⁴ Wir müssen also sowohl das Übergewicht der Belege für eine heilschaffende Gerechtigkeit, als auch die Zweiseitigkeit der Verwendungen erklären.

In diesem Zusammenhang hat man auch darüber debattiert, ob "Gerechtigkeit" mit einer Norm oder einfach mit einem Verhältnis zu tun hat. Offensichtlich hängt diese Frage mit der ersten zusammen. Wenn die Begriffe für "Gerechtigkeit" die Vorstel-

- 1 Dieser Aufsatz ist als Vortrag im Albrecht-Bengel-Haus am 29. April 1997 gehalten worden. Er präsentiert Teile von zwei weiteren Arbeiten, die auf Englisch veröffentlicht werden sollen. Ich möchte Herrn Markus Wehrstedt für seine sorgfältige sprachliche Korrektur danken. Natürlich ist er für verbleibende Fehler nicht verantwortlich.
- 2 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* Bd. 1, München, ⁶1969, 389.
- 3 Z.B. Friedrich Nötscher, *Die Gerechtigkeit Gottes bei den Vorexilischen Propheten: Ein Beitrag zur Alttestamentlichen Theologie, Alttestamentliche Abhandlungen* 6.1, Münster 1915.
- 4 Das sind Dtn 33,21; Ri 5,11; 1 Sam 12,7; Jes 9,6; 11,4; 32,16; 33,5; 41,9-10; 42,21; 45,8 21 23 24; 46,13; 48,18; 51,5.6.8; 54,14.17; 56,1; 58,8; 59,9.16-17; 60,17; 61,10-11; 62,1; 63,1; Jer 9,23; 23,6; 33,16; 51,10; Ps 9,5; 22,32; 24,5; 31,2; 35,24; 36,6-7; 40,10; 51,16; 69,28; 71,15.16.19.24; 72,1-3; 88,13; 89,15-17; 97,6 98,2; 99,4; 103,6; 116,5; 119,123.140; 129,4; 143,1.11; 145,7; Joël 2,23; Mi 6,5; 7,9; Mal 3,20.

lung eines Maßstabs einer Norm inkludieren, läßt sich relativ leicht ein Verständnis der Belege für eine strafende Gerechtigkeit finden: Gott übt Gerechtigkeit, indem er die, die seiner Norm nicht gerecht werden, straft. Wenn aber Gerechtigkeit ein gutes, geordnetes Verhältnis beschreibt, darf man Gerechtigkeit einfach als "heilsbringend" interpretieren: Gott übt Gerechtigkeit, indem er sein Volk, das im Verhältnis zu ihm steht, rettet.

Es ist an dieser Stelle lehrreich, Hermann Cremer zu hören, dessen Arbeit über Gerechtigkeit im Alten Testament (und bei Paulus) den Inhalt und die Methoden der heutigen Forschung sehr stark beeinflusst hat.⁵ Cremer schrieb diese Arbeit als Antwort auf Ritschls epochenmachende Abhandlung "Rechtfertigung und Versöhnung".⁶ Wie Cremer es kurz zusammengefaßt hat, versteht Ritschl unter der Gerechtigkeit Gottes "die Rechtschaffenheit Gottes, die Kongruenz seines Handelns mit seiner inneren Normalität und mit dem was die Israeliten von der Leitung ihrer Geschehe durch Gott zu erwarten haben."⁷

Die Strafen an den Gottlosen gelten nur als Mittel zum Zweck der göttlichen Realisierung des Heils der Frommen. Dementsprechend ist nach Ritschl die Vorstellung von einer vergeltenden Gerechtigkeit ein Produkt der heidnischen Welt. Die biblische Ansicht schließt nicht eine (sogenannte) mechanische Beziehung zwischen Verdienst und Lohn bzw. Strafe in sich, sondern die (sogenannte) organische Beziehung zwischen Ursache und Wirkung. Cremer hat nun Ritschl auf die Konkretheit, wie in der Schrift von Gerechtigkeit geredet wird, hingewiesen. Der Herr schafft und behütet die Gerechtigkeit nicht aufgrund eines zukünftigen Zweckes, sondern in konkreten Umständen.⁸ Diese "richterliche Betätigung Gottes" ist nicht nur heilsvoll, sondern auch strafend. Die Strafen an den Bösen sind dabei notwendig, um den Gerechten zu ihrem Recht zu verhelfen.

Cremer leistet hier einen wichtigen Beitrag, aber seine Antwort reicht nicht aus. Leider akzeptiert er Ritschls Behauptung, daß Gerechtigkeit im AT immer die heilsvolle Seite der göttlichen Tätigkeit signalisiert.⁹ Zwar ist es oft so, daß die Strafen an den

5 Hermann Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen. Gütersloh: Bertelsmann, 1899.

6 Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (Bonn: Adolph Marcus, 1874).

7 Cremer, Rechtfertigungslehre, 18, zit. nach Ritschl.

8 Cremer, Rechtfertigungslehre, 24.

9 Cremer, Rechtfertigungslehre, 33: "An eine Herabdrückung dieses Begriffs zu dem der *justitia distributiva* ist nicht zu denken. Im ganzen Alten Testament ist und bleibt die Gerechtigkeit Gottes *justitia salutifera*. Weil sie ihrem Wesen nach *justitia justificatoria* ist, d.h. weil es ihr Wesen ist, Recht zu schaffen denen, die es bedürfen, oder das Recht zu Gunsten des Volkes Gottes auszuüben und ihm dadurch zu helfen."

Feinden Israels notwendig sind, um Heil zum Volk Gottes zu bringen. Aber der Herr greift nicht nur um seines Volkes willen ein. Mit seinem Volk steht auch sein Name auf dem Spiel. Gott insistiert auf seinem Recht, Gott zu sein gegen eine Welt, die ihn ablehnen will. Wenn er in Gerechtigkeit handelt, ist sein Ziel nicht nur eine "Weltordnung" wieder herzustellen, sondern auch seine Gottheit zu verteidigen. Deswegen geschieht es auch, wenn er um seines Namens willen handelt, daß er seine Gegner zerstört: "Hebt eure Augen auf gen Himmel und schaut unten auf die Erde! Denn der Himmel wie ein Rauch vergehen und die Erde wie ein Kleid zerfallen, und die darauf wohnen, werden wie Mücken dahinsterven. Aber mein Heil bleibt ewiglich, und meine Gerechtigkeit wird nicht zerbrechen."¹⁰ Hier findet man nicht einfach die Herstellung einer heilvollen Ordnung (obwohl sie freilich hier im Handeln Gottes inkludiert ist), sondern die Durchführung der Gottheit Gottes.¹¹

Leider hat Cremers Opposition zu Ritschls These von der Normgemäßheit der Gerechtigkeit Gottes ihn zu einer weiteren unglücklichen Übertreibung verleitet. Er behauptet in bezug auf das biblische Denken:

"Das Verhältnis zu dem Anspruch, den jemand hat, das Verhältnis des mit צדק gewerteten Objektes zu den Ansprüchen des Subjektes ist der Grundgedanke. . . . Sie (d.h. die Ansprüche) sind einfach mit dem bestehenden Verhältnis gegeben, welches als solches ganz bestimmte Forderungen einschließt. Es liegt also auch nach dieser Seite hin kein Anlaß vor, an eine objektive, sei es in dem mit צדק gewerteten Objekt liegende, sei es in der Idee Gottes oder des Menschen enthaltene Norm zu denken. Das Verhältnis selbst ist die Norm."¹²

Wenn wir einen kleinen Blick auf Gen 38,26 werfen, ist der Mangel dieser These sofort sichtbar. In diesem Vers befiehlt Juda, der von der außerehelichen Schwangerschaft seiner Schwiegertochter Tamar informiert worden ist, daß diese herausgeführt werden soll, um verbrannt zu werden. Der Rahmen scheint eine Art von Prozeß zu sein. Höchstwahrscheinlich reflektiert er die richterliche Autorität des pater familias zu jener Zeit. Obwohl der Erzvater im Mittelpunkt der Erzählung ("es wurde Juda angesagt") steht, wird vorweggenommen, daß die Mitglieder seines Haushalts die Mitteilung überbracht haben. Sie werden Beobachter des Prozesses. Mit dem Hinweis darauf, daß Juda für die Schwangerschaft Tamars verantwortlich ist, muß er

10 Jes 51,6 (Lutherbibel).

11 Gegen Hans Heinrich Schmid, Gerechtigkeit als Weltordnung: Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes, BHT 40 Tübingen 1968, 179. Vgl. auch John Piper, The Justification of God. An Exegetical and Theological Study of Romans 9,1-23, Grand Rapids 1983, 89-101. Leider dehnt Piper diesen Gedanken auf die ganze biblische Verwendung der "Gerechtigkeit Gottes" aus.

12 Cremer, Rechtfertigungslehre, 36.

zugeben, "Ihr Anspruch besteht zu Recht (צִדְקָה מִנִּי); denn ich habe sie meinem Sohn Schela nicht gegeben." Tamars Tat hat den Maßstäben für die Erhaltung der Familienlinie entsprochen (s. Gen 38,8; Dtn 25,5-11), und wurde aufgrund Judas Verweigerung erst verursacht. Deswegen konnte Juda, Ankläger und Richter zugleich, Tamar der Hurerei nicht beschuldigen.

In dieser Hinsicht ist die Übersetzung in der Lutherbibel (d.h. "Sie ist gerechter als ich") falsch. Die biblische Sprache weicht von modernen Sprachen ab, indem sie oft "Gerechtigkeit" in einer konkreten Form repräsentiert, und zwar als eine von zwei Parteien bestrittene Sache. Hier ist Cremer zu einer wichtigen Einsicht gekommen. Der Kontext ist, wie gesagt, "sozial und forensisch."

Es ist aber nicht richtig, wenn man sagt, daß das Verhältnis zwischen Juda und Tamar als eine Norm funktioniert oder daß es in sich eine Norm inkludiert. Das Verb צִדַּק signalisiert hier angewandte Gerechtigkeit, die sich nach einer vorher fixierten Norm reguliert findet.

Wir haben diesen Text erwähnt, weil er sehr oft als ein Beispiel für die Bekräftigung der These gebraucht wird, daß sich die Wurzel צִדַּק immer auf ein Verhältnis und nicht auf eine Norm bezieht.

Wir stehen in der Kritik an dieser These nicht allein. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit von Hans Heinrich Schmid von erheblicher Bedeutung.¹³ Wie oben gesagt, hegen wir Vorbehalte gegen seine These, daß die Vorstellung von einer Weltordnung den Sprachgebrauch von צִדַּק bestimmt. Dennoch hat er klar gezeigt, daß diese Wurzel mit Begriffen von Legitimität und Normalität in allen nordwestsemitischen Sprachen verknüpft wird.¹⁴ Im Alten Testament beweist dies ferner die Parallelisierung von Wörtern wie אֱמֶת¹⁵, יֵשֶׁר¹⁶, מִשְׁרִים¹⁷ da die Wurzel צִדַּק im allgemein mit der Vorstellung einer Norm verbunden wird.

13 Jepsen beobachtet, "Zu allermeist wird deutlich, daß צִדַּק etwas mit Gott zu tun hat. . . . Wenn also auch die Wurzel zunächst ein innermenschliches Verhalten meint, so ist dieses in Israel doch nie dem Urteil Gottes entnommen," "צִדְקָה וְצִדִּיקִים im Alten Testament," in Gottes Wort und Gottes Land, hrsg. H. G. Reventlow (Vandenhoeck & Ruprecht, 1965) 81-82. Siehe auch Albrecht Dihle, "Gerechtigkeit," in Reallexikon fr Antike und Christentum Bd. 10, Hrsg. T. Klausner u.a. Stuttgart 1978, 281-298.

14 Siehe, Moshe Weinfeld, Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Publications of the Perry Foundation for Biblical Research in the Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem/Minneapolis 1995, 25-26.

15 1 Kön 3,6; Jes 48,1; Jer 4,2; Sach 8,8; Ps 85,11-12.

16 Dtn 9,5; 1 Kön 3,6; Hos 14,10; Ps 45,7; 119,137; Spr 2,9, 16,13.

17 Jes 33,15, 45,19; Ps 9,9, 17,2, 58,2, 96,10, 98,9, 99,4; Spr 1,3, 2,9.

Ein noch schwerwiegenderes Mißverständnis liegt in der Befürwortung der nahen und direkten Verbindung zwischen Gedanke und Sprache, die Cremer voraussetzt.¹⁸ Diese Voraussetzung veranlaßt Cremer zur Suche nach einem Grundbegriff für "Gerechtigkeit" und schließlich zur Behauptung, daß Gottes Gerechtigkeit immer eine *justitia salutifera* (heilschaffende Gerechtigkeit) ist. Natürlich ist es nicht falsch, eine allgemeine Bedeutung einer Wortwurzel zu suchen. Dadurch läßt sich auch in dunklen oder unklaren Kontexten ein Wortgebrauch erklären. Etymologische Forschungen bleiben weiterhin wichtig. Problematisch wird das Konzept von einem einheitlichen Grundbegriff erst dann, wenn dieser ohne Rücksicht auf die individuellen Kontexte verwendet wird. Noch heute übersehen viele wissenschaftlichen Arbeiten die semantische Einsicht, daß die Wortbedeutung immer vom Kontext abhängt. Deshalb muß jede berechnete Definition eines Wortes oder eines Ausdrucks die Kontexte, in der die verschiedenen Bedeutungen des Wortes (oder des Ausdrucks) gelten, möglichst genau beschreiben. Wenn dies unterlassen wird, ist man versucht, seine je eigene Interpretation in einen Kontext hineinzulesen.

Das geschieht nicht nur bei den oben zitierten Cremer und von Rad, sondern auch bezüglich der sehr oft begegnenden Deutung der Gerechtigkeit Gottes als dessen "Bundestreue" (oder, sofern sie als Bundestreue verstanden wird, als "Gemeinschaftstreue"). Man ahnt natürlich, daß im Alten Testament die Begriffe von der Wurzel צדק und ברייה irgendwie miteinander verbunden sind. Das genaue semantische Verhältnis ist aber damit noch nicht erklärt.

Dies soll nun skizzenhaft versucht werden. Nur selten erscheinen ברייה und die Wurzel צדק in unmittelbarer Nähe zueinander, obwohl es zahlreiche Belege für diese Begriffe im Alten Testament gibt.¹⁹ Das Wort ברייה kommt 284 mal vor, die Wurzel צדק etwa 524 mal. Aber in nur etwa sieben Texten stehen die beiden in semantischer Verbindung.²⁰ Dieser Mangel an Konvergenz fällt besonders auf, daß sich die Bedeutungsfelder sowohl von ברייה als auch von der Wurzel צדק auf den Bereich persönlicher Beziehungen sowie auf ethische und juristische Dimensionen beziehen.

Dieses Phänomen können wir hier nicht im ganzen klären. Wir wollen nur einige Beobachtungen machen. *Erstens* muß vermieden werden, ברייה als einen einheitlichen

18 Ich will hier nicht die bekannte Kritik von James Barr wiederholen (The Semantics of Biblical Language, im 1961 veröffentlicht worden).

19 Es ist völlig unverständlich, daß Johnson ("צדק" 6,919) behauptet, "צדק" steht in einer engen Verbindung mit ברייה, und zwar als bundesgemäßes Verhalten." Koch, "צדק" 2,516, kommentiert dagegen: "Schwierig ist außerdem, daß zwar die Wurzel צדק häufig auf das rechte Verhalten des Menschen zu seinem Gott (und umgekehrt) angewandt wird, aber kaum je mit dem für das Gottesverhältnis grundlegenden Begriff ברייה zusammengestellt wird."

20 Jes 42,6, 61,8; Hos 2,20; Ps 50,1-5; Ps 111,1-10; Dan 9,4-7; Neh 9,32-33.

chen Grundbegriff zu behandeln. Wenn wir von einer göttlichen "Setzung" (einem sogenannten "Bund") in einem bestimmten Kontext sprechen, müssen wir uns klar sein, ob wir die noachitische, abrahamitische, sinaitische, davidische oder eine andere "Setzung" meinen.²¹ Die Beschreibung der Gerechtigkeit Gottes als einer heilsbringenden "Bundestreue" deutet auf einen unbedingten abrahamitischen "Bund" hin. Wir werden sehen, daß eine Mehrheit der Belege für eine vergeltende göttliche Gerechtigkeit im Zusammenhang mit einem Bundesbegriff stehen. In diesen Fällen darf man nicht von einem bedingungslosen Bund sprechen!

Zweitens signalisiert das Wort ברית im allgemeinen eine bestimmte und formale Beziehung und impliziert eine zweifache Metaphorik, nämlich die der Verpflichtung und die des Familienkreises. Den biblischen Texten zufolge verhält man sich in dieser Beziehung nicht einfach gerecht oder ungerecht. Vielmehr "hält man eine ברית", "erinnert sich an eine ברית", "richtet eine ברית auf", usw. Oder umgekehrt "bricht", "übertritt", "verläßt", "verschmäht", "vergißt", oder "entweicht" man eine ברית. Wenn nun Anklagen gegen einen "Bundesgenossen" erhoben werden, werden die Familien-Metaphern verwendet, z.B.:

"Ich habe Kinder großgezogen und hochgebracht, und sie sind von mir abgefallen!" (Jes 1,2)

"Geh hin und nimm ein Hurenweib und Hurenkinder; denn das Land läuft vom Herrn weg der Hurerei nach." (Hos 1,2)

Positiv ausgedrückt fordert eine aufgelegte Setzung (ברית) "Liebe" (חסד) und "Treue" (אמונה):

"Ich habe Lust an der Liebe und nicht am Opfer, an der Erkenntnis Gottes und nicht am Brandopfer." (Hos 6,6)

Natürlich sind Treue und Liebe als eine Art von Gerechtigkeit im Alten Testament betrachtet.²² Aber im Umfeld des "Bundesbegriffes" erscheinen חסד und אמונה öfter als die Wurzel צדק. Weil eine ברית eine besondere Art von Beziehung darstellt, nimmt in diesem Verhältnis "Gerechtigkeit" die Form der Liebe und Treue an. Die sogenannte "Bundestreue" ist "Gerechtigkeit", aber nicht alle "Gerechtigkeit" ist "Treue". Wir dürfen vielleicht von "Treue" als "Bundesgerechtigkeit" oder "Gemeinschaftsgerechtigkeit" sprechen, aber umgekehrt nicht.

21 Hier schließe ich mich der Arbeit von Ernst Kutsch an: *Verheißung und Gesetz: Untersuchungen zum sogenannten "Bund" im Alten Testament*, BZAW 131 Berlin 1973); *Neues Testament - Neuer Bund? Eine Fehlübersetzung wird korrigiert* Neukirchen/Vluyn 1978. Ich möchte Herrn Prof. Dr. Peter Stuhlmacher danken, der mich auf Kutschs Arbeit hingewiesen hat.

22 E. g. Pss 40,11; 88,10-12; 103,17; Ps 143,2.

Weitere Belege unterstützen diesen Schluß. In Genesis wird "Gerechtigkeit" erst dem Noah, dann bedeutungsvoll auch dem Abraham zugeschrieben, ehe Gott mit dem einen oder dem anderen eine ברִייה aufrichtet. In Gen 18,22-23 wird davon ausgegangen, daß es möglich sei, einige Gerechte in Sodom und Gomorrah zu finden. Ferner ist Hiob als Gerechter kein Israelit (Ijob 1,1). Über dies hinaus werden Daniel, Noah und Hiob im Buch Hesekiel als "Gerechte" bezeichnet (Hes 14,14.20). Der Kontrast zwischen dem "Gerechten" und dem "Gottlosen" in den Sprüchen ist an der allgemeingültigen Weisheit, nicht an einem "Bund" orientiert. "Gerechtigkeit" ist offensichtlich in der biblischen Verwendung nicht auf Gottes Beziehung zu Israel begrenzt.

Die allgemeine Umkehrung der biblischen Sprache in die Deutung der Gerechtigkeit Gottes als "Bundestreue" bleibt nicht ohne irreführende Nachwirkung. Wenn "der Bund" weiter einfach als eine Verheißung Gottes verstanden wird, kann man das Heil Gottes syllogistisch und ohne Abstriche als "Gerechtigkeit" interpretieren.²³ Dann triumphiert Ritschl zu unrecht über Cremers Einsicht, daß Gerechtigkeit, wenn sie im Alten Testament Heil signalisiert, ein konkretes Geschehen schildert.

Die Deutung der Gerechtigkeit Gottes im AT als "Heil" gewinnt Berechtigung, wenn deren Begrenzung auf das Motiv der Verwaltung, der Justiz in den Blick genommen wird. Die Anzahl der Belege, in denen Gerechtigkeit mit der Idee von "herrschen und richten," und besonders mit der Wurzel שפַת (etwa 142 mal) angeschlossen ist, ist bemerkenswert. Wie die Verbindung zwischen "herrschen und richten" andeutet, sind in der antiken Welt diese beiden Funktionen nicht voneinander getrennt. In den biblischen Kontexten ist die Verwaltung der Justiz zugleich juristisch, legislativ und exekutiv, wie auch schon Ritschl und Cremer gesehen haben. Zuallererst fällt die Aufgabe, Gerechtigkeit zu schaffen, Gott zu, dann dem König (oder dem Richter in der Richterzeit), und endlich auch allen Israeliten, besonders den Reichen.²⁴ In allen Fällen kommt die Forderung nach (gesellschaftlicher) Gerechtigkeit vom göttlichen König, dem Herrn her.²⁵ Der Herr, indem er den Benachteiligten zur Gerechtigkeit verhilft, sichert und bewahrt eine gute Ordnung in der Schöpfung.²⁶ Wahrscheinlich aus diesem Grund bekommt die Wurzel צַדִק im forensischen Zusammenhang einen positiven Sinn, wie z.B. in 1 Kön 8,32: "Du (Gott) wirst den, der schuldig ist, für schuldig erklären, indem du seine Tat auf sein Haupt kommen läßt, und den, der im

23 Siehe James D. G. Dunn, "The Justice of God: A Renewed Perspective on Justification by Faith," JTS 43 (1992) 16-17.

24 Siehe K. Whitelam, The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel, JSOTSupp 12, 1979).

25 Die Idee des Königreichs Gottes schließt die des Bundes nicht aus (z.B. Ps 50; 89). Aber 'richten' ist breiter als 'treu sein im Bunde'.

26 z.B. Ps 72,1-3; 85,9-13; 89,14; 97,1-2 und Jes 40-66 passim.

Recht ist, wirst du zu seinem Recht helfen, in dem du ihm nach seiner Gerechtigkeit gibst" (eigene Übersetzung).²⁷

Gleicherweise kommt dem Ausdruck "Recht und Gerechtigkeit schaffen" (צדקה נעשה, 13 mal)²⁸ aktive Bedeutung zu. Er beschreibt das Regieren der Könige. Deswegen ist es verständlich, daß Begriffe von Kraft, Macht und sogar Kampf mit der Wurzel צדק assoziiert werden, wie z.B. im Lied der Debora, wo "Gottes Gerechtigkeit" zum ersten Mal im Alten Testament auftaucht:

"Horch, wie sie jubeln zwischen den Tränkrinnen! Da rede man von den gerechten Taten des Herrn, von den gerechten Taten seiner Bauern in Israel!" (Ri 5,11)²⁹

Die Annahme eines forensischen Hintergrunds erklärt hier sowohl die Verwendung der Wurzel צדק für eine *ius iustitia salutifera*, als auch deren Grenze.

Um die Verwendung die Wurzel צדק zu verstehen, müssen wir drei weitere lexikalische Phänomene in Betracht ziehen. *Erstens* ist es wahrscheinlich, daß ein semantischer Unterschied zwischen dem femininen Nomen צדקה und dem maskulinen צדק existiert. Die צדקה bezieht sich normalerweise auf eine konkrete Sache, wie z.B. eine gerechte Tat oder ein rechtfertigendes Urteil. Der צדק signalisiert fast immer ein Abstraktum. *Zweitens* muß gesehen werden, daß צדקה in ihrer Konkretheit sehr oft die Bedeutung "Tat der Rechtfertigung" hat, die wahrscheinlich eine Nominalisierung des Verbes im Hiph'il darstellt. Das Verb erscheint relativ selten (44 mal) im Vergleich mit den Nomen, besonders mit dem femininen צדקה (157 mal). *Drittens* erscheint das Adjektiv צדיק im Alten Testament 205 mal, und mit Ausnahme eines Falles bezieht es sich auf Personen.³⁰

Nun bedüfen die Kontexte, in denen von einer vergeltenden oder strafenden Gerechtigkeit die Rede ist, einer näheren Untersuchung. Die nicht ganz geringe Zahl dieser Kontexte, die aus verschiedenen Zeiten stammen, ist forensisch orientiert.³¹ Neun von diesen Belegen finden sich in Bekenntnissen, in denen Gott mit dem Adjektiv צדיק beschrieben wird. Fünf davon sind von gleicher Verwendungsart: jemand, der

27 Ex 23,7, Dtn 25,1; 2 Sam 15,4; Ps 82,3; 2 Chr 6,23.

28 z.B. Jer 22,3 (vgl. 23,15-16); Ez 18,5-6; 2 Sam 8,15; 1 Chr 18,14; 2 Chr 9,8.

29 Vgl. Dtn 33,21, Jes 9,6-7; 41,10; 50,8-9; 51,6-8; 54,11-17; Spr 31,9; Ps 45,3-5.

30 So Dihle, "Gerechtigkeit," Sp. 290.

31 S. Pietro Bovati, Re-Establishing Justice: Legal Terms, Concepts and Procedures in the Hebrew Bible, übersetzt von Michael J. Smith, JSOTSup 105, Sheffield 1994, 103. Bovati sieht aber nicht, daß dieses Bekenntnis sehr oft nach einer Strafe Gottes stattfindet.

צדקה = Unterwerfung

eine göttliche Strafe erlitten hat, bekennt: "Yahweh ist der Gerechte." Hier haben wir mit einer Art von "Gerichtsdoxologien" zu tun, vergleichbar mit Achans Schuldbekennnis (Jos 7). Nachdem Ägypten von Hagel zerschlagen ist, bekennt Pharaon: "Diesmal hab ich mich versündigt; der Herr ist der Gerechte (יהוה הצדיק), ich aber und mein Volk sind schuldig" (Ex 9,27). Nach der Zerstörung Jerusalems bekennen die Klagelieder (1,18): "Der Herr ist gerecht (יהוה הוא צדיק), denn ich bin seinem Worte ungehorsam gewesen. Höret alle Völker, und schaut meinen Schmerz!" Nachdem Schischak die Städte Judas eingenommen hatte und Jerusalem selbst zu erobern drohte, sandte der Herr einen Propheten zu dem König Rehabeam, der sprach: "So spricht der Herr: Ihr habt mich verlassen; darum habe ich euch auch verlassen." Danach bekennen der König und die Obersten, "Der Herr ist gerecht" (2 Chr 12,6). In dem großen Sündenbekenntnis des Nehemia betrachtet das Volk das Exil und sagt zu dem Herrn: "Du bist gerecht in allem, was du über uns gebracht hast; denn du hast recht getan, wir aber sind gottlos gewesen (עשית ואנחנו הרשענו: Neh 9,33). In ähnlicher Art und Weise bekennt Daniel in seinem Bußgebet: "Du, Herr, bist gerecht, wir aber müssen uns alle heute schämen" (Dan 9,7).³² Jetzt können wir eine Erklärung für beide Verwendungen von Gottes Gerechtigkeit anbieten. Die Schrift setzt eine gefallene Welt voraus, in der Gott zugunsten seines

32 Siehe auch:

Dan 9,14: "Darum ist der Herr auch bedacht gewesen auf dies Unglück und hat's über uns kommen lassen. Denn der Herr, unser Gott, ist gerecht in allen seinen Werken, die er tut (עשה) (עשה); aber wir gehorchten seiner Stimme nicht."

Dan 9,16: "Herr, nach deinen gerechten Taten (eigene Übersetzung: צדקתו) wende ab deinen Zorn und Grimm von dieser Stadt Jerusalem."

Ps 7,10: "Laß der Gottlosen Bosheit ein Ende nehmen, aber die Gerechten laß bestehen; denn du, gerechter Gott (אלהים צדק) prüfest Herzen und Nieren."

Ps 7,12: "Gott ist ein gerechter Richter (שופט צדק) und ein Gott, der täglich strafen kann."

Ps 11,5-7: "Der Herr prüft den Gerechten und den Gottlosen; wer Unrecht liebt, den haßt seine Seele. Er wird regnen lassen über die Gottlosen Feuer und Schwefel und Glutwind ihnen zum Lohne geben. Denn der Herr ist gerecht und hat Gerechtigkeit lieb (יהוה צדקתו אהב) (כי צדיק). Die Frommen werden schauen sein Angesicht."

Ps 50,6: "Die Himmel werden seine Gerechtigkeit (ויגידו שמים צדקו) verkünden; denn Gott selbst ist Richter, der den Gottlosen straft" (vv. 16-23).

Jes 1,27: "Zion muß durch Gericht erlöst werden, und die zu ihr zurücken durch Gerechtigkeit (בצדקה)." Cf. v. 1,24-25.

Jes 5,16: "Aber der Herr Zebaoth wird hoch sein im Gericht, und Gott, der Heilige, sich heilig erweisen in Gerechtigkeit (בצדקה).

Jes 10,22: "Verderben ist beschlossen und bringt Fluten von Gerechtigkeit (צדקה)."

Jes 28,17: "Und ich will das Recht zur Richtschnur und die Gerechtigkeit (ûâûâ) zur Waage machen." (Siehe vv. 17-22).

Volkes bzw. der Unterdrückten immer wieder eingreifen muß, um Gerechtigkeit zu schaffen. Sprachlich werden dabei meistens das Verb **הצדיק**, das die Tätigkeit ausdrückt, und das Nomen **צדקה**, das oft die konkrete Folge dieser Tätigkeit beschreibt, verwendet. Diese Formen erscheinen oft, weil das AT mehr Interesse an diesen Taten Jahwes, d.h. an dem Schaffen der Gerechtigkeit, als am Sein Gottes zeigt. Dennoch schließt das Eine das Andere nicht aus. Wie schon Cremer klar gesehen hat, setzt der forensische Kontext voraus, daß Gott die Schuld vergilt und die Schuldigen bestraft. Ein Betrachter eines Prozesses oder sogar ein schuldiger und bestrafte Angeklagter soll Gott, den Richter, als gerecht anerkennen. Hier spricht man in Verwendung des Adjektives **צדיק** nicht von Gottes Tun, sondern von Gottes Sein. Die beiden Betrachtungsweisen gehören zusammen.

Schlussto gewagt
Wir kehren zurück zu der Frage nach der Beziehung zwischen "Setzung" (**ברית**) und "Gerechtigkeit". Alle sieben Stellen, in denen **ברית** und die Wurzel **צדק** semantisch verbunden sind, sprechen von einer göttlichen Gerechtigkeit. Es ist höchst interessant, daß drei von diesen sieben eine vergeltende Gerechtigkeit Gottes im Blick haben.³³ Eine weitere Stelle, Ps 111, spricht von einer "Setzung", der offensichtlich das Gesetz ist.³⁴ Dies bedeutet nun, da wir, sofern wir von Gottes Gerechtigkeit bezüglich einer göttlichen "Setzung" (**ברית**) mit Israel sprechen, Gott als Gesetzgeber und Richter verstehen müssen. Das schließt Gottes rettende Gerechtigkeit nicht aus, aber es zeigt, daß wir die Gerechtigkeit Gottes nicht einfach als "Heil" interpretieren dürfen.

Schließlich soll das Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bei Paulus kurz erläutert werden. Hier gehen wir am besten direkt zu dem prägnanten Satz in Röm 1,17: "Denn die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (d.h. in dem Evangelium) aus Glauben zu Glauben offenbart." Ich stelle hier meine Interpretation dieses Verses in der Form von Thesen dar, um zur Diskussion anzuregen:

1. Meiner Meinung nach spricht Paulus hier von "Gerechtigkeit" als Geschenk, im Sinn einer "extrinsischen" Gerechtigkeit. Er denkt hier offensichtlich an eine Gerechtigkeit, die gerecht macht ("der Gerechte wird aus Glauben leben"), aber nicht im Sinne einer direkt "effektiven" Gerechtigkeit. In den alttestamentlichen Belegen schafft der Herr Gerechtigkeit *für* sein Volk, aber nicht *in* seinem Volk.³⁵

33 Ps 50,1-5; Dan 9,4-7; Neh 9,32-33.

34 Noch drei weitere Stellen verheißen neue Bundesschlüsse, die Gott in Gerechtigkeit und mit Gerechtigkeit aufrichten wird. Zwei von diesen entstehen aus Gottes freiem Entschluß (Jes 42,6; Hos 2,20), einer als Belohnung für praktizierte Gerechtigkeit (Jes 61,8).

35 Gegen Otfried Hofius, "'Rechtfertigung des Gottlosen' als Thema biblischer Theologie," in Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 125.

Ferner zeigt der weitere Kontext, daß Gottes Gerechtigkeit in Röm 1,17 nicht einfach heilsvoll gesehen wird und nicht einfach dem Zorn Gottes gegenüber steht, sondern auch richterlich und normgemäß ist. Dieser Schluß wird durch die Hinweise auf ein *jus talionis* in den folgenden Kapiteln³⁶ und durch die folgende Einmündung des Arguments in Röm 3,21-26 (wo Gottes Gerechtigkeit als eine Gabe erscheint die durch die stellvertretende Versöhnung Christi gegeben ist) bestätigt.

Dort zeigt sich Gott als "gerecht" (צַדִּיק) und dennoch als der Rechtfertigende für den, der glaubt (Röm 3,26). Vor allem haben wir hier einen Anklang an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes im AT und einen Prozeß, in dem Gott als der Gerechte anerkannt werden soll.

2. Auf der anderen Seite darf der Anklang an Gottes rettende Gerechtigkeit im Alten Testament nicht einfach ignoriert werden. Hier kommt Ps 98,2-3 in Betracht:

“Der Herr läßt sein Heil kundwerden; vor den Völkern macht er seine Gerechtigkeit offenbar. Er gedenkt an seine Gnade und Treue für das Haus Israel, aller Welt Enden sehen das Heil unsres Gottes.”

Deshalb bleibt das Problem, wie man die zwei Anklänge in Röm 1,17, den der vergeltenden Gerechtigkeit und den der heilschaffenden Gerechtigkeit, ausgleicht.

3. Ich schlage vor, daß die Lösung in der Christologie, in Christus und dem Evangelium, zu finden ist. D.h., wenn Paulus in Röm 1,17 von der Gerechtigkeit Gottes spricht, denkt er an Christus und besonders an seine Auferstehung, an der die Gläubigen teilnehmen. Da Paulus in Röm 10,3-4 Christus mit der offenbarten Gerechtigkeit Gottes identifiziert, ist es durchaus denkbar, daß er die beiden auch hier gleichsetzt. Die Gerechtigkeit Gottes wird in dem Evangelium offenbart (Röm 1,17). Diese Verbindung suggeriert auch, daß Paulus hier von Christus denkt, weil er gleich am Anfang des Briefes Christus als Inhalt des Evangeliums beschreibt (Röm 1,1-4). Hier denkt er besonders von der Auferstehung Christi her. Dabei ist wichtig zu sehen, daß bei Paulus (wie auch sonst im NT) der Auferstandene der Gekreuzigte ist. Das ist sein Evangelium. Dementsprechend tauchen im Römerbrief Kreuz und Auferstehung mehrmals zusammen auf (z.B. 6,1-14; 8,34). Wir nehmen am stellvertre-

³⁶ Gottes Zorn wird vom Himmel her offenbart über alle Ungerechtigkeit der Menschen (1,18). Menschen sind voll von aller Ungerechtigkeit (1,29). Sie wissen, daß, die solches tun, nach Gottes Recht Tod verdienen (1,32). "Wir" wissen, daß Gottes Urteil recht ist über die, die solches tun (2,2). Der Tag des Zorns bringt die Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes (2,5). Unsr Ungerechtigkeit beweist Gottes Gerechtigkeit, in dem Sinne, daß der Spruch Gottes, daß "alle Menschen Lügner sind", dadurch etabliert ist (3,5).

tenden Tode Christi teil, und ebenso an seiner rechtfertigenden Auferstehung. Paulus spricht wörtlich so in Röm 4,25. In diesem Heilsgeschehen als Ganzem ist Christus unsere Rechtfertigung. Hier wird die Gerechtigkeit Gottes offenbart.

Zum Abschluß wollen wir auf einen großen Unterschied zwischen Ps 98,2 und Röm 1,17 weisen. In dem Psalm ist von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte der Welt die Rede, deren Erfüllung noch zu erwarten ist. In Röm 1,17 kündigt Paulus die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium, d.h. in Christus an. In ihm ist das Gericht Gottes, unsere Strafe und unser Heil schon geschehen, auf daß er allein unsere Gerechtigkeit sei.

Heinz Werner Neudorfer

BEMERKUNGEN ZUR THEOLOGIE DER STEPHANUSREDE¹

Sich exegetisch mit der Stephanusrede (Apg 7,2-53) zu beschäftigen heißt heute vor allem, drei Fragen² zu beantworten: die historische, die literarische und die theologische Frage. Alle drei Fragestellungen sind natürlich aufs engste miteinander verbunden. Die *historische Frage* stellt sich, seit in der Acta-Forschung Unsicherheit darüber herrscht, ob die Reden tatsächlich überhaupt und (falls dies zutreffen sollte) so gehalten worden sind, wie Lukas sie dokumentiert hat, bzw. seit aus dieser Unsicherheit umgekehrt für sehr viele Forscher die von M. Dibelius³, E. Schweizer⁴ und U. Wilckens⁵ vorbereitete, von W.G. Kümmel so formulierte Gewißheit wurde: "Die Reden der Apg stammen darum vom Verf., auch wenn er im einen oder anderen Fall Nachrichten oder Überlieferungsstücke verarbeitet haben sollte"⁶. Auf die Stephanusrede übertragen, würde dies bedeuten: Es handelt sich hier nicht (wie der unbefangene Leser angesichts der in Apg 6,13-7,1 geschilderten Situation zunächst vermuten würde) um eine 'Verteidigungsrede' (Apologie), in der der Angeklagte auf die gegen ihn vorgebrachten Vorwürfe eingehen würde mit dem Ziel, sich zu entlasten, sondern (und darüber gehen die Meinungen nun auseinander) etwa um eine Predigt, wie sie in einer jüdischen Synagoge gehalten worden sein könnte (vgl. etwa Apg 13,16b-41), und zwar möglicherweise ursprünglich ohne jeden christlichen Hintergrund.

-
- 1 Dieser Aufsatz ist die grundlegend überarbeitete deutsche Fassung eines Beitrags, den ich 1995 für den 6. Band von AICS geschrieben habe. Herrn Prof. Dr. Otto Betz, Tübingen, dem ich diesen Aufsatz widmen möchte, danke ich für viele gute Hinweise. Hilfreich war für mich auch die Diskussion nach dem Vortrag des Textes bei der Facharbeitsgruppe "Neues Testament" im September 1997. - Literaturangaben, die in den Fußnoten nicht ausgeführt sind, beziehen sich auf das Literaturverzeichnis am Ende dieses Aufsatzes.
 - 2 Vgl. E. Haenchens drei Probleme (id., Apg 280f.). Für den Verlauf der Forschung bis Mitte der 70er Jahre vgl. E. Gräßer, Die Apostelgeschichte in der Forschung der Gegenwart, ThR 26,1960, 93-167, und id., Acta-Forschung seit 1960, ThR 41,1976, 141-194; 259-290; 42, 1977, 1-68, und vor allem W.W. Gasque, History, für die späteren Jahre den Forschungsbericht von E. Plümacher, Acta-Forschung. Speziell zur Stephanusrede jetzt S. Légasse, STEPHANOS. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres, LeDiv 147, Paris 1992, bes. 153ff., der aber m. E. keine wesentlichen neuen Einsichten vorlegen kann.
 - 3 M. Dibelius, Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung, SHAW.PH, 1949.
 - 4 E. Schweizer, Zu den Reden der Apostelgeschichte, TZ(W) 13,1957, 1-11.
 - 5 U. Wilckens, Missionsreden.
 - 6 W.G. Kümmel, Einleitung 136.

Die *literarische Frage* hängt sehr eng mit der historischen zusammen: Es geht im Grunde darum, die literarische Form der Stephanusrede zutreffend zu bestimmen, nach ihrer formalen und inhaltlichen Verankerung im Kontext zu fragen⁷ und ihre kompositorische Funktion im Rahmen der ganzen Apostelgeschichte ins Auge zu fassen. Daneben ist an die mögliche redaktionelle Bearbeitung zu denken⁸. Damit ist aber bereits die *theologische Frage* im Blick, nämlich die traditionsgeschichtliche Frage nach den Wurzeln der in Apg 7 vorgetragenen Theologumena, die im engeren Sinne theologische Frage nach deren Sinn und Bedeutung im frühchristlichen Umfeld, und die wiederum ins Historische zurückweisende Frage, ob die Stephanusrede Rückschlüsse auf die von den 'Hellenisten' (Apg 6) und ihrem Repräsentanten Stephanus vertretene Theologie zuläßt.

I. Der Stand der Forschung

Die Stephanusrede ist Gegenstand zahl- und umfangreicher Untersuchungen gewesen⁹, die auf die genannten Fragen zu sehr verschiedenen Antworten gekommen sind¹⁰. P. Dschulnigg bemerkt dazu: "Überblickt man die Lage der Forschung zur Stephanusrede anhand neuerer Kommentare, so ergibt sich in etwa folgendes Bild: Die längste Rede der Apg wird in ihren Grundzügen mehrheitlich auf Traditionsvorgaben zurückgeführt. Die Rede wird in ihrer Substanz gerne in Kreisen des hellenistischen Judenchristentums lokalisiert, welche sich ihrerseits an Geschichtsrückblicken des hellenistischen Judentums orientierten. Der Redaktor der Apg habe diesen Geschichtsrückblick aufgenommen, sprachlich überarbeitet und im Blick auf die vorausgesetzte Redesituation ergänzt. Dabei wird der Umfang der zufügenden Überarbeitung durch den Redaktor unterschiedlich eingeschätzt, sie reicht von der Einfügung grösserer Komplexe bis zur Annahme von nur sehr geringen Zusätzen. Daneben gibt es wenige Fachleute, welche bei der Stephanusrede wie bei anderen Reden der Apg an eine schriftstellerische Kom-

7 Auch hier gehen die Meinungen weit auseinander; für die Ansicht, daß in Apg 7 sehr wohl auf die Anklagen eingegangen wird, vgl. nur Scott, Speech 93.

8 Neben den in der Bibliographie genannte seien zwei ältere Untersuchungen erwähnt: J. Bihler, *Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte*, MThS 1,16, München 1963, und R. Storch, *Die Stephanusrede Apg 7,2-53*, Diss. Göttingen 1967.

9 Vgl. die Bibliographie!

10 R. Pesch, *Apostelgeschichte 246f.*, schreibt: "Während mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden kann, daß erst Lukas die Rede komponiert hat, bleibt größere Unsicherheit bezüglich der Vorgeschichte der vorluk. Tradition und der Anteile luk. Redaktion am vorliegenden Text. ... Unter traditions- und redaktionskritischem Aspekt bleibt die Auslegung der Stephanusrede also mit einigen Unsicherheiten behaftet. Entsprechend ist Vorsicht bei ihrer überlieferungskritisch- historischen Auswertung im Blick auf den Stephanuskreis, aus dem sie stammen kann, geboten."

position des Verfassers denken. ... Fast einhellig urteilt die neuere Forschung, dass die Rede nicht auf Stephanus zurückgeht."¹¹

1.1 Die historische Frage

“Erstaunlicherweise haben Zweifel an der Historizität der Reden der Apostelgeschichte kaum dazu beigetragen, von Spekulationen über Stephanus abzuhalten. In Wirklichkeit könnte man sagen, daß die Unsicherheit im Blick auf die Stephanusrede für viele ein beträchtliches Kapital [a considerable asset] darstelle. Das liegt an den komplexen Beziehungen zwischen den Anklagen in 6,11-14 und der Rede in 7,2-53“, schreibt C.C. Hill¹², und er könnte damit recht haben. Anders als in der angelsächsischen Forschung besteht im deutschsprachigen Bereich weitgehende Einigkeit darüber, daß die Rede in der vorliegenden Form weder 'genuin' noch 'relevant' ist, daß sie also weder wirklich auf Stephanus als 'Autor' zurückgeht, noch gar daß sie in der Apg 6/7 beschriebenen Situation gehalten worden sei, daß sie folglich keine Primärquelle für die historische Persönlichkeit und die Theologie des Stephanus¹³ und der 'Hellenisten' ist. J. Zmijewski meint:

“Die Rede des Stephanus vor dem Synhedrium (7,2-53), ..., gehört nicht zum Bestand der vorgegebenen Stephanustradition. Bei dieser handelt es sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den Bericht über einen spontanen Akt von 'Lynchjustiz'. Zu einem solchen aber dürfte eine derartig lange Rede kaum passen. Es wäre jedenfalls nicht recht zu verstehen, warum das Auditorium dem Redner so lange Zeit ohne Unterbrechung zuhören sollte, um ihn dann sofort zu steinigen. Zudem ist die Rede nach Stil und Thematik keine typische Märtyrerrede.“¹⁴

Es geht also zumindest in diesem Teil der Forschung im Grunde längst nicht mehr um die historische Frage im oben beschriebenen Sinne, sondern eigentlich nur noch um die literarische nach der Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte.

11 P. Dschulnigg, Rede, 195f. Ähnlich urteilt F.F. Bruce, ANRW 2582: “Die Annahme, sie [die Reden der Apg; Vf.] seien freie Kompositionen des Verfassers, die lediglich dazu dienen sollten, seine eigenen Gedanken zu transportieren, ist angesichts der Tatsache, daß in ihnen ganz verschiedene Gesichtspunkte bis hin zu solchen, die von seiner eigenen Sicht abweichen, zum Ausdruck kommen, schwer aufrecht zu erhalten. Ganz augenscheinlich gilt dies für die Verteidigungsrede des Stephanus vor dem Sanhedrin (Apg 7,2-53), eine Rede, in der wir ein Manifest eines Teils der frühen hellenistischen Christenheit sehen dürfen” (eigene Übersetzungen).

12 C.C. Hill, Hellenists 53 (eigene Übersetzung).

13 Anders A. Spiro, Background 293f., für den es sich um eine zuverlässig überlieferte Rede handelt. Allerdings sieht er sie in enger Verbindung zur Theologie der Samaritaner.

14 J. Zmijewski, Stephanusrede 87; Zmijewskis Frage nach der Geduld der Zuhörer angesichts der sich unmittelbar anschließenden Steinigung beachtet m. E. zu wenig, daß (nach der uns vorliegenden Gestalt der Rede) der extrem provokative Schlußteil ja nur sehr kurz ist - eben weil die Zuhörer dadurch zum Eingreifen veranlaßt wurden. Anders als Zmijewski: E. Richard, Method, der in Apg 6,1-8,4 eine ursprüngliche literarische Einheit sieht.

Die Arbeit der vergangenen hundert Jahre war weitgehend darauf ausgerichtet zu zeigen, daß die Rede nicht in die zugrunde gelegte historische Situation passe, weil der Redner weder auf die Vorwürfe der Ankläger (Kritik an Tempel und Gesetz, 6,13) noch auf die entsprechende Nachfrage des Hohenpriesters (7,1) eingehe, was doch zu erwarten sei¹⁵. Während zunächst die Ansicht vorherrschte (und nach Hill wieder an Boden gewinnt), die Rede sei ein rein lukanisches Produkt¹⁶, ist man in der Zwischenzeit zu einer vorsichtigeren Haltung übergegangen. Meist wird mit der lukanischen Überarbeitung einer Vorlage gerechnet¹⁷. E. Plümacher urteilt: "Wahrscheinlicher bleibt indes die Annahme, daß Lk in Apg 7 eine Quelle jüdischer Herkunft benutzt hat. Alles übrige - woher die Quelle stammte und wie weitgehend sie vor Lk und durch Lk bearbeitet worden ist - scheint weit offen"¹⁸.

1.2 Die literarische Frage

Unter diesen Umständen legt es sich natürlich nahe zu fragen, woher die Rede stammt, die Roloff ein "sperrige[s] Traditionsstück" genannt hat¹⁹, wie sie an ihren jetzigen Platz gelangt ist und welche kompositorische Funktion sie dort hat. I.H. Marshall spricht für einen beträchtlichen Teil der Forscher, wenn er schreibt:

"... die Rede hat ihre eigene Bedeutung im gesamten Geschichtsablauf der Apostelgeschichte, indem sie zeigt, daß die Juden, denen das Evangelium zuerst gepredigt worden war, es abgelehnt haben, und indem sie der Kirche auf diese Weise den Weg frei gibt, sich von Jerusalem und dem Tempel abzuwenden und künftig draußen zu missionieren, in letzter Konsequenz dann unter den Heiden."²⁰

M. Hengel sieht die Funktion der Stephanusrede darin, daß Lukas durch sie "auf seine Weise - diesen Bruch [sc. zwischen Altem und Neuem in der Geschich-

15 Anders jetzt Dschulnigg, Rede 204ff.

16 So u.a. G. Stählin, Apg 112; J. Bihler, Die Stephanusgeschichte im Zusammenhang der Apostelgeschichte, MThS.H 16, 1963, 86; ähnlich denkt J. Kilgallen, Speech, 121; vgl. C.C. Hill, Hellenists 89. E. Richard schreibt: 'The discourse is a creation of the author of Acts, as are the other speeches' (Richard, Method 357). Nach R. Pesch, Apg 246, kann diese Auffassung 'mit großer Sicherheit ausgeschlossen werden'.

17 So rechnet G. Schneider, Apg 1, 452, damit, daß die vorlukanische Rede 'dem griechisch sprechenden Judenchristentum angehört'; ähnlich J. Roloff, Apg 118, und vorsichtiger R. Pesch, Apg 246f. I.H. Marshall, Acts 132f., denkt an eine nur relativ vorsichtige Bearbeitung durch Lukas.

18 E. Plümacher, Forschung 135; ähnlich urteilt R. Pesch, Apg 247: 'Unter traditions- und reaktionskritischem Aspekt bleibt die Auslegung der Stephanusrede also mit einigen Unsicherheiten behaftet.'

19 J. Roloff, Apg 117.

20 I.H. Marshall, Acts 132 (eigene Übersetzung). C.C. Hill kommt zu ganz ähnlichen Ergebnissen (id., Hellenists, 81).

te Gottes mit den Menschen] in der Apg durch die Stephanusrede Apg 7 und dann in dem Petrus in den Mund gelegten Satz über das Gesetz als das 'Joch', 'das weder unsere Väter noch wir tragen konnten' [15,10], zum Ausdruck" bringt, "eine Deutung, die jüdischer Tradition schroff widersprach."²¹

1.3 Die theologische Frage

Bleibt schließlich zu klären, welche Theologie in der Rede zum Tragen kommt. Verschiedene Vorschläge wurden unterbreitet: Man dachte u.a. an einen samaritanischen²², alexandrinischen²³, essenisch-qumranischen²⁴ oder judenchristlich-ebionitischen²⁵ Hintergrund. Die Mehrheit der Ausleger hält aber eine Herkunft der Rede aus Kreisen der christlichen Hellenisten mindestens für möglich, wenn nicht für wahrscheinlich.²⁶ Damit ist eine sprachliche und inhaltliche Nähe einerseits zu Paulus, andererseits auch zu bestimmten anderen Gruppen in bestimmten Punkten (z.B. zum Hebräerbrief) aber nicht ausgeschlossen.

II. Die historische Frage

2.1 Die Stephanusrede und die vorausgesetzte Situation

Nach Riesner²⁷ ereignete sich die Steinigung des Stephanus um das Jahr 31/32 n. Chr., also nur 1-2 Jahre nach dem vermuteten Todesdatum Jesu am 7. April 30²⁸. Die urchristliche Bewegung befand sich aufs Ganze gesehen wohl auf dem Höhepunkt ihres Einflusses auf das jüdische Volk, während die meisten politischen und religiösen Führer sich bereits deutlich von ihr distanzieren. Die Krise des sog. 'Witwenstreits' war offenbar überwunden, als der auch missionarisch aktive Armenpfleger Stephanus im Milieu der 'hellenistischen' Diasporasynagogen Jeru-

21 M. Hengel, *Geschichtsschreibung* 41f.

22 So in verschiedener Weise u.a. A. Spiro & C.S. Mann, *Background*; M.H. Scharleman, *Stephen*; O. Cullmann, 'Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium', in *Jesus und Paulus* (FS W.G. Kümmel; Göttingen, 1975) 44-56; kritisch zu dieser Meinung u.a.: W.H. Mare, *Acts 7*; G. Stemberger, *Stephanusrede*; G. Schneider, 'Stephanus, die Hellenisten und Samaria', in J. Kremer, *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, BETHL 48 (Gembloux/Louvain, 1979) 215-240, sowie differenziert id., *Apg 449-452*. R. Pesch hält diese Position für "überzeugend widerlegt" (id., *Apg 247*).

23 L.W. Barnard, *Stephen*.

24 A.F.J. Klijn, *Stephen's Speech - Acts VII.2-53*, NTS 4 (1957/58) 25-31; P. Géoltrain, 'Esséniens et Hellénistes', *ThZ* 15 (1959) 241-254.

25 H.-J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949) 440-447; zur m. E. überzeugenden Kritik vgl. F.F. Bruce, *Acts 13* 1f.

26 So z.B. schon F.F. Bruce, *Acts 13*: '... in his speech we may recognize the first manifesto of Hellenistic Christianity; ähnlich Roloff 118; Schneider, *Apg 448*; Pesch 246; Zmijewski 93.

27 R. Riesner, *Frühzeit* 56.286.

28 So jetzt - nach anderen - P. Stuhlmacher, *Theologie* 55-57; R. Riesner, *Frühzeit* 52.

salems, aus dem er wohl selbst kam, mit andersdenkenden Juden in Konflikt geriet. Aufgrund seiner geistigen und geistlichen Qualitäten gelang es nicht, ihn überzeugend zu widerlegen. Deshalb griff man zu theologisch-juristischen Mitteln. Es kam (anscheinend überstürzt) zu einem *ad hoc* anberaumten (Schnell-)Verfahren vor dem Synhedrion. Stephanus wurde angeklagt, er agitiere gegen 'diesen heiligen Ort und das Gesetz' (6,13). Falsche Zeugen traten auf und hielten ihm entsprechende Aussagen vor. Der Hohepriester, der Vorsitzende des Gerichts, erteilte dem Angeklagten das Wort zur Verteidigung.

Ein wichtiges Argument hinsichtlich der historischen Fragwürdigkeit der Stephanusrede lautet nun, die Rede passe (jedenfalls in ihrer jetzigen Gestalt) gar nicht in die vorausgesetzte Situation. Werfen wir also einen Blick auf die Lage, in der Stephanus sich befand! Was konnte, was mußte der Angeklagte tun, wenn er einigermaßen ungeschoren herauskommen wollte und dabei doch ehrlich, ja sogar im guten Sinne missionarisch bleiben wollte? Redegewandt und diskussionserfahren wie er war (6,9f.), verbot sich eine unmittelbare Beantwortung der Frage des Hohenpriesters mit 'Ja' oder 'Nein' von selbst, wäre aber auch der Sache nicht gerecht geworden, wie die Rede zeigt. Es mußte dem Beschuldigten daran liegen, die Gemüter erst einmal zu beruhigen, indem er von einer Anklägern wie Angeklagtem gemeinsamen Basis aus sein Anliegen vorzutragen. Diese Ausgangsbasis konnte nur im Rückgriff auf die verbindenden Wurzeln liegen. Stephanus mußte aus der gemeinsamen israelitisch-jüdischen Tradition heraus die theologischen Abweichungen entwickeln, die die (hellenistisch-)christliche Verkündigung tatsächlich vom Judentum trennte. Diese Unterschiede zu leugnen wäre sinnlos gewesen. Es scheint mir von dieser Überlegung her völlig natürlich, wenn er mit dem Ursprung israelitischer Identität einsetzt, mit Abraham, wie es auch an anderen Stellen des NT geschieht²⁹. Dies gilt um so mehr, als bei Abraham auch der Ursprung der Verheißungs- und Heilsgeschichte Gottes mit dem jüdischen Volk liegt, die in Christus zu ihrem Ziel gekommen ist, auf das Stephanus gewiß hinaus wollte. Nimmt man die orientalische Vorliebe für weitschweifige Rede hinzu, so besteht kein Anlaß, das Stillhalten der Zuhörer in Zweifel zu ziehen, über deren Verhalten Lukas die Leser ja nicht informiert.³⁰ Da aber auch die Rede selbst von gegen seine Ankläger gerichteten Spitzen nicht frei ist, wird verständlich, daß es früher oder später zu einem Ausbruch kommen mußte. Das Argument, die Darstellung des Lukas passe nicht zur vorausgesetzten Situation, führt nicht weiter, versperrt eher den Zugang zu einem historischen wie theologischen Verständnis der Rede.

29 Vgl. Mt 1,17; 3,9; Joh 8,33; Apg 13,26; Röm 4,1; 11,1; 2 Kor 11,22; Hebr 2,16.

30 Eine vergleichbare Situation liegt Apg 21,40 vor, wo das aufgeputschte Volk wider Erwarten (und dennoch historisch verständlich!) auf Paulus hört.

2.2 Der Prozeß gegen Stephanus und der Prozeß gegen Jesus

Die historische Wahrscheinlichkeit, daß Stephanus in der Apg 6/7 geschilderten Prozeßsituation die Gelegenheit zu einer Aussage bekam, ist m. E. sehr hoch³¹. So entspricht es dem natürlichen Rechtsempfinden, so sieht es die mischnische Strafprozeßordnung vor³², so war es auch im Prozeß Jesu.

Der Vergleich der Stephanusperikope mit dem Prozeß und der Hinrichtung Jesu nach Mk bzw. Lk wurde in der einschlägigen Literatur längst durchgeführt. Auf Parallelen und Unterschiede wurde aufmerksam gemacht. Nicht hinreichend geklärt werden konnte die Frage, ob es sich um ein ordentliches Gerichtsverfahren gehandelt und vor welchem Gerichtshof die Verhandlung stattgefunden hat. Hierzu einige Anmerkungen:

1. Hinter der gegen den Beschuldigten vorgehenden Gruppe stehen bei Jesus nach Mk die Hohenpriester, die Schriftgelehrten und die Ältesten (Mk 14,43), bei Stephanus nach Lukas Volk, Älteste und Schriftgelehrte (Apg 6,12). Damit tritt im Fall Jesu sogleich die oberste Behörde in Gestalt der Hohenpriester auf den Plan. Allerdings war ja die Eskalation in Sachen "Jesus von Nazareth" schon lange absehbar (vgl. Mk 3,6!) und war der Fall selbst längst zur "Chefsache" geworden. Bei Stephanus dagegen handelt es sich um eine Bewegung an der "Basis", im Volk, wobei die Meinungsführer durchaus eingeschlossen sind. Das Fehlen der Hohenpriester an dieser Stelle bestätigt die Darstellung des Lukas, nach der es sich zunächst um Vorgänge innerhalb eines relativ deutlich abgegrenzten Teils der jüdischen Gesamtgemeinde in Jerusalem gehandelt hat.

2. Der von Mk verwendete Begriff κρατεῖν (Mk 14,44) bezeichnet ein "mehr oder weniger *gewaltsames Ergreifen*", das aber "jeweils unabhängig vom Willen des von ihm Betroffenen"³³ erfolgt. Es ist dabei auch ein stehender Terminus für die Festnahme. Dagegen trägt das von Lukas für die Ergreifung des Stephanus benutzte Wort συναρπάζειν (Apg 6,12) eher den Akzent des ungeordneten, gewaltsamen Packens³⁴.

31 Ausführlicher habe ich mich mit dem Problem "regulärer Prozeß oder Akt der Lynchjustiz" in meiner Arbeit "Der Stephanuskreis" beschäftigt. Außerdem weise ich auf den neueren Beitrag von O. Betz über "Probleme des Prozesses Jesu" in ANRW II.25,1,565-647 hin.

32 Dabei ist zu berücksichtigen, daß der hier relevante Text aus dem Traktat Sanhedrin (mSanh 4-5) zwar aus späterer, tannaitischer Zeit stammt, als sich die pharisäische Richtung nach dem Ende des Tempels schon gegen die Sadduzäer durchgesetzt hatte und bestimmend geworden war, daß aber die dort wiedergegebenen Bestimmungen kaum "inventions pure and simple of the Tannaim" sein werden (Schürer-Vermes 2,225), sondern mindestens grundsätzlich die rechtlichen Gepflogenheiten des 1. Jh.s widerspiegeln werden.

33 P. von der Osten-Sacken 777.

34 W. Bauer, Wörterbuch 1554.

3. Die sich nun anschließende Vorführung vor dem zuständigen Beamten bzw. Gremium beschreibt Mk 14,44.53 mit ἀπάγειν, dem zugehörigen *terminus technicus* der Rechtssprache³⁵, während Lukas das allgemeinere ἄγειν wählt (Apg 6,12).

4. Die Vorführung Jesu findet nach Mk 14,53 beim (amtierenden) Hohenpriester statt (Lk 22,54 nennt den Ort der Vorführung: das Haus des Hohenpriesters), Stephanus dagegen wird sogleich εἰς τὸ συνέδριον “zum bzw. vor das Synhedrion” gebracht (Apg 6,12). Hierbei ist zu beachten, daß es neben dem “Großen Synhedrion” mit 71 Ratsherren auch “Kleine Synhedria” mit 23 Mitgliedern gab³⁶, die nach der Mischna ebenfalls das Recht hatten, Todesurteile zu fällen (wenn auch sicher nicht aus eigener Vollmacht zu vollstrecken (vgl. Joh 18,31). Es könnte sich in Apg 6-8 um das Synhedrion der bzw. einer jüdisch-hellenistischen Gemeinde Jerusalems gehandelt haben. Dem offizielleren Charakter des Prozesses Jesu entspricht die Angabe Mk 14,55, “die Hohenpriester und das ganze Synhedrion” hätten die Verhandlung betrieben. Probleme macht im Stephanusbericht die Erwähnung des Hohenpriesters (7,1), der offenbar den Prozeß leitete. Wurde er von dem “Kleinen Synhedrion” zugezogen, als man den weitreichenden Charakter des Falles erkannte? Oder wurde gar das ganze Verfahren dem Großen Synhedrion übertragen? Wir wissen es nicht. Die aufgeregte Stimmung des Berichts spricht eher dagegen.

5. Bei der Beweisaufnahme berichtet Markus von “vielen”, die (offenbar von sich aus, in Eigeninitiative) “lügnerisches Zeugnis ablegten” (14,56f.). Nach Apg 6,13 dagegen “stellten sie [wer?] lügnerische Zeugen auf”, d. h. die Initiative ging von Anderen [vom Gericht selbst?] aus.

6. Jesus und Stephanus erhalten nach dem Prozeßrecht die Möglichkeit, sich zu verteidigen (Mk 14,61f.; Apg 7,1), die beide freilich unterschiedlich nutzen: Jesus, indem er seine Messianität mittels einer traditionellen Selbstoffenbarungformel offenlegt (Mk 14,62), Stephanus, indem er seine Zuhörer durch eine lange Rede, die durchaus predigtartigen Charakter hat, zu derselben Erkenntnis führt (Apg 7,2-53).

7. Bei Mk 15,1 (vgl. auch Lk 22,66) finden sich noch Spuren einer zweiten und entscheidenden Sitzung, die nach mischnischem Recht in diesem Fall nötig war und mit der Beschlußfassung endete. Davon ist in Apg 6f. nichts zu finden. Im Gegenteil: Durch seine provozierenden Äußerungen bringt Stephanus die Anwe-

35 A.a.O. 157.

36 Schürer-Vermes 2,225f.

senden derart in Wut, daß sie - alle Rechtsbräuche und Rücksichten vergessend - sich zu sofortiger Steinigung hinreißen lassen.

8. Das verurteilende Gremium setzt sich nach Mk 15,1 aus den Hohenpriestern, den Ältesten, den Schriftgelehrten und dem ganzen Synhedrion zusammen. Die Verurteilung wird mit dem dafür allein angemessenen Rechtsterminus *κατακρίνειν* (Mk 14,64) beschrieben. Bei der Verhandlung gegen Stephanus werden die verantwortlichen Personengruppen dagegen nicht (noch einmal) genannt. Die gesamte Zuhörerschaft nimmt die Sache nun in ihre Hand - von den anwesenden Amtspersonen gewiß nicht gebremst. Von einer förmlichen Verurteilung ist nicht die Rede.

9. Nach dem Urteilsspruch wird Jesus in Fesseln gelegt, abgeführt und den zuständigen römischen Behörden ausgeliefert (Mk 15,1: *δέω, ἀποφέρω* und *παράδίδωμι* sind *termini technici* der Gerichts- bzw. Polizeisprache). Die Verben *ὀρμάω* (Apg 7,57) und *ἐκβάλλω* (Apg 7,58) haben dagegen wieder die Konnotation des Unbeherrschten, Drängenden, Unbedachten, wenn auch *ἐκβάλλω* durchaus rechtliche Bezüge haben kann (Verstoßung der Ehefrau Gal 4,30, Ausschluß aus der Synagogengemeinschaft Joh 9,34f.).

10. Nach dem allen dürfte klar sein, daß wir es bei Stephanus - anders als trotz aller Probleme bei Jesus - *nicht* mit einem regulären Prozeß zu tun haben. Der Stephanusbericht trägt zwar Züge, die in diese Richtung weisen (der Ort der Verhandlung, das verhandelnde Gremium, der vorsitzende Hohepriester, die Möglichkeit der Verteidigung), doch sind sie nicht letztlich bestimmend. Das Geschehen geriet (möglicherweise aus der Sicht der Verantwortlichen nicht unerwünscht) außer Kontrolle und endete als Lynchjustiz. Bei der historischen wie theologischen Beurteilung sollte nicht außer acht gelassen werden, daß "Falschpropheten" als Verführer des Volkes (und darum handelte es sich aus jüdischer Sicht ja bei Stephanus) nach Dtn 13,9-11 ohne Schonung und sofort zu steinigen waren.

2.3 Die Geschichtlichkeit der Stephanusrede

Es wird häufig betont, die Stephanusrede sei in Wahrheit gar keine Verteidigungsrede (Apologie), sondern der Form und dem Inhalt nach viel mehr eine Predigt. Wer aber war Stephanus? Er war ein wegen seiner religiösen Überzeugung angeklagter Christ, ein 'Überzeugungstäter'. Ein Blick in die Geschichte vor und nach Stephanus bis in unsere Gegenwart zeigt, daß 'Überzeugungstäter' nicht selten die Gelegenheit, sich vor Gericht verteidigen zu müssen, nutzten, um dafür ein flammendes Bekenntnis zu ihrer Weltanschauung abzulegen und vielleicht

ihre Zuhörer dadurch zu beeindrucken oder - wie F.J. Foakes Jackson formuliert: "... use the opportunity for making a partisan address"³⁷.

Man mag diese Frage unterschiedlich entscheiden; mir scheint es völlig verständlich, wenn Stephanus, dem die zunehmende Unruhe seiner Zuhörer nicht verborgen geblieben sein kann, in dieser Situation seine eigene Sicherheit zurückstellte und mit V. 51 provokativ und abrupt zu einer missionarischen Bußpredigt überging. Bedenken wir zudem, daß uns Lukas (methodisch im Sinne des Thukydides) ja nicht die gesamte Rede dokumentieren kann, so haben wir es hier wohl mit einem historisch erstaunlich zuverlässig überlieferten und von Lukas überraschend präzise dargestellten Text zu tun. Schließlich mußte die Stephanusrede für die 'Hellenisten' angesichts der Situation (erstes Martyrium eines Nachfolgers Jesu) und angesichts ihres programmatischen Inhalts so bedeutsam sein, daß es kaum vorstellbar ist, ihr Inhalt sei ganz einfach 'versickert'³⁸. Letzte Äußerungen wichtiger Persönlichkeiten (und eine solche war Stephanus für seinen Kreis ganz sicher) pflegen sorgfältig bewahrt und überliefert zu werden. Es spricht m. E. viel für die Authentizität der Rede in ihrem Grundtenor³⁹.

Spricht Lukas in Apg 7? Ja und nein. Die These, die Stephanusrede sei von vorn bis hinten von Lukas 'komponiert', ist m. E. überzeugend zurückgewiesen worden. Und doch finden wir in ihr typische Merkmale lukanischer Sprache, auf die in vielen Arbeiten bereits hingewiesen wurde⁴⁰. Hierzu zählt z. B. auch, daß Lukas als Redaktor seiner Quelle Verbindungslinien von der Stephanusrede zum Stephanusbericht (Apg 6/8) und von dort in sein Evangelium hinein herstellt bzw. hervorhebt⁴¹. Dazu gehört u.a. das Stichwort σοφία⁴² (Apg 6,3.10; 7,10.22), vermittels dessen der Redner neben so bedeutende und verehrte Gestalten der Geschichte Israels wie Joseph und Mose gestellt wird.⁴³ Mit Mose verbindet ihn

37 F.J. Foakes Jackson, *The Acts of the Apostles*, London 1938,65; anders C.C. Hill, *Hellenists* 53f. Zur Problematik unsachgemäßer formgeschichtlicher Arbeit vgl. unten!

38 Vgl. auch J. Dschulnigg, *Rede* 207.

39 Ähnlich M.H. Scharlemann, *Speech* 57.

40 Grundlegendes Hilfsmittel ist hier immer noch die Arbeit von G. Duterme, *Le vocabulaire du discours d'Étienne* (Actes 7), Diss. Louvain 1950.

41 Auf eine deutliche Parallele des Stephanusmartyriums zur Passion Jesu habe ich an anderer Stelle hingewiesen (Neudorfer, *Stephanuskreis* 209 Anm. 212); vgl. aber auch V. Hasler, *Jesu Selbstzeugnis und das Bekenntnis des Stephanus vor dem Hohen Rat*. Beobachtungen zur Christologie des Lukas, SThU 36, 1966, 36-47.

42 Dieses Stichwort könnte allerdings bereits in der Quelle vorhanden gewesen sein, weist es doch geistesgeschichtlich in Richtung auf das alexandrinische Judentum zeitgenössischer Prägung.

43 Man beachte auch die Brücke zu Jesus Lk 2,40.52; 11,49; 21,15! Σοφία kommt in der Apg nur in Kap. 6f. vor!

auch das Wirken von *τέρατα καὶ σημεῖα* (vgl. 7,36 mit 6,8)⁴⁴, mit Joseph dagegen die Tatsache, daß beide mit *σοφία* und *χάρις* (vgl. 6,8 mit 7,10) ausgestattet in schwieriger Situation für Nahrung sorgten (vgl. 7,11-13 mit 6,1-6). Auf Lukas als Bearbeiter weist das *οὐρανός*-Motiv⁴⁵ (7,42.49.55), das er liebt, und könnte auch das Stichwort *χειροποίητος*⁴⁶ (7,7) zurückgehen, das in der Areopagrede (17,24) aufgenommen wird. Allerdings ist der Gedanke weder Paulus (Eph 2,11; *vice versa* 2 Kor 5,1) noch Jesus fremd (Mk 14,58). Es gibt demnach Spuren, hinter denen man eine lukanische Bearbeitung vermuten kann. Dschulnigg hat aber darauf aufmerksam gemacht, daß die beiden verbreiteten Annahmen (1. Stephanus gehörte zu den Jerusalemer Hellenisten und hat wohl deren Theologie mit geprägt; 2. die Rede Apg 7 geht wahrscheinlich quellenmäßig auf das hellenistische Judenchristentum zurück) auch dahingehend verbunden werden können, daß die Schöpfer der Rede eben jene 'Hellenisten' waren.⁴⁷ Geht man aber entschlossen und ohne Seitenblick auf die Sekundärliteratur noch einen Schritt weiter, dann muß gefragt werden, warum die Rede substantiell denn nicht tatsächlich auf Stephanus, den theologisch geschulten Diaspora-Judenchristen, zurückgehen könnte.

2.4 Die Bedeutung des Stephanus(kreises) im Urchristentum

Daß die Stephanusrede tatsächlich für die frühchristlichen 'Hellenisten' ein Dokument von besonderer Bedeutung darstellt, macht ein Blick auf ihre Stellung im Rahmen des Urchristentums deutlich⁴⁸. Zunächst ist auf ihre zentrale Position im Kontext des urchristlichen Traditionsprozesses hinzuweisen: Die Weltstadt Antiochia, wo sich nach der Vertreibung aus Jerusalem offenbar ein ansehnlicher Teil der aus Jerusalem vertriebenen Christen niederließ (Apg 11,19f.), war wohl eine Art 'Umschlagplatz' urchristlicher (Jesus-) Tradition. Hier soll nach den Evangelienprologen Lukas, der Verfasser der Apg, beheimatet gewesen sein⁴⁹, und vor allem hier und in Jerusalem (Gal 2,2) erhielt der Apostel Paulus das 'Rohmaterial' für seine Theologie⁵⁰, auf das er an einigen Stellen explizit hinweist (z. B. 1 Kor 15,3a; 11,23a?). Hier nahm die frühe Christenheit auch erstmals eine

44 Es fällt auf, daß Stephanus sogar *τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα* gewirkt hat, und zwar ἐν τῷ λαῷ, Mose dagegen 'nur' ἐν γῆ Αἰγυπτῶ. Soll Stephanus dadurch als 'größer als Mose' dargestellt werden?

45 Οὐρανός kommt 62mal im lukanischen Doppelwerk vor!

46 Vgl. zu diesem Begriff auch Mk 14,58 und 4QFlor!

47 P. Dschulnigg, a.a.O. 206f.

48 Zum Problem insgesamt vgl. auch K. Haacker, Stephanus, und meinen Artikel "Urchristentum".

49 Nach Kümmel, Einleitung 116, zuverlässig erst bei Euseb, h.e. 2,4,6; die frühere Quelle (antimarkionitische Evangelienprologe) hält er für unbrauchbar; vgl. auch Neudorfer, Lukas, 900.

50 Vgl. etwa Stuhlmacher, Theologie, 141.161.180-182.284-286.

so spezifische Gestalt an, daß es möglich und nötig wurde, sie auch terminologisch von der jüdischen Religionsgemeinschaft zu unterscheiden⁵¹. Hier (wenn nicht schon in Jerusalem) kam es zu entscheidenden Prägungen der Jesusbotschaft in griechischer Sprache.

Zweitens wurde die Jesustradition aber nach allem, was wir wissen und begründet vermuten können, schon in Jerusalem ins Griechische übertragen, damit die zahlreichen Diasporajuden, die nur griechisch sprachen, mit ihm erreicht werden konnten. Natürlich beherrschten viele Palästinajuden die Weltsprache. Diese Tatsache macht aber das Werk der zweisprachigen (Diaspora-) Juden nicht entbehrlich. Sie waren es ja, die von Jugend an mit der LXX lebten und in ihr zu Hause waren. Die Übersetzung der Jesustradition konnte kein rein mechanischer Vorgang sein. Hier war theologische Arbeit zu leisten. Hinzu kommt die Entwicklung eines missionarischen Konzepts, um (zunächst nur) die Jerusalemer Diasporajuden für den Messias Jesus zu gewinnen, und es gab gute Gründe dafür, warum gerade die 'Hellenisten' eine starke missionarische Motivation entwickelten⁵².

III. Die literarische Frage

3.1 Die kompositorische Stellung und Bedeutung der Rede in der Apg

Die Apostelgeschichte zeichnet sich auch dadurch aus, daß man in ihr strukturell verschiedene Gliederungsprinzipien entdecken kann. Die Grundstruktur gibt - wie bei einem historischen Werk nicht anders zu erwarten - die grundsätzlich *chronologische* Abfolge, in der Lukas die Ereignisse berichtet. Er selbst weist im Prolog seines Doppelwerks durch die Stichworte διήγησις πραγμάτων und καθεξῆς (Lk 1,1.3) darauf hin. Wie ein zweites Raster legt sich die *geographische* Struktur darüber, nämlich der Auftrag Jesu (Apg 1,8b), dessen Erfüllung Lukas in seinem Buch darstellt. Von Anfang seines Doppelwerks an hebt Lukas

51 Apg 11,26.

52 Apg 11,19f.; die Gründe hingen mit ihrer Biographie zusammen: Sie, die als Minderheit in einer heidnischen Umgebung aufgewachsen waren, sahen in den Heiden keine verabscheuungswürdigen Kreaturen, von denen der größtmögliche Abstand zu halten war und mit denen man möglichst wenig verkehrte. Vielmehr hatten sich in ihrem Heimatmilieu mancherlei menschliche, auch freundschaftliche Beziehungen zwischen Juden und Heiden ergeben, und es ist nur verständlich, wenn ihre Synagogenverbände offene Türen auch für heidnische Gäste hatten. Dabei muß das Spektrum solcher Diasporagemeinden beachtet werden: Es reichte von streng national-religiös gesinnten Gemeindegliedern bis hin zu extrem liberalen Juden, deren Angleichung so weit ging, daß sie ihrer Tochter den Namen der heidnischen Göttin "Diana" geben konnten, wie ein Grabstein in Nordafrika belegt. Zu diesem Thema vgl. auch H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis 330f.; id., Apg 1,135ff.; zum Thema "Hellenisten und urchristliche Mission" vgl. M. Hengel, Ursprünge.

darauf ab, daß und wie das Evangelium Menschen in Bewegung setzt.⁵³ In der Stephanusrede zeigt er dasselbe an atl. Beispielen. Die Verben ἐξέρχομαι (V. 7), (ἐξ-)ἀποστέλλω (V. 12.14.34.35), ἐξάγω (V. 36.39) und das Substantiv ἔλευσις (V. 52) machen das zur Genüge deutlich. Sie implizieren eine 'Weg-Bewegung', das heißt das Verlassen eines zuvor erreichten Punktes. Sollte damit den Juden 'Beweglichkeit' signalisiert werden, die Bereitschaft, traditionelle Stand-Punkte aufzugeben? Dagegen sind die Komposita der Wurzel οἰκ-, die semantisch eher eine *stabilitas loci* nahelegen würden, insgesamt weniger positiv verwendet.⁵⁴ Nicht umsonst kann J.J. Scott Verbindungslinien von Apg 7 zum Thema 'Weltmission' zeigen und formulieren: "Auf diese Weise sorgt die Stephanusrede für eine theologische Grundlage und ein Mandat für die Weltmission des Gottesvolks, für die Expansion der Christenheit mit dem Ziel, alle Völker, Nationen und Sprachen unter die Herrschaft des leidenden, verherrlichten, herrschenden Gottessohn-Messias zu bringen."⁵⁵

Neben das historische und das geographische Gliederungsgerüst tritt aber - weit weniger auffällig - das *religiöse*. Lukas wird darüber berichten, wie das Evangelium von Jesus vom engen Bereich des Judentums über die von manchen Juden abschätzig angesehenen Diasporajuden, die 'Hellenisten', und über die (religionsgeschichtlich gesehen) 'Halbjuden', die Samaritaner, schließlich zu den tatsächlichen Heiden gelangt ist. Während man in dem Gesamtaufriß (Apg 1,8b) und der Petruspredigt (Apg 2) so etwas wie eine grundsätzlich-theologische Einführung der Heidenmission sehen kann, handelt es sich bei den Berichten über die Hellenisten (Apg 6ff.) um die tatsächliche Hinwendung zu ihr. An den Anfang dieses zweiten Blocks seiner Apg setzt Lukas programmatisch die Stephanusrede, in der auf sehr differenzierte und vor allem auf eine auch den Juden zugängliche Weise versucht wird, die Fraglichkeit der Lehre von der jüdischen Heilsexklusivität zu relativieren. Nichts anderes bezweckt nämlich die Stephanusrede, wenn man einmal von dem forensischen Charakter absieht: Sie nimmt rückblickend auf, was das Judentum offenbar schon von der Auseinandersetzung mit Jesus her als belastend, ja trennend ansah (nämlich die Stellung der Jesusnachfolger zu Tempel, Kult und Gesetz⁵⁶), und sie weist nach vorn, indem sie die Tür öffnet hin zu den nun folgenden Berichten über die Mission in Samarien⁵⁷ und auch für die bald folgende innerchristliche Diskussion über die Notwendig-

53 Besonders deutlich wird dieses Motiv in den sog. "Vorgeschichten" Lk 1+2; man vgl. dazu auch Jes 52,7 und Röm 10,15ff.

54 Vgl. οἶκος Apg 7,10.20.42.46.47.49; κατοικεῖν V. 2.4 (zweimal).47; μετοικεῖν V. 4.43; παροικεῖν V. 6.29; οἰκοδομεῖν V. 47.49

55 J.J. Scott, Defense 140f.

56 Es handelte sich bei diesen Vorwürfen offenbar um Standardanklagen gegen die Christen (vgl. auch Apg 21,28; 25,8).

57 Συχέμ steht gleich zweimal in V. 16. Es soll also betont werden, und zwar vermutlich, weil hier gegen LXX und Masora vom Grabkauf Abrahams in Sichern gesprochen wird. Mit der πόλις τῆς Σαμαρείας ist sehr wahrscheinlich Sichern gemeint.

keit einer Einbindung der Heidenchristen in das Bundesvolk Israel (Apg 11,1-18; 15) grundlegende Argumente liefert. Am Rande gelingt es Lukas auch noch, Saulus-Paulus, die Hauptgestalt der 2. Hälfte seines Buches, mittels einer sicher alten und zutreffenden Nachricht einzuführen (Apg 7,58; 8,1.3).

Auf zwei weitere kompositorische Absichten des Lukas ist hinzuweisen: In Apg 7 wird die *Feindschaft der Juden gegenüber den Christen* zu ihrem Höhepunkt geführt. J. Kilgallen hat auf die atmosphärischen Veränderungen in den ersten Kapiteln der Apg hingewiesen, die von anfänglichem Wohlwollen bis zu unverhohlener Feindschaft und dem Versuch materieller Vernichtung führen.⁵⁸ Er schreibt: "Die Stephanusrede macht durch ihre Schärfe die Ablehnung Israels bewußt. Das lukanische Doppelwerk hat, wie wir glauben, eine differenzierte Sicht im Blick auf den Zeitpunkt dieser Ablehnung. Es ist ein Zeitpunkt, der dem der Stephanusrede ziemlich nahe liegt."⁵⁹ Lukas macht dabei den Zusammenhang der jüdischen Ablehnung mit dem expliziten Christusbekenntnis und der göttlichen Verehrung Jesu deutlich (V. 56).

Durch den Ausbruch der jüdischen Feindschaft kommt es zweitens zur *Heidenmission*. Lukas zeigt in seinem Werk, daß die Juden selbst im Grunde zum auslösenden Faktor der Heidenmission wurden, indem sie nicht bereit waren, die (hellenistischen) Judenchristen in ihrer Mitte, d.h. in ihrer Glaubens- und Lebensgemeinschaft, zu dulden (Apg 8,1.4; 11,19ff.). Warum dies letztlich geschah, wird durch die Stephanusrede deutlich gemacht.

3.2 Die literarische Form und der Aufbau der Stephanusrede

Es war eine vorwiegend formgeschichtliche Entscheidung, die dazu führte, an der historischen Zuverlässigkeit der Stephanusrede zu zweifeln⁶⁰. In diesem Zusammenhang ist jedoch an Recht und Grenzen formgeschichtlicher⁶¹ und redaktionsgeschichtlicher⁶² Arbeit zu erinnern. Die Formgeschichte entstand aufgrund der an sich zutreffenden Beobachtung formal-struktureller Parallelen verschiedener, inhaltlich einander ähnlicher Texte, und wollte die Frage nach Prägungen im Prozeß ihrer Überlieferung und Pflege beantworten. Dabei ergab sich, daß diese Texte mit großer Wahrscheinlichkeit einen gemeinsamen 'Sitz im Leben' einer Gemeinde hatten. Ein Hindernis unvoreingenommener Forschung wurde die

58 J. Kilgallen, *Speech* 111f.

59 A.a.O. 112 (eigene Übersetzung).

60 J. Zmijewski, *Stephanusrede* 87, im Anschluß an Dibelius, Surkau und Conzelmann: "Zudem ist die Rede nach Stil und Thematik keine typische Märtyrerrede". Allerdings ist mit Blick auf ausführliche Märtyrerreden nach der Quellenlage zu fragen.

61 Zur grundsätzlichen Kritik an der Formgeschichte vgl. P. Stuhlmacher, *Theologie* 42-46; schulinterne Kritik übt (wenn auch ohne eine echte Alternative zu zeigen) W. Schmithals, *Kritik der Formkritik*, *ZThK* 77 (1980) 149-185.

62 J.J. Scott, *Speech* 97 + Anm. 16.

Formgeschichte aber, sobald sie den umgekehrten Weg zu beschreiten und von der formalen Abweichung von einer 'reinen Form' her auf das Alter bzw. sogar auf die Historizität eines Textes zu schließen versuchte. Dabei wird nämlich die dynamische Wirklichkeit des Lebens übersehen, die sich nicht auf Gesetzmäßigkeiten fixieren läßt, mit denen die Formgeschichte rechnet. Genau dies ist aber m. E. bei der Stephanusrede geschehen. Es trifft zu, daß sie im Vergleich mit 'typischen' Märtyrerreden aus späteren Jahrhunderten deren Formmerkmale nicht aufweist, daß sie auch den Vergleich etwa mit den 'Apologien' des Paulus nicht aushält. Sie läßt sich nicht in deren 'Korsett' zwingen, eben weil hier ein persönlich Betroffener spricht, für den es nicht nur um Leben oder Tod geht, sondern der zugleich alle seine Kräfte eingesetzt hat, um seine Zeitgenossen von der Wahrheit des Evangeliums zu überzeugen. Das bedeutet: Ob der 'historische' Stephanus in der Apg 7 vorausgesetzten Situation so sprechen konnte, kann nicht der Theologe des 20. Jahrhunderts an seinem Schreibtisch entscheiden. Er hat zunächst einmal seine Quellen ernstzunehmen. Wir haben es jedenfalls in Apg 7,2-53 keinesfalls mit einer 'reinen Form' zu tun, sondern mit einer Mischform, die situationsbedingt Elemente des Geschichtsrückblicks (7,2b-50), wie sie durchaus in einer (hellenistischen) Synagogenpredigt vorkommen konnten⁶³ und dem Redner als solche natürlich vertraut waren, mit Elementen der (prophetischen wie urchristlichen) Bußpredigt (7,51-53) verbindet. Dschulnigg unterscheidet hinsichtlich der Geschichtssummarien im AT den Typ des 'aretalogischen Geschichtsüberblicks' vom Typ des 'paränetischen Geschichtsrückblick', wobei es auch Mischformen gibt.⁶⁴ In Apg 7 haben wir es nach dieser Kategorisierung aber mit dem "Typ des Israel anklagenden Geschichtsrückblicks fast in reiner Form" (also doch!) zu tun.⁶⁵ Man wird freilich insgesamt damit rechnen müssen, daß Lukas als Redaktor seine Quelle eher im Sinne der Formgeschichte stilisiert hat.⁶⁶ Nicht ohne Grund wird er auch nach V. 53 eine Bemerkung über die Reaktion der Zuhörer eingeschoben haben, bevor Stephanus wieder zu Worte kommt, und zwar nun im Stil des Martyriums (V. 56.59.60).

Werfen wir noch einen Blick auf den *Aufbau der Rede* selbst, so hebt sich (nach der einleitenden Anrede 7,2a) zunächst ein Abraham-Abschnitt ab (7,2b-8), in dem ein Akzent auf der Fremdlingschaft des Erzvaters und seiner Nachkommen liegt. Es schließen sich Aussagen über die 12 Patriarchen, allen voran aber über Joseph an (7,9-16), gefolgt von Ausführungen über die ägyptische Knechtschaft und die Befreiung durch Mose, dem nach Umfang und Inhalt eigentlichen

63 Vgl. hierzu auch die "Damaskusschrift" (CD) aus dem 1. Jh. v. Chr.!

64 P. Dschulnigg, Rede 197.

65 A.a.O. 198.

66 Dschulnigg schreibt: 'Man darf wohl festhalten, dass die ganze Rede ... dennoch äusserst absichtsvoll und zielstrebig angelegt ist. Man sollte ihre innere Einheit, Geschlossenheit und Ganzheit auch vor dem Hintergrund anderslautender Hypothesen der Forschung nicht verkennen' (a.a.O. 202).

Hauptteil (7,17-45). Einige Verse über David und Salomo - unter dem besonderen Aspekt des Tempelbaus - schließen den Geschichtsrückblick etwas abrupt ab (7,46-50). Am Ende der Rede steht eine Anklage an die gegenwärtige Generation (7,51-53), deren Ungehorsam und Verirrung in Parallele zum Verhalten früherer Generationen gesehen wird.

IV Die theologische Frage

Lassen sich nun spezifische Elemente herausarbeiten, die auf die hinter der Stephanusrede stehende "Theologie" Rückschlüsse zulassen? Auf einige Punkte kann hingewiesen werden:

4.1. *Israels Geschichte als auf Jesus hin offene Offenbarungs- und Heilsgeschichte*

a) Die Rede setzt beim Anfang der Gottesgeschichte mit Israels Stammvater Abraham ein, und zwar mit Gottes selbstoffenbarer Erscheinung. Der Revelationsterminus ὄφθη durchzieht in verschiedenen Formen die Rede (7,2.[26.]30.35.44.55) und gipfelt in dem (schon in Richtung Ekstase weisenden⁶⁷) θεωρεῖν (V. 56), das wie eine steigernde *inclusio* die Ur-Offenbarung Gottes an Abraham mit der aktuellen Offenbarung des Gottessohnes Jesus an Stephanus zusammenbindet.⁶⁸ Daß es sich hier keineswegs um einen Zufall handelt, beweist die gleichzeitige chiastische Aufnahme des θεός τῆς δόξης ὄφθη (V. 2) in dem εἶδεν δόξαν θεοῦ (V. 55). Die Situation um Stephanus - so signalisiert Lukas - ist nicht etwa 'außer Kontrolle geraten'. Alles hat seine Ordnung, alles entspricht Gottes Plan. Daneben aber macht er deutlich, daß Gottes Offenbarungsgeschichte beileibe nicht beendet ist, wie das zeitgenössische Judentum meinte. Sie setzt sich vielmehr fort, und ihr Subjekt ist nun in der göttlichen δόξα neben dem θεός der υἱός τοῦ ἀνθρώπου (V. 56), Adressat des Gebets ist nun neben dem κύριος JHWH der κύριος Ἰησοῦς (V. 59).

b) Indem Lukas die besonderen Gottesbegegnungen der Geschichte Israels und auch die Erfahrung des Stephanus mit Termini der Offenbarung beschreibt, entsteht gleichzeitig eine Verbindungslinie sowohl zu den Begegnungen der ersten Jünger mit dem Auferstandenen (1 Kor 15,5-7), als auch zum Apostel Paulus (1 Kor 15,8; 9,1). Auch im Zusammenhang mit dessen Berufung spielt das "Sehen" eine Rolle (Apg 9,7.27;22,9. 14.17; 26,13).

67 W. Michaelis, Art. ὄραω 318.

68 Die Bedeutung des "Sehens des Menschensohns" wurzelt schon in der Jesustradition (Mk 14,62).

c) In den Bereich heilsgeschichtlichen Denkens gehört das Schema 'Verheißung - Erfüllung'. Gleich am Anfang der Abraham-Perikope (7:5) erscheint der *terminus technicus* ἐπαγγέλλειν in Verbindung mit der Landverheißung, die dann explizit zu Beginn des Mose-Abschnitts, der das Erfüllungsgeschehen⁶⁹ bringt, aufgenommen wird (7,17). Ihm an die Seite tritt der andere Begriff πληροῦν, und zwar an beiden Stellen verbunden mit der heilsgeschichtlich ebenfalls bedeutsamen Zeitangabe von "40 Jahren" (7,23.30). Daß es sich hier um 'heilige' Geschichte handelt, belegen auch einige der übrigen verwendeten Zahlen: 2 (V. 13.29), 3 (V. 20), 12 (V. 8).

d) Der Verfasser der Rede sieht in der geschilderten Geschichte Gottes erlösendes und beschenkendes Handeln. Gott hilft Abraham heraus aus der aussichtslosen Situation der Kinderlosigkeit und gibt ihm das "Erbe" (7,5) und den "Bund der Beschneidung" (7,8); er errettet Joseph "aus all seinen Bedrängnissen" und gibt ihm "Gnade und Weisheit vor Pharao" (7,10); er läßt Mose aus dem Wasser erretten (7,21) und gibt dem Volk (durch ihn) σωτηρία (7,25) und λόγια ζῶντα (7,38). Diese drei Gestalten (Abraham als der Ahnherr, Joseph als Erhalter und Mose als Erlöser⁷⁰) mußten aber zunächst durch eine grundlegende Bedrohung ihrer Existenz gehen. Das heißt: Erst Gottes Eingreifen machte sie zu dem, was sie dann für Israel wurden. Ebenso verhielt es sich ja mit Jesus: Nicht nur durch Todesgefahr, sondern durch den Tod hindurch hat sich Gott zu ihm bekannt, ihn gerettet und ihn nun zu seiner Rechten erhöht (7,55f.).

4.2 Die 'Diaspora' als Möglichkeit, mit Gott zu leben und zu sterben⁷¹

a) Auffällig ist die weitgehend positive Beschreibung und Wertung des außerjüdischen Landes und (weitgehend) seiner Bewohner. Gott redet und handelt (nicht nur auch, sondern geradezu in erster Linie) dort: in Mesopotamien (7,2), in Haran (7,2.4), in Ägypten⁷², in Midian (7,29), am Sinai (7,30.38), am Roten Meer (7,36). Während in Kanaan "große Not" herrscht (7,11), findet man in Ägypten Getreide (7,12) und damit Rettung. Der ägyptische König ist es, der Josephs Qualitäten erkennt und ihm eine entsprechende Stellung gibt (7,10), während seine eigenen Brüder, die Patriarchen der israelitischen Stämme, ihn verkauften

69 Auch der *Terminus* καιρός (7,20) gehört zur Begrifflichkeit heilsgeschichtlicher Theologie.

70 Nach P. Dschulnigg, Rede 197, bildet ein Mose-Teil "die normative Reflexionsperiode der Geschichte Israels", "die entscheidende Stiftungszeit", die wesentlich zur Form des Geschichtssummariums dazugehört, während das Zurückgreifen auf die Patriarchenzeit bzw. die Erweiterung bis zu Salomo eher die Ausnahme bilden. Dschulnigg schreibt: "Auf diesem Hintergrund dürfen wir urteilen, dass die Elemente des Geschichtsrückblicks in Apg 7 kein Problem darstellen" (ebd.).

71 Vgl. hierzu auch: Chr. Stenschke, Luke's portrait of the Gentiles prior to their coming of Faith (PhD-Thesis in Aberdeen 1997), bes. S. 25.26.54.55.

72 Das Toponym und das Ethnonym "Ägypten" kommen allein 15 (mit 7,18 16) mal vor!

(7,9). Die ägyptische Prinzessin ist es, die den todgeweihten Mose aus dem Fluß rettet und ihn adoptiert (7,21), d.h. faktisch: zum Ägypter macht. Anders als in der frühjüdischen Tradition, nach der Mose es war, der zum Lehrer der Ägypter wurde⁷³, fügt die Stephanusrede eine Bemerkung über Moses ägyptische Erziehung ein, wobei auch das Stichwort σοφία fällt (7,22 vgl. Apg 6,3.10)⁷⁴. Die Befreiung aus Ägypten, das grundlegende, Israels Existenz erst ermöglichende Ereignis, verdankt das Volk also - einem Ägypter! Mehr noch: Von Joseph wird betont, auch in Ägypten sei "Gott mit ihm" gewesen (7,9), und der Ort der Gottesbegegnung des Mose "in der Wüste am Berg Sinai", also außerhalb Kanaans, wird sogar explizit als γῆ ἄγία⁷⁵ bezeichnet (7,33)! Nicht Äußerlichkeiten machen einen Ort zur Stätte Gottes, sondern Gott selbst heiligt einen Ort in freier Verfügung.

In diesem Zusammenhang interessante Parallelen finden sich in der rabbinischen Literatur. Auf R. Aqiba wird ein Ausspruch zurückgeführt, in dem von der dreifachen Offenbarung des Gesetzes die Rede ist: "Die allgemeinen Gesetze samt den Einzelbestimmungen wurden am Sinai verkündet, im Stiftszelte wiederholt und in den Steppen Moabs zum dritten Mal gelehrt."⁷⁶ Noch weiter geht die Auslegung der Mekhilta des Rabbi Yishma'el, der zum Lagern der Israeliten in der Wüste anmerkt: "Die Thora ist gegeben worden als Gemeingut (allen Völkern gehörend), öffentlich an einem herrenlosen Orte; denn wäre dieselbe im Lande Israel gegeben worden, so hätten sie (die Israeliten) zu den Völkern sprechen können, daß sie keinen Teil daran haben. Darum ist sie als Gemeingut, öffentlich an einem herrenlosen Orte gegeben worden; und jeder, der sie annehmen will, komme und nehme sie an."⁷⁷ Damit ist aus jüdischem Munde, wenn auch zeitlich wohl nach dem Fall Jerusalems, mindestens implizit eine Einladung an Heiden ausgesprochen, sich dem Gesetzesgehorsam anzuschließen. Mit Blick auf das Land Israel, Jerusalem und den Tempel wird in MekhY eine "Stufenlehre" entwickelt, wenn es heißt: "Solange das Land Israel nicht auserwählt war, waren alle Länder für die (göttlichen) Anreden tauglich (geeignet), nachdem aber das Land Israel auserwählt war, gingen alle Länder heraus (d.i. sie waren ausgeschlossen). Als Jerusalem noch nicht auserwählt war, war das ganze Land Israel für Altäre tauglich, nachdem aber Jerusalem auserwählt war, ging das Land Israel heraus ... Als das Haus der Ewigkeiten (der Tempel) noch nicht auserwählt war, war Jeru-

73 So Pesch unter Verweis auf Artapanus 3,6-8.

74 R. Pesch weist auf das Fehlen des Hinweises auf die Erziehung in Ex 2 hin, aber auch auf die jüdisch (-hellenistischen) Traditionen, die es darüber offenbar gab und die uns Philo, Vit Mos I 20-23, und Josephus, Ant 2,232-237, überliefert haben.

75 Dies entspricht sowohl dem MT als auch der LXX, wobei der MT den allgemeineren Terminus ארץ־נוֹמָה verwendet, der einfach den "Erdboden" meint, nicht אֶרֶץ, was "Land" im Sinne des Wohn- und Lebensbereichs eines Volks impliziert.

76 Hag 6a.

77 Mekh Y zu Ex 19,2 (zit. nach der Übersetzung von Winter und Wünsche, Leipzig 1909, 193).

salem für die Schechina tauglich (geeignet), als aber das Haus der Ewigkeiten auserwählt war, ging Jerusalem heraus ... Als Aharon noch nicht auserwählt war, waren alle Israeliten für das Priestertum tauglich, nachdem aber Aharon auserwählt war, gingen alle Israeliten heraus ..."⁷⁸ Will sagen: Durch Gottes Erwählung wird aus dem ursprünglich Umfassenderen eine Teilmenge mit der Bestimmung ausgesondert, Gott in besonderer Weise nahe zu sein und zu dienen. Stephanus griff (vor diesem Hintergrund gesehen) auf das frühere Stadium zurück. Er fand die Gemeinsamkeit von Juden und Heiden, von heiligem und heidnischem Land in Gottes Erwählungshandeln schon vor.

b) Die Sehnsucht vieler Diasporajuden der Jesuszeit nach Jerusalem ist bekannt. Sie konkretisierte sich dann bei vielen in der 'Heimkehr' ins 'Gelobte Land' im Alter mit dem Ziel, in Jerusalem begraben zu werden, wo der Messias erwartet wurde. Dagegen spricht die Stephanusrede davon, der Vater Abraham habe sich ein Grab in Sichem, d.h. in Samarien, erworben, wo er und die übrigen Patriarchen begraben seien. Diese Ortsangabe weicht sowohl von den Informationen des masoretischen Texts als auch der LXX ab.⁷⁹ Nach Gen 25,9f. wurde Abraham in der von ihm erworbenen Höhle bei Hebron bestattet. Jakob hat nach Gen 33,19 von den Söhnen Hamors, des Vaters Sichems, in der Nähe von Sichem Land erworben, wurde aber wie Abraham in der Höhle bei Hebron bestattet (Gen 50,13). Joseph dagegen wurde auf dem von Jakob gekauften Feld bei Sichem begraben (Jos 24,32). Seine Brüder fanden - so sagt die spätere jüdische Überlieferung⁸⁰ - ebenfalls in Hebron ihre letzte Ruhe. Wie immer man diese Nachrichten historisch bewerten will, bleibt doch die Erkenntnis, daß der Bestattungsort Sichem in der Stephanusrede bewußt erwähnt ist. Auch als letzte Ruhestätte im Blick auf die erwartete Auferstehung (denn darum ging es ja denen, die in Jerusalem begraben sein wollten!) haben jene keinen Nachteil, die in der Diaspora sind und bleiben. Man darf wohl vermuten, daß Stephanus damit einen damals aktuellen, in Kreisen der Diasporajuden umstrittenen Punkt berührt. Nach seiner Auffassung haben die palästinischen Juden ihnen gegenüber keinen Vorteil.

4.3 Die Christologie

Gewöhnlich wird auf das Fehlen spezifisch christlicher Elemente in der Stephanusrede hingewiesen und betont, daß sie erst im Zusammenhang des Martyriums begegnen (7,55f.59f.). Das trifft grundsätzlich auch zu. Allerdings sollten wichtige Details nicht übersehen werden:

⁷⁸ MekhY zu Ex 12,1 (Winter-Wünsche S. 2).

⁷⁹ Auf weitere Unstimmigkeiten zwischen Apg 7 und den atl. Berichten, die natürlich längst entdeckt wurden (vgl. z.B. Apg 74 mit Gen 11f.), sei hier nur am Rande hingewiesen; vgl. dazu u.a. Richard, Acts 7!.

⁸⁰ Vgl. Jub 46,9f.; Josephus, Ant 2,119f.; Test XII.

a) Das deutlichste christologische Element ist der Hinweis auf die vorher schon angekündigte ἔλευσις τοῦ δικαίου (7,53).⁸¹ Das titulare ὁ δίκαιος ist ebenso wie die Erwähnung des "Menschensohns"⁸² (7,56) eine frühe, schon judenchristliche Bezeichnung für Jesus (Apg 3,14⁸³; 22,14). Sie knüpft an eine Tradition an, nach der Messias als "der Gerechte" bzw. als der "leidende Gerechte" erwartet wurde⁸⁴. Diese Vorstellungen hängen ihrerseits vermutlich mit der im AT häufigen Bezeichnung Gottes selbst als des "Gerechten", dann aber auch mit Jes 53,11[LXX], einem häufig messianisch verstandenen Text, zusammen. Die Selbstbezeichnung "Menschensohn" geht sicher (unter Rückgriff auf die bekannten atl. Stellen, besonders Dan 7) auf Jesus zurück. Dagegen könnte der κύριος-Titel eine Prägung der griechischsprechenden Judenchristen (in Jerusalem oder erst in Antiochia?) sein.

Es gibt aber noch weitere Hinweise im *corpus* der Rede selbst:

b) In dem Abschnitt 7,35-39, in dem das Verhältnis des Volkes zu Mose kommentierend dargelegt wird, wird Mose als ἄρχων καὶ λυτρωτής bezeichnet.⁸⁵ Λυτρωτής (hebr. לְוִיָּהוּ go'el) ist *hapax legomenon* im NT. Andere Formen der Wortwurzel finden wir aber an herausragenden Stellen mit christologischer Relevanz: Im Lukasevangelium preist Zacharias die Geburt Jesu, weil Gott damit eine λύτρωσις τοῦ λαοῦ αὐτοῦ schaffen werde (Lk 1,68; vgl. Mt 1,21). Ebenfalls in den lukanischen Vorgeschichten verkündet die alte Prophetin Hanna Jesus allen, die die λύτρωσις Ἱερουσαλήμ erwarten (Lk 2,38). Als λύτρον bezeichnete Jesus die Hingabe seines Lebens (Mk 10,45par.). Die Emmausjünger hatten die Hoffnung, Jesus werde λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ (Lk 24,41). Im Römerbrief schließlich zitiert Paulus das wohl aus dem Stephanuskreis stammende Traditionsstück Röm 3,24f., in dem von der ἀπολύτρωσις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ die Rede ist. Könnte es sich bei λυτρωτής⁸⁶ ebenfalls um einen alten Titel handeln, den die Urgemeinde auf Jesus übertrug?

81 Vgl. dazu J.J. Scott, Defense 135f. Traditionsgeschichtlich könnte Gen 49,10 den Hintergrund bilden.

82 Vgl. I.H. Marshall, Ursprünge 63-81.

83 Hier verbunden mit 'Kontrastschema' und Verleugnungsmotiv!

84 Vor allem vgl. man hier Jes 53,11. G. Schneider, Art. Δίκαιος, (bes. 783); Belege: äthHen 38:2; 53:6 sowie bei Billerbeck 2,289f.; bzw. Weish 2:12*-20; 5:1-7.

85 Das Frühjudentum kannte neben dem ׀ן נשׁ לְוִיָּהוּ (= Mose) die Erwartung eines ׀ן ׀ן לְוִיָּהוּ (= der Messias).

86 W. Foerster schreibt in seinem Art. σωτήρ (S. 1016) im Zusammenhang mit Apg 3,15; 5,31; 7,35; 13,23: 'Die Parallele von σωτήρ und λυτρωτής wie die Adressen der Reden weisen darauf hin, daß an die jüdischen messianischen Hoffnungen gedacht ist, daß aber der Inhalt der Erlösung nicht die Befreiung von den Römern, sondern die Vergebung der Sünden ist.'

c) Die Bezeichnung ἄρχων kommt außerdem noch zweimal vor (7,27.35a), nämlich neben δικαστής in dem Zitat aus Ex 2,14, das erstaunlicherweise zweimal Verwendung findet und das die Ablehnung Moses durch die Israeliten ausdrückt. Neben ἀρνέομαι (7,35), das im Rahmen des sog. "Kontrastschemas" im frühchristlichen Dialog zwischen Juden und Christen eine Rolle spielte (Apg 3,13f.), bildet es eine Brücke zur Ablehnung Jesu durch die Juden.

d) Das Wort vom "Propheten wie mich", den Gott Israel senden wird (Dtn 18,15), wurde im frühen Christentum auf Christus hin gedeutet. Petrus zitiert die Stelle ausführlich in diesem Sinne in Apg 3,22ff.

e) Das Demonstrativpronomen οὗτος kommt in dem Abschnitt in auffälliger Häufung vor (nämlich 5 mal), und zwar jeweils am Anfang eines Satzes und wohl in bewußtem Gegensatz zu dem eher abschätzigen Gebrauch in 7,40 (Zitat) und Apg 6,14, wo wir es ebenfalls in diesem Sinn im Mund der Gegner finden, die die Anklage formulieren. Im größeren Zusammenhang der Apg klingen aber auch christologische Stellen an (z.B. Apg 4,11; 6,14; 9,20.22; 17,3).

4.4 Das 'Kontrastschema' in der Stephanusrede?

a) In Apg 2,36; 5,30; 10,39f. finden wir das sog. "Kontrastschema" in seiner knappen Form. Die frühe Christenheit begegnete damit der jüdischen Behauptung, Jesus stünde als gekreuzigter religiöser Verführer unter Gottes Fluch (Dtn 21,22f.)⁸⁷. Die Grundstruktur ist klar: "Ihr (Juden) habt ... - Gott aber hat ..." Der Sache nach finden wir das Schema auch in der Stephanusrede: Joseph wurde von seinen Brüdern, den Patriarchen, nach Ägypten verkauft, Gott aber "war mit ihm und errettete ihn aus all seinen Bedrängnissen" (7,9f.). Mose wurde vom Volk Israel verleugnet⁸⁸ und als ἄρχων καὶ δικαστής abgelehnt, Gott aber sandte ihn ihnen als ἄρχων καὶ λυτρωτής (7,35).⁸⁹ Gewiß hat hier eine typologische Exegese der Urgestalten Joseph und Mose mitgespielt, aber sie war eben doch nur sinnvoll, wenn ihr ein damals aktuelles Gegenüber als (Anti-)Typus korrespondierte. Dies aber ist Jesus, von Israel abgelehnt, von Gott aber zum Erlöser gemacht. Insofern ist das Kontrastschema eng mit Jesus als Erlösergestalt verbunden, und indem es auf Joseph und Mose angewandt und von Jes 53 her erweitert wird, macht der Bearbeiter der Rede das Erlösungsthema zu einem Schwerpunkt.

87 Vgl. P. Stuhlmacher 191.

88 Auch das Stichwort ἀρνεῖσθαι gehört ja in den christologischen Kontext der Menschensohn-Tradition (vgl. Mk 8,38).

89 Ähnliches gilt für den Gottesknecht in Jes 53: Auch er wurde vom Volk erkannt und abgelehnt, ja getötet, obwohl er δίκαιος war (Jes 53,11).

b) In dieselbe Richtung weist eine weitere Beobachtung: Im Mose-Abschnitt fällt eine Häufung des Verbs ἀδικεῖν auf (7,24,26f.). Hier sind es Juden, die einander (ἀλλήλους V. 26) Unrecht tun. Dies geschieht der Sache nach auch seitens der Jakobsöhne gegen Joseph und der Israeliten gegen Mose. Das Stichwort ἀδικεῖν verwendet Lukas auch in Apg 25,10 im Zusammenhang der Verteidigungsrede des Paulus vor dem Prokurator Festus. Der Apostel erklärt dort, er habe Ἰουδαίους οὐδὲν ἠδίκησα ὡς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. Das bedeutet doch: Daß Juden *einander* Unrecht tun, ist nichts Neues. Paulus aber (und mit ihm die [heiden-] christliche Gemeinde) kann man *nicht* mit Recht vorwerfen, sie befänden sich im Gegensatz zum Judentum.

c) Hierher gehört auch der Wechsel zwischen 'wir' und 'ihr', 'euer' und 'unser' von V. 4 bis zum Ende der Rede. Soziologisch betrachtet stehen sich zwei 'Gruppen' gegenüber. Wer ist wer? Eine genauere Analyse von ἡμεῖς bzw. ὑμεῖς und der von ihnen gebildeten Personal- und Possessivpronomina, bei der die in AT-Zitaten vorkommenden Formen vernachlässigt wurden, ergibt folgendes Bild:

	Form von ἡμεῖς	Form von ὑμεῖς	Gruppe
7,4		ὑμεῖς	die Zuhörer ("Hebräer"?)
7,11	οἱ πατέρες ἡμῶν		Jakob & 11 Söhne
7,12	τοὺς πατέρας ἡμῶν		Jakobs 11 Söhne
7,15	οἱ πατέρες ἡμῶν		Jakobs 11 Söhne
7,19	τὸ γένος ἡμῶν		Israel in Ägypten
7,38	τῶν πατέρων ἡμῶν		die Wüstengeneration
7,39	οἱ πατέρες ἡμῶν		die Wüstengeneration
7,44	τοῖς πατράσιν ἡμῶν		die Wüstengeneration
7,45	οἱ πατέρες ἡμῶν		die Landnahme-Generation
7,51		ὑμεῖς	die Zuhörer
		οἱ πατέρες ὑμῶν	die Vorfahren der Zuhörer
		ὑμεῖς	die Zuhörer
7,52		οἱ πατέρες ὑμῶν	die Vorfahren der Zuhörer
		ὑμεῖς	die Zuhörer

Der Redner solidarisiert sich (und seine Gruppe) im *corpus* der Rede (7,2-50) weitestgehend mit seinen zuhörenden Anklägern. Die Unterscheidung vollzieht er einmal gleich eingangs, indem er von dem Land spricht, in dem Abraham einst als μέτοικος lebte und in dem "ihr (die Zuhörer, nämlich die in Palästina geborenen und lebenden Juden) jetzt wohnt" (7,4). Im die Zuhörer anklagenden Schlußteil der Rede (7,51-53) spricht er sie durchgehend in der 2. Person Plural an, hebt auch ihre Abstammung von den gegen Gott widerspenstigen Vätergene-

rationen hervor⁹⁰. Damit ist deutlich: Mit ἡμεῖς meint er immer das gesamte jüdische Volk, mit ὑμεῖς die in Palästina (geborenen und) lebenden Juden, in der Diktion des Lukas die 'Hebräer', bzw. seine Ankläger und Zuhörer. Deutlich kommt darin - auch das wurde schon längst in der Forschung erkannt - das Gegenüber dieser beiden innerjüdischen Gruppen zum Ausdruck. Stephanus bekennt sich (wie nicht anders zu erwarten) zur Diaspora.

4.5 Das οἶκος-Motiv

Das Motiv des οἶκος spielt in Apg 7 eine wichtige Rolle. Von der Anklage her, Stephanus rede gegen τὸν τόπον τοῦτον (6,13f.), und von Jes 66,1 [MT], wo von 'diesem Haus' die Rede ist, ist das nicht verwunderlich. Neben dem Nomen οἶκος selbst, das 6 mal vorkommt, treffen wir noch die Komposita κατοικεῖν⁹¹ (7,2.4[bis].47), μετοικεῖν (7,4.43), πάροικος (7,6.29) und οἰκοδομεῖν (7,47.49). Diese Übersicht zeigt die Mehrdimensionalität des οἶκος -Motivs: Zum Einen ist tatsächlich der (Jerusalemer) Tempel gemeint, zum andern das Wohnen und Leben außerhalb des verheißenen Landes. Dann geht es aber auch (vom hebräischen Wort her verständlich) um den genealogischen Terminus der 'Sippe'.⁹² Mit der Wortwurzel οικ- verbindet der Verfasser der Rede offenbar viel mehr als 'nur' das Tempelgebäude in Jerusalem. Schon in 2 Sam 7,5.11 [MT; anders LXX, die V. 11 gerade ins Gegenteil kehrt!], einer für die judäische Königs- und Tempelideologie sehr wichtigen Stelle, ist die Verbindung hergestellt zwischen dem Tempel und der Sippe (Davids). Davids Wunsch, der Lade ein neues σκῆνωμα errichten zu dürfen, wird in der Rede mit dem Verhalten Salomos kontrastiert, der stattdessen einen οἶκος baute, den Kultort also quasi in Jerusalem 'stationierte'. Daran mußte sich der Diasporajude stoßen.

90 E. Richard: 'The controversial shift between "our/your fathers" is readily understood in light of the positive/negative character of the speech' (id., Character 265). Er sieht gerade in der Joseph-Passage eine entscheidende polemische Stelle der Rede.

91 O. Michel (S. 155) hebt bei κατοικεῖν "die übertragene geistige, geradezu religiöse" Bedeutung hervor, die Philo mit seiner Erklärung zum Wohnen Gottes im Tempel unterstreicht: κατοικεῖν δὲ ἐν οἴκῳ λέγεται ὁ θεὸς οὐχ ὡς ἐν τόπῳ (Sobr 63). Philo kann sogar "von einem κατοικεῖν des Menschen in Gott" sprechen (Fug 102).

92 Vgl. hierzu aber auch die Ausführungen von G. Schneider, Apg 416 + Anm. 57, der die Meinung vertritt, die Tempelkritik gehöre nicht zu den genuinen Streitpunkten zwischen den Hellenisten und ihren Gegnern. Ob dies so zutrifft, wage ich gerade deshalb zu bezweifeln, weil das οἶκος -Thema so fest und so breit gestreut in der Stephanusrede vertreten ist. Eine Engführung sollte hier tunlichst vermieden werden. Ganz anders als Schneider meint Pesch: "Zu beachten ist jedenfalls, daß der vorluk. Bericht vom Martyrium des Stephanus ihm Gesetzeskritik vorwarf, während die Rede keine offen gesetzeskritischen Akzente aufweist, sondern die Tempelkritik in den Vordergrund stellt" (Apg 247).

V Textvergleich

Es ist nach diesem theologisch-analytischen Durchgang reizvoll, den Ertrag mit anderen, in gewisser, wenn auch je unterschiedlicher Weise verwandten Texten zu vergleichen. Dies soll nun an drei Beispielen aus völlig verschiedenen Zeiten und theologischen Milieus geschehen. Zum Vergleich wird die sog. "Damaskusschrift", die 2. Rede des Josephus vor Jerusalem (Bell 5,376-419) und die Synagogenpredigt des Paulus im pisidischen Antiochia (Apg 13,16b-41) herangezogen.

5.1 Die "Damaskusschrift"

Es handelt sich bei dem für uns interessanten Teil der 1896 in Kairo aufgefundenen Damaskusschrift (CD), von der hier die Handschriften A1 und B untersucht werden⁹³, um "eine lange Mahnrede, in der die Entstehung der Gemeinde [in] einen Abriß der Geschichte Israels hineingestellt und die strenge Auslegung des Gesetzes durch die Gemeinde begründet wird".⁹⁴ Einzelheiten der zum Teil schwierigen literarischen Fragen können hier unberücksichtigt bleiben. Wichtig ist, daß ein nicht spannungsfreies Verhältnis zu einigen Qumran-Schriften besteht und daß der Text aus vorchristlicher Zeit, vermutlich aus dem 1. Jh. v. Chr. stammt.

Die nur unvollständig erhaltene Schrift ist in unserem Zusammenhang deshalb interessant, weil hier wie bei der Stephanusrede eine für orthodox-jüdische Ohren abweichende Position zu Worte kommt, die ihre eigenen Überzeugungen anhand eines Rückblicks auf die Geschichte Israels zu profilieren bzw. zu untermauern sucht. Es können hier nur einige wichtige Punkte genannt werden:

a) Der *Geschichtsrückblick* der CD, dessen Anfang in der Handschrift fehlt, hat weder systematischen noch chronologischen Charakter. Zwar werden Noah, Abraham, Isaak und Jakob genannt⁹⁵, doch spielen sie ebensowenig eine tragende Rolle wie die Zeit in Ägypten⁹⁶ und in der Wüste⁹⁷ oder das babylonische Exil⁹⁸. Ähnlich wie in der Stephanusrede werden die Nachkommen Jakobs negativ gezeichnet: sie "gingen darin in die Irre und wurden bestraft für ihre Verirrungen.

93 Und zwar die Spalten I - VIII (A1) und XIXf. (B). Wir zitieren nach der hebräisch-deutschen Ausgabe von E. Lohse. Die Handschrift A2 mit ihrer Behandlung rechtlicher Fragen ist für uns nicht relevant.

94 E. Lohse, Texte 63f.

95 CD III, 1-3.

96 CD III, 5.

97 CD III, 7.

98 CD I, 5f.

Und ihre Söhne in Ägypten wandelten in der Verstocktheit ihres Herzens ...⁹⁹
Weil das so war, weil Israel in seiner Geschichte abtrünnig wurde¹⁰⁰, entbrannte
Gottes Zorn immer wieder gegen sie¹⁰¹, wandte er sich von seinem Volk ab¹⁰². Es
wird aber eine erneute, eschatologische Heimsuchung in Gericht und Gnade er-
wartet, wie der Rede überhaupt eine "heilsgeschichtliche" Gesamtschau zugrunde
liegt¹⁰³.

b) Ähnlich wie in Apg 7,51f. lehnte das Volk *die Propheten*, die es zur Umkehr
riefen, ab.¹⁰⁴ *Umkehr* (שוב) ist dabei in der CD ein wichtiges, häufig vorkom-
mendes, positiv verstandenes Stichwort¹⁰⁵. Geradezu programmatisch klingt der
Satz, der zugleich die Hochschätzung der Priesterschaft andeutet: "Die Priester
sind die Umkehrenden Israels, die aus dem Lande Juda ausgezogen sind ... Und
die Söhne Zadoqs sind die Erwählten Israels, die bei Namen Gerufenen, die am
Ende der Tage auftreten werden. Siehe, das genaue Verzeichnis ihrer Namen
nach ihren Geschlechtern und die Zeit ihres Auftretens und die Zahl ihrer Drang-
sale und die Jahre ihrer Verbannung ..."¹⁰⁶ Die in CD angesprochene Gemeinde
verstand sich geradezu als "Bund der Umkehr"¹⁰⁷.

c) Auch der *Bund* nimmt eine entscheidende Position in der CD ein: positiv als
"Bund, den Gott den Früheren aufgerichtet hat, um zu vergeben ihre Sünden"¹⁰⁸
und der immer noch ein Angebot an Israel darstellt¹⁰⁹, aber auch negativ, weil das
Volk ihn verlassen (עזב)¹¹⁰ und Gottes Satzungen übertreten hat¹¹¹. Die äußere
Zugehörigkeit zum Bund schützt deshalb nicht vor Gottes Gericht¹¹². Die in CD
angesprochene Gemeinde der Umkehrenden kann sogar als "der neue Bund"
(ברית החדשה) wohl im Sinne von Jer 31,31 angesprochen werden.

d) In unserem Zusammenhang von Bedeutung ist nun aber, daß dieser "neue
Bund" "im Lande Damaskus aufgerichtet" wurde¹¹³. Wie die häufige positive

99 CD III,4f.

100 CD I,12.

101 Einige Belege für diese wiederkehrende Formel: CD I,21; II,21; III,8; V,16; VII,13; XX,16.

102 CD II,8.

103 CD IV,10 u.ö.

104 CD II,12f.

105 CD IV,2f.; VIII,16; XIX,29 u.ö.

106 CD IV 2-6; der Text ist hier teilweise unverständlich.

107 CD XIX,16.

108 CD IV,9f.

109 CD I,4; III,4.

110 CD III,11.

111 CD I,20.

112 CD XIX,13f.

113 CD XX,12.

Erwähnung des Landes Damaskus¹¹⁴ als Aufenthaltsort der Gemeinde zu verstehen ist, ist umstritten: Handelt es sich nur um einen Decknamen (etwa für die Siedlung in Qumran?), oder ist tatsächlich das Gebiet der syrischen Metropole gemeint? Im Vergleich mit der Stephanusrede spielt diese exegetische Frage letztlich keine Rolle, denn selbst wenn "Damaskus" nur Chiffre wäre, wäre es eben doch ein Ort im *heidnischen Land*, der positiv aufgenommen wird. Es geht aber noch weiter: Im Moment der Heimsuchung war der Fluchtpunkt der "Standhaften" nicht Jerusalem oder der Zion. Im Gegenteil, denn die "Umkehrenden Israels" sind ja "aus dem Lande Juda ausgezogen"¹¹⁵! Sie "retteten sich in das Land des Nordens"¹¹⁶, womit wohl erneut das "Land Damaskus" gemeint sein dürfte. "Damaskus" ist auch der Ort des Eintritts in den "neuen Bund"¹¹⁷. Negativ korrespondiert dieser Hochschätzung die Behandlung des Landes (Kanaan/Israel) in CD: "Ihr Land wurde deswegen [d.h. wegen des Abfalls des Bundesvolks von Gott] verwüestet"¹¹⁸, und eine weitere, eschatologische Heimsuchung steht noch aus¹¹⁹.

e) *Theologisch* von Bedeutung ist für die Gemeinschaft der Damaskusschrift neben ihrem (neuen) Bund die konsequente *Erfüllung des Gesetzes*¹²⁰, mit deren Konkretion sich weite Teile der Schrift (vor allem auch Handschrift A2) befassen. Hochgeschätzt wird grundsätzlich der *Kult* und das *Heiligtum*¹²¹, auch die Priesterschaft, allen voran Zadoq¹²². Das verkündigte *Heil* besteht in erster Linie in Vergebung der Sünden¹²³. Diese wird durch *Sühne* (כִּפּוּר pi.) bewirkt¹²⁴ und führt zu "ewigem Leben" (לְחַיֵּי נֶצַח)¹²⁵. Daß angesichts dieses Hintergrundes auch die *Erwartung eines Messias* (der "nach Damaskus kommt!"¹²⁶) in der Gemeinde lebte¹²⁷, ist nicht weiter verwunderlich. Man sieht eine Verbindung zwischen ihm und dem (wiederkommenden?) "Lehrer der Gerechtigkeit"¹²⁸ bzw. dem "Lehrer der Gemeinschaft"¹²⁹.

114 Vgl. nur CD VI,19; VII,19; XX,12 u.ö.

115 CD IV,3.

116 CD VII,14.

117 CD VI,19.

118 CD III,10.

119 CD VII,9.

120 CD III,15f.

121 CD I,3.

122 CD III,21; IV,1.

123 CD III,18; IV,9.

124 CD II,5; III,18; XX,34.

125 CD III,20.

126 CD VII,19.

127 CD VII,18-20.

128 CD VI,11.

129 CD XX,1.

f) Stephanusrede und Damaskusschrift stehen für zwei Äußerungen von den beiden Extremen des jüdischen Spektrums um die Zeitenwende: Während die den Essenern und Qumran nahestehende CD das "normale" Judentum seiner Zeit von einer "konservativen" Position aus kritisiert, die die Rückkehr zum Frömmigkeit-ideal der Tradition zum Ziel hat, hat die Gemeinde, aus der Stephanus kommt, das Judentum im Grunde schon weitgehend hinter sich gelassen. Nähe und Distanz der beiden Reden zueinander dürfte deutlich geworden sein: Beide Reden stehen sich nahe in der zurückhaltenden Art, wie sie von Israels Land und von der Frömmigkeit des Volkes sprechen. Während aber die Gemeinschaft der Damaskusschrift noch auf den endzeitlichen Gesalbten wartet, konnte Stephanus schon sein Gekommensein verkünden. Hinzu kommt die unterschiedliche Sicht der Sühne, die nach der Stephanusrede durch den *Messias* gewirkt wird.

5.2 Die 2. Rede des Josephus vor dem belagerten Jerusalem:

Gut ein Jahrhundert später, nämlich in den 90er Jahren des 1. Jh.s n. Chr., entstand die Geschichte des Jüdischen Krieges von Flavius Josephus. O. Michel hat auf die Bedeutung der Reden in diesem Werk hingewiesen, wenn er (unter Hinweis auf Thukydides) schrieb: "Die Reden sollen den Kairos, den entscheidenden geschichtlichen Augenblick, sowie die Menschen und Kräfte sichtbar werden lassen, die hinter den Ereignissen stehen. ... Als hellenistischer Schriftsteller übernimmt Josephus die von Thukydides geforderten Maßstäbe der ἀλήθεια und ἀκρίβεια, wobei sich der letztere Begriff auf die Zuverlässigkeit der berichteten Einzelheiten bezieht, während der Wahrheit im Zusammenhang des Berichteten als Kriterium zwischen Gerechtem und Ungerechtem und als Urteil, dem auch der Historiker zu folgen hat, eine tiefere Bedeutung zukommt."¹³⁰ Und später zu Josephus: "Es geht Josephus um geschichtliche Notwendigkeit und Schicksalhaftigkeit."¹³¹ und darin um die Rolle Roms hinsichtlich des Schicksals Israels¹³².

a) Historisch wie kompositorisch muß uns folgende Situation als Hintergrund der Rede vor Augen sein: Jerusalem ist belagert, die Katastrophe spitzt sich zu. Der römische Feldherr Titus will Jerusalem auf jeden Fall nehmen, möchte aber (nach Josephus) Sturm und Zerstörung vermeiden. Deshalb läßt er Josephus, der sich in seinem Gefolge befindet und sein Vertrauen genießt, in ihrer eigenen Sprache zu den belagerten Juden reden. Die 1. Rede (Bell 5,362-374) wird nur in indirekter Rede und sehr komprimiert wiedergegeben, während die 2. Rede (5,376-419) ausführlich und in wörtlicher Rede berichtet ist. Der Schriftsteller Josephus hat

130 O. Michel, Reden 945f.

131 A.a.O. 947.

132 A.a.O. 945.

an diesem entscheidenden Wendepunkt, wo sich noch alles zum Besseren hätte ändern können, sehr bewußt zum Stilmittel der Rede gegriffen.

b) Die Ansprache, der Art nach weitgehend ein aktualisierender Geschichtsrückblick, kann man in drei große Teile gliedern:

Im 1. Teil (5,376-389) stellt Josephus die These auf, Gott habe den Juden in den Auseinandersetzungen ihrer Geschichte stets beigestanden, nie hätten sie aufgrund eigener Kraft gesiegt (376-378). Er belegt diese Behauptung von der "Symmachie" Gottes¹³³ durch mehrere Beispiele: die Auseinandersetzung zwischen Abraham und Pharaon um Sara¹³⁴, den Kampf mit den Ägyptern, den Philistern, den Assyrem und den Babyloniern.

Im 2. Teil (5,390-400) führt er denselben Beweis von der anderen Seite her: Wenn denn die Juden selbst zur Waffe griffen, hatten sie stets eine Niederlage hinzunehmen (5,390). Belege hierfür sind die Auseinandersetzung zwischen Zedekia und Jeremia und die Bedrohung durch Antiochus IV. Epiphanes. Beide Beispiele führen zu der Frage, ob Gott nun auf Seiten der Juden oder der Römer stehe (5,395). Für Josephus war die Auflehnung gegen Rom der Ursprung alles gegenwärtigen Übels: der Bruderzwist zwischen Aristobul und Hyrkan, Antigonos, schließlich Herodes, der Sossius und damit die Römer ins Land holte (5,396-398). Josephus résumiert: "Niemals also wurde unserem Volk die Waffe in die Hand gegeben, vielmehr folgte unmittelbar auf jeden Krieg die Unterjochung. Nach meiner Meinung haben die Hüter der heiligen Stätte alles dem Richterspruch Gottes anheimzustellen und stets, wenn sie gnädiges Gehör bei dem höchsten Richter erlangen wollen, Menschenarm und -kraft zu verachten."¹³⁵

Der 3. Teil (5,401-419) bringt die aktuelle Anwendung seiner Ausführungen. Josephus sucht die Juden als die Ungerechten zu erweisen, daneben aber die Römer als besser als seinerzeit die Assyrer darzustellen. Seine These, daß Gott auf Seiten der Römer sei, erhärtet er durch die Behauptung, den Römern sei auf ihrem jetzigen Feldzug nichts Böses zugestoßen, sondern auf wunderbare Weise geholfen worden (5,407-411). Die Rede gipfelt in der weitreichenden Behauptung, die Gottheit habe den Tempel verlassen (5,412-414) und in einem Aufruf zur Umkehr (5,415-419).

c) *Inhaltlich* sind in der Josephusrede mehrere Punkte beachtenswert:

133 A.a.O. 961.

134 Bell 5,380.

135 Bell 5,399f nach der Übersetzung von Michel-Bauernfeind.

1. Josephus sieht die Chance der Juden nicht in eigenmächtiger Aktion, wie es seine Gegner propagierten. Hoffen und Beten ist für ihn die richtige Verhaltensweise¹³⁶. Eine wichtige Rolle spielt dabei für ihn der Begriff ἐπιτρέπειν¹³⁷, der - wie ein Blick in die Josephus-Konkordanz zeigt - für die Theologie dieses Schriftstellers zentrale Bedeutung hat. Am Höhepunkt der Rede, als Josephus den Ertrag seines Geschichtsüberblicks sichert, erscheint im Blick auf das richtige Verhalten der Juden die Formulierung: ἐπιτρέπειν πάντα τῷ θεῷ δικάζειν ("... alles dem Richtspruch Gottes anheimstellen")¹³⁸. Josephus setzt Gottvertrauen, setzt Glauben gegen das Vertrauen der Juden auf ihre eigene Kraft, und er tritt der Meinung der Zeloten entgegen, im entscheidenden Moment werde sich Gott schon auch sichtbar zu ihrem Weg bekennen. Im Duktus der Argumentation des Redners liegt es auch, wenn er die - aus menschlicher Sicht - Tiefpunkte der Geschichte Israels (die ägyptische, philistäische, assyrische, babylonische Bedrohung) geradezu als Höhepunkte göttlichen Eingreifens darstellt¹³⁹.

2. Wie denkt er über das Volk Israel, über sein Land, über Jerusalem, den Tempel und den Kult? Schon beim Auszug aus Ägypten war Israel zu Gottes "Priestervolk" (νεωκόρος) bestimmt¹⁴⁰ ein Volk, dem Gottes besondere Liebe gehörte (τοὺς θεοφιλεῖς Ἑβραίους¹⁴¹). Israels Kult genießt insofern besondere Bedeutung, als selbst die heidnischen Völker ihn respektieren¹⁴², ja Verehrung entgegenbringen¹⁴³. Jerusalem spielt in der Rede keine herausragende Rolle. Die Stadt und der Tempel, die früher durch die Schuld der Juden selbst zerstört worden waren¹⁴⁴, können jetzt unversehrt erhalten bleiben¹⁴⁵, wenn man zum Einlenken, d.h. zur Übergabe bereit wäre. Das Heiligtum selbst, dessen frühere Zerstörung als mahnendes Beispiel dient¹⁴⁶ und dessen jetziger Zustand als Tummelplatz für alle erdenkliche Verirrung beklagt wird¹⁴⁷, findet das Interesse des Redners. Wichtig ist seine an eine atl. Aussage (Ez 11,23) anschließende Überzeugung, "daß die Gottheit aus dem Heiligtum gewichen ist und sich auf die Seite

136 Bell 5,382. vgl. 403; das Gebet betont er 380.388.

137 Vgl. nur Bell 5,382.386.400; ausführlichere Informationen zum Glaubensbegriff bei Josephus bietet: D. R. Lindsay, Pistis und Pisteuein als Glaubensbegriffe in den Schriften des Flavius Josephus und im Neuen Testament, Tübingen 1990.

138 Bell 5,400.

139 Bell 5,382-389.

140 Bell 5,383.

141 Bell 5,381.

142 Bell 5,402.

143 Bell 5,381.385.402 (καὶ Ῥωμαῖοι πόρρωθεν προσεκύουον).

144 Bell 5,402.

145 Bell 5,406.

146 Bell 5,394.

147 Bell 5,402.413.

derer gestellt hat, mit denen ihr Krieg führt.“¹⁴⁸ Von Gott spricht Josephus hellenizierend neutrisch als von der “Gottheit” (τὸ θεῖον).¹⁴⁹ Nach Josephus ist eine Wende für Jerusalem und die Belagerten aber noch möglich, denn “die Gottheit läßt sich durch Bekenntnis und Reue leicht versöhnen”.¹⁵⁰ In seinem abschließenden Aufruf zum Umdenken und Einlenken ruft Josephus noch einmal die katastrophale Situation ins Gedächtnis und bietet (jedenfalls literarisch) sein eigenes Leben als stellvertretendes Opfer dafür an.

d) Stand Stephanus in den 30er Jahren des 2. Jh.s noch einem relativ starken, in sich geschlossenen palästinischen Judentum gegenüber, so hatte es Josephus 40 Jahre später mit einem Volk zu tun, das angesichts dessen, was schon geschehen war und was nun unmittelbar bevorstand, um seine Existenz fürchten mußte. Daß Gott auch mit den Israel bekriegenden Heiden sein könnte - ein Gedanke, den Josephus kompositorisch einfühlsam entwickelt hat¹⁵¹ -, war für die Zeitgenossen des Stephanus noch undenkbar. Stephanus und Josephus begegnen sich, wo beide in Frage stellen, ob der Tempel tatsächlich Gottes Gegenwart und Beistand garantiere. Während der Flavier mit den Schriftbelegen, die ja für seine Zuhörer eine entscheidende Rolle spielen mußten, (mindestens in der literarischen Fassung) recht freizügig umgeht, indem er biblische und außerbiblische Überlieferung kombiniert und auslegt, wie es seinem Zweck entspricht¹⁵², hält sich Stephanus doch recht eng (mit wenigen Ausnahmen in Einzelheiten) an den traditionellen Text.

5.3 Die Synagogenpredigt des Paulus in Antiochia

Im Rahmen eines Synagogengottesdienstes, den Barnabas und Paulus im pisidischen Antiochia besuchten, werden sie nach den üblichen Lesung aus Gesetz und Propheten als auswärtige jüdische Gäste zu einer “Predigt” aufgefordert. Paulus kommt dem nach, hat er doch in den anwesenden Juden und dem Judentum nahestehenden Heiden eine willkommene und erwartungsvolle Hörerschaft.

a) Der *Aufbau* auch dieser Rede weist drei Teile auf:

Auf die Anrede (Apg 13,16b) folgt als 1. Teil ein *Geschichtsrückblick* (17-25), der mit der Zeit in Ägypten einsetzt (17-20a), die Richterzeit kurz erwähnt (20b),

148 Bell 5,412 (Übersetzung von Michel-Bauernfeind).

149 Bell 5,394.412.

150 Bell 5,415 (Übersetzung von Michel-Bauernfeind).

151 Vgl. dazu die Analyse von O. Michel, Reden, besonders S. 958-961.

152 Michel-Bauernfeind sprechen von “manchen haggadischen Erzählzügen”, die der Ausschmückung dienten (Anm. 148), sowie von einer “midraschartigen Erzählung” (Anm. 148; vgl. auch Anm. 147).

die Königszeit knapp abhandelt (21f.) und von David unmittelbar zum erwarteten Davidssohn Jesus und seinem Vorläufer Johannes kommt (23-25). Mehr Raum beansprucht dann der 2. Teil, in dem Paulus die *Christologie* entfaltet (26-37). V. 26b nennt das Thema: "Uns ist das Wort dieses Heils gesandt." Nun wird entfaltet, was die Jerusalemer mit Jesus taten (27-29), wie dagegen Gott sich zu Jesus bekannte (30f.). In diesen Ereignissen sieht der Prediger atl. Verheißungen erfüllt (32+33a). Ein ausführlicher Schriftbeweis rundet diesen Hauptteil der Rede ab (33b-37). Wie bei Josephus, dient auch hier der 3. Teil der *Aktualisierung* des aus Geschichte und Gegenwart Gehörten in Heilsangebot und Umkehrruf (38-41).

b) Auffällig sind zunächst einige *Unterschiede* zur Stephanusrede: Mose, der Befreier aus Ägypten, wird nur negativ im Zusammenhang mit dem Gesetz und im Kontrast zu Rechtfertigung aus Glauben erwähnt (V. 38). Während wir in Apg 7 einen ausführlichen Geschichtsrückblick (7,2b-50) und nur eine sehr knapp umrissene Christologie haben (52 [56.59f.]), ist das Verhältnis in Apg 13 umgekehrt: der Rückblick ist kurz gehalten (17-22[25]), die Christologie ausführlich. Ziele die Stephanusrede auf Angriff und Anklage gegen die Jerusalemer Hörer hin, so endet Paulus zunächst im Angebot der Vergebung (ἄφεσις ἁμαρτιῶν V. 38)¹⁵³, des Heils¹⁵⁴ (ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης V. 26b). Am Ende aber steht doch - in prophetischer Tradition? - die Warnung, das Angebotene nicht abzulehnen (V. 40f.).

Israels *Land* wird zwar eingangs knapp erwähnt als von Gott für sein Volk freigeschaffenes Land (V. 19), tritt sonst aber nicht hervor. Dafür begegnet uns hier *in nuce* bereits die *Paulinische Rechtfertigungslehre*¹⁵⁵, d.h. die Unmöglichkeit der Gesetzesobservanz als Heilsweg und die Rechtfertigung durch Glauben (V. 38f.). In der *Christologie* steht die Bezeichnung Jesu als der Verheißene und erwartete "Heiland" (σωτήρ V. 23) im Zentrum, der unschuldig starb (V. 28), zu dem Gott sich aber durch seine Auferweckung bekannte (V. 30).

c) Ein thematischer Akzent liegt in der Pauluspredigt auf dem *Volk Israel* (der λαός kommt vor Apg 13,15.17(bis),23f.31) als dem Volk Gottes, das erwählt¹⁵⁶ ist (V. 17). Mit den früheren Generationen sieht Paulus sich und seine Zuhörer verbunden ("unsere Väter" V. 17.33), um sie sonst aber als "sie" zu bezeichnen. Unter diese (bewußt?) distanzierende Redeweise fallen vor allem im christologischen Teil der Rede die Jerusalemer, insonderheit die verantwortlichen Führer

153 Auch die Damaskusschrift betonte ja die Vergebung; s.o.

154 Von σωτηρία sprach auch Josephus, freilich nur mit Blick auf die Errettung aus der akuten Bedrohung (Bell 5,415.419).

155 R. Pesch meint, die Paulinische Rechtfertigungslehre werde "freilich im ganzen in einer Fassung vorgetragen, die als gemein-urchristlich gelten darf" (ders., Apg 2,42), hebt aber ebd. mit Recht den Rückgriff auf Hab 2,4f. (Vgl. Röm 1,17; 8,3) hervor.

156 Vgl. dazu die Erwählungslehre im Blick auf Israel in den Paulusbriefe, besonders Röm 9-11!

des Volks (V. 27-29). Sie sind es eigentlich, die die Schuld an der Abweisung Jesu durch Israel tragen, nicht die Judenschaft insgesamt, auch nicht die Zuhörer in Antiochia. Eine gewisse Rolle spielt im Zusammenhang mit dem Volk Israel das Schema "erwählen - verstoßen" (V. 17.22) und das andere "verheißten - erfüllen" (V. 23.29.32.33.34). Beiden Schemata liegt eine heilsgeschichtliche Denkstruktur zugrunde. Der ausführliche Schriftbeweis paßt nur in einen jüdischen Kontext.

d) An *Gemeinsamkeiten* ist das "Kontrastschema" zu erwähnen (V. 29f.; vgl. 2.24; 3.15; 4.10; 5.30; 10.40), das freilich im Verdacht steht, auf die lukanische Bearbeitung zurückzugehen, das aber Paulus und anderen frühchristlichen Theologen neben und nach ihm als Denkanstoß für die Entfaltung ihrer Theologie gedient haben könnte. Daneben finden wir in der Stephanusrede wie in der Pauluspredigt ein Interesse an Personen (Abraham V. 26; Saul, der wie Paulus aus dem Stamm Benjamin kam, V. 21; David V. 22 (*bis*).34.36; Johannes der Täufer V. 23.25; Jesus V. 23.33; Pilatus V. 28), an der Geographie ("Land Ägypten" V. 17; "Land Kanaan" V. 19; Galiläa V. 31; Jerusalem V. 27.31) sowie an Ämtern (Richter V. 20; Prophet V. 20; König V. 21).

VI. Zu den theologischen Wurzeln der Stephanusrede

In anderem Zusammenhang habe ich versucht, die wesentlichen Motive der Theologie der urchristlichen 'Hellenisten' zu bestimmen.¹⁵⁷ Wenn wir nun nach der 'Theologie' der Stephanusrede fragen, wird es hilfreich sein, sich vorher diese Motive zu vergegenwärtigen, um dann später den Vergleich mit ihr durchführen zu können. Zu beachten wären auch jene ntl. Traditionsstücke, die vermutlich im Kreis der 'Hellenisten' bewahrt wurden und uns zumeist in den Paulusbriefen überliefert sind. Dann müßte sich zeigen, ob die Rede in ihren Hauptzügen tatsächlich als ein genuines Dokument für die Theologie der 'Hellenisten' gelten kann.

6.1 Die 'Hellenisten' in der Apostelgeschichte

Überblickt man nun Apg 6,1 - 8,4 und auch die übrigen Berichte der Apg über die 'Hellenisten'¹⁵⁸, dann lassen sich folgende theologischen Schwerpunkte herausarbeiten¹⁵⁹:

157 H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis 331ff.

158 Es handelt sich hier vor allem um die Berichte über die Tätigkeit des (Apostels?,) Evangelisten und Armenpflegers Philippus (Apg 8), über die Missionstätigkeit der aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten (Apg 11,19-21).

159 H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis 334.

1. Die 'Hellenisten' hatten offensichtlich einen Drang zur Mission auch unter Nichtjuden.¹⁶⁰
2. Ihre Denkweise war heilsgeschichtlich ausgerichtet.
3. Der Heilige Geist¹⁶¹, Geistbegabung und ekstatische Erlebnisse spielten eine Rolle.
4. Gegenüber dem Tempel(kult) und dem Gesetz waren sie (wie Jesus wohl auch eher zurückhaltend eingestellt).
5. Hinter ihren Äußerungen stand eine frühe Stufe der Christologie.
6. Die Taufe war ihnen wichtig.

Vergleichen wir diese sechs Themenbereiche mit dem Ertrag unserer Analyse der Stephanusrede, dann ergeben sich interessante Beobachtungen:

1. Das Interesse der Rede an und die positive Würdigung von Nichtjuden und dem außerpalästinischen Ausland ist auffallend groß. Gottes Offenbarungen außerhalb Kanaans spielen eine wichtige Rolle.

2. Das heilsgeschichtliche Element kommt in Apg 7 deutlich zum Tragen.

3. Vom Wirken des Heiligen Geistes konnte im Rückblick auf die atl. Geschichte Israels aus verständlichen Gründen nicht die Rede sein. Den Juden wird aber vorgeworfen, sie widerstrebten dem Geisteswirken (7,51). Dafür treffen wir im Geschichtsrückblick die Erscheinung und Wirkung von Engeln (7,30.35.38). Im Zusammenhang mit der Person des Stephanus wird der Geistbesitz allerdings betont (6,5.10; 7,55.59). Das Stichwort $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\upsilon\nu$ (7,56) deutet auf ein ekstatisches Erlebnis hin.

4. Während eine kritische Haltung zu Tempel und Kult implizit und explizit zu beobachten ist, wird das Gesetz nur am Rande und nur positiv erwähnt. Es ist "lebendiges Wort" (7,38), von Engeln empfangen, von Israel dennoch nicht eingehalten (7,53). Weil es "lebendiges Wort" ist, ist es grundsätzlich erfüllbar. In der vorliegenden Rede jedenfalls kommt es explizit nicht zur Gesetzeskritik.¹⁶² Dies könnte aber daran liegen, daß der Redner der Reihenfolge der Anklage (6,13.14) entsprechend vorgeht und es zur Verantwortung für den zweiten Anklagepunkt nicht mehr kommt.

5. Der Titel ($\delta\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ (7,53) entspricht einer frühen Christologie (s.o. 4.3.a). Dasselbe gilt für die Verwendung von Dtn 18,15, das nach Apg 3,22 ein Eckpfei-

160 Dazu auch J.J. Scott, Defense 140f.

161 Dazu M. Hengel, Jesus 193-199.

162 Stephanus setzt den Akzent also anders als Paulus oder auch als Lukas (Apg 15,10).

ler des Verständnisses Jesu gewesen sein muß. Auch das 'Kontrastschema' gehörte nach Stuhlmacher¹⁶³ zu den frühesten Interpretationen des Sterbens Jesu.

6. Das bedeutet: Wir finden in der Stephanusrede wesentliche Elemente der Theologie der 'Hellenisten' wieder. Genauer wäre interessant, doch kann darüber nur spekuliert werden: Möglicherweise kann man die Herkunft der Theologie der Stephanusrede mit der ägyptischen Hafenstadt Alexandria in Verbindung bringen. Dort lebte zur fraglichen Zeit der jüdische Religionsphilosoph Philo, in dessen Werken manche der Motive und exegetischen Methoden der Stephanusrede zum Tragen kommen. Diese Herkunftsangabe würde bekräftigt, falls Stephanus tatsächlich - wie seit H. Grotius¹⁶⁴ manche Forscher meinen - selbst aus Alexandria stammte¹⁶⁵, wofür es allerdings keine alten Quellen gibt. Der Name Στέφανος kommt auf Inschriften allerdings nur in Italien vor.

6.2 'Hellenistische' Traditionsstücke als Brücken zur Theologie des Paulus

Den (zweisprachigen) Gemeindegliedern des 'hellenistischen' Teils der Urgemeinde (Apg 6,1ff.) war es vorbehalten, wichtige Teile der (zunächst in aramäisch) überlieferten Jesustradition in die griechische Weltsprache zu übertragen, weil ein großer Teil dieser Gruppe des Aramäischen wohl gar nicht mächtig war. Als Muttersprache hatten sie in der Diaspora nicht aramäisch, sondern (neben regionalen Dialekten) vor allem griechisch gesprochen.¹⁶⁶ Weil die Urgemeinde missionarische Absichten hatte, bedurfte es "der gedanklichen Durchdringung des Glaubens auf seine wesentlichen Inhalte und Zielsetzungen hin ..., d.h. der theologischen Reflexion und der Ausbildung von christlicher Lehre."¹⁶⁷ Es handelt sich bei diesen Traditionsstücken vor allem um die vielleicht in Antiochia überlieferte (lukanisch-paulinische Fassung der) Abendmahlstradition¹⁶⁸, um die sühnetheologische Formel Röm 3:25-26¹⁶⁹ und um die Christusformel 2 Kor 5,21¹⁷⁰. Außerdem dürften wichtige theologische Termini (z.B. die Bezeichnung Jesu als κύριος (vgl. Apg 7,59f.) auf diese Gruppe zurückgehen. Von hier aus führen dann Linien hinüber zur paulinischen Theologie, von denen hier nur wenige angedeutet werden können: das heilsgeschichtliche Denken, der Rückbezug auf das Alte Testament, die Gegenüberstellung einer 'nur' äußerlichen und einer

163 P. Stuhlmacher, Theologie 191.

164 H. Grotius, Annotationes in Acta 2, Paris 1646, zu Apg 6,1 und 6,5.

165 Näheres zur Forschungsgeschichte bei H.-W. Neudorfer, Stephanuskreis 146.252.

166 Darauf und auf die besondere Bedeutung der "Hellenisten" hat allen voran M. Hengel in verschiedenen Arbeiten, besonders in dem Aufsatz "Zwischen Jesus und Paulus", aufmerksam gemacht.

167 P. Stuhlmacher, Theologie 161.

168 A.a.O. 141.

169 A.a.O. 193f.

170 A.a.O. 195.

geistlichen Beschneidung (Röm 2,25-26; 4,10-12; Eph 2,11; Kol 2,11; 3,11), die Neubewertung des Gesetzes u.a.

6.3 Samaritanischer Hintergrund?

Die besonders von M.H. Scharlemann¹⁷¹ vertretene Vermutung, hinter Stephanus und seiner Rede stehe eine samaritanisch beeinflusste Theologie, hatten wir trotz bestehender Parallelen zurückgewiesen¹⁷². Die betonte Erwähnung Sichems läßt sich - wie wir sahen - aufgrund jüdischer Quellen auch anders erklären. Unerklärlich bliebe aber, warum der Geschichtsrückblick über den von den Samaritanern bevorzugten Pentateuch hinaus bis zu Salomo führt. Andererseits müßte das Schweigen der Rede zu einigen samaritanischen Lieblingstopoi erklärt werden. Stemberger hat für weite Teile der Rede Belege aus der jüdischen Auslegungstradition beigebracht und ist zu dem Ergebnis gekommen, allein die Grablegung der zwölf Patriarchen in Sichem sei rein samaritanisch.¹⁷³

6.4 Alexandria

Die Vermutung mancher Forscher, hinter der Stephanusrede stehe eine jüdisch-hellenistische Theologie mit dem ägyptischen Alexandria als Kristallisationspunkt, eine Theologie, wie sie sich besonders in den Werken Philos niederschlagen habe, wurde bereits erwähnt. In einer armenischen Handschrift des 6. Jahrhunderts findet sich der Hinweis auf die Vermutung, Philo habe zu jenen Diasporajuden gehört, die mit Stephanus disputierten (Apg 6,9)¹⁷⁴. Wenn es sich hier auch um eine Spekulation handeln dürfte¹⁷⁵, sprechen doch einige Beobachtungen für eine Beziehung von Apg 7 zu Philo: die gemeinsame griechische Bibel, die typologisierende Exegese, die Wertschätzung Abrahams und Moses, welchletzterer bei Philo beinahe göttlichen Charakter bekommen kann, das relativ geringe Interesse an Palästina¹⁷⁶, das Vorkommen des Stichworts σοφία nur in Apg 6f. usw. Andererseits darf man aber die Unterschiede nicht übersehen: Philos letztlich ungeschichtliches Denken, das dem heilsgeschichtlichen Rückblick von Apg 7 nicht entspricht, die völlig abweichende Beurteilung des Joseph, der

171 Ausführlich dazu M. H. Scharlemann, Stephen.

172 E. Richard schreibt zutreffend: "The Samaritan evidence is but one segment of the textual picture which prevails in Acts 7" (id., Acts 7 207); vgl. auch Mare, Acts 7, und Stemberger, Stephanusrede.

173 Stemberger, Stephanusrede 172f.; ähnlich, wenn auch mit anderen Akzenten W.H. Mare, Acts 7, und E. Richard, Acts 7.

174 Die Notiz in englischer Übersetzung bei Runia, Philo 5; dort Hinweis auf Belege.

175 D.T. Runia, Philo 60: "pure fantasy".

176 S. Sandmel schrieb über Philo: "It cannot be over-emphasized that Philo has little or no concern for Palestine" (Philo 116).

für Philo der Typus des schlechten Politikers ist¹⁷⁷, sowie vor allem das Fehlen einer messianischen Erwartung bei dem Alexandriner¹⁷⁸ trennen ihn von Stephanus. Deutlich ist, daß hier detaillierte Forschung nötig und sinnvoll ist. Die Beziehung nach Alexandria scheint mir in Verbindung mit den Brücken zwischen Apg 7 und dem Hebräerbrief noch die wahrscheinlichste Hypothese zu sein, der weiter nachzugehen sich lohnt.

L. W. Barnard hat die Anschauung einer Verbindung zwischen Alexandria und Apg 7 in die nachapostolische Zeit hinein ausgezogen und die Stephanusrede mit dem (nach seiner Meinung im 2. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts in Alexandria entstandenen) Barnabasbrief verglichen. Er kommt zu dem Ergebnis, der Schreiber des Barnabasbriefs habe Apg 7 unmittelbar in seine Situation hineingezogen und deshalb in seinem Brief verwendet.

VII. Ergebnisse

Unser Ausgangspunkt war die historische, die literarische und die theologische Fragestellung im Blick auf die Stephanusrede. Man wird am Ende festhalten können:

1. Lukas erweist sich auch am Beispiel der Stephanusrede als Schriftsteller, der im thukydeischen Sinne Reden *literarisch* verwendet. Dabei greift er auf zuverlässige Informationen und Traditionen zurück und beweist großes Geschick, auch diese Rede¹⁷⁹ einfühlsam in die Situation einzupassen.

2. *Historisch* wie theologisch spricht m. E. viel dafür, daß die überlieferte Rede in ähnlicher, vermutlich ausführlicherer Gestalt tatsächlich von Stephanus gehalten worden ist. Lukas hat sie im Sinne seines literarischen Ziels an einigen Punkten akzentuiert und in den Gesamtrahmen seines Doppelwerks gestellt, indem er Verbindungslinien herstellte.

3. Das *theologische* "Baumaterial" der Stephanusrede stellte ein stark im Judentum der hellenistischen Diaspora (Ägyptens?) verwurzelttes frühes Christentum zur Verfügung, das in einer harten Kontroverse mit dem palästinischen Judentum die Vorzüge des 'heidnischen' Landes und seiner Bewohner sieht und das diese Sicht mit dem Ziel einer christlichen Mission unter den Heiden theologisch beantwortet. Die Interpretation des Kommens und des Weges Jesu vom AT her

177 Briefliche Auskunft von H. Burkhardt, Grenzach.

178 Wolfson schreibt: "Whether Philo believed that the final redemption will take place under the leadership of a particular person as is known in Jewish tradition as the Messiah is not clear. Nowhere in his writings is there any explicit mention of a personal Messiah" (id., Philo 413f.).

179 Gegen Pesch, Apg 244, u.a.!

wird im Ansatz schon geleistet, was zu diesem frühen Zeitpunkt (ca. 31/2) durchaus erstaunlich ist.

Bibliographie

Die Abkürzungen entsprechen S.M. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis, TRE, Berlin ²1994. Kurztitel sind, soweit dies zur Eindeutigkeit nötig ist, in [] angegeben.

Quellen und Hilfsmittel

- W. Bauer, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Nachdruck der 5. Auflage, Berlin - New York 1971
 G. Duterme, Le vocabulaire du discours d'Étienne (Actes 7), Diss. Louvain 1950
 E. Lohse (Hg.), Die Texte aus Qumran hebräisch und deutsch, Darmstadt 1971
 O. Michel / O. Bauernfeind, De Bello Judaico - Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, Vol. II,1, München 1963
 K. H. Rengstorff, A Complete Concordance to Flavius Josephus, Vol. 1-4, Leiden 1973
 J. Winter / A. Wünsche, Mechiltha. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus erstmalig ins Deutsche übersetzt und erläutert, Leipzig 1909

Kommentare

- F.F. Bruce, The Book of the Acts, NIC, Grand Rapids 1988 [Acts]
 E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, KEK 3 (Göttingen ⁷1977)
 I.H. Marshall, The Acts of the Apostles, TNTC 5, Grand Rapids 1980) [Acts]
 H.-W. Neudorfer, Die Apostelgeschichte des Lukas 1. Teil, EdC.B 8, Stuttgart 1986 [Apg]
 R. Pesch, Die Apostelgeschichte, EKK 5,2, Zürich/Einsiedeln 1986 [Apg]
 J. Roloff, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen, 1981
 G. Schneider, Die Apostelgeschichte, HThK 5,1, Freiburg 1980 [Apg]
 G. Stählin, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen ⁴1979

Monographien

- I.H. Marshall, Luke: Historian and Theologian, Exeter 1970 [Luke]
 C.C. Hill, Hellenists and Hebrews. Reappraising Division within the Earliest Church, Minneapolis 1992

- W. W. Gasque, A History of the Criticism of the Acts of the Apostles (Grand Rapids 1975) [History]
- M. Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart ²1984 [Geschichtsschreibung]
- J. Kilgallen, The Stephen Speech, AnBib 67, Rom 1976
- W. G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ¹⁷1973
- S. Légasse, STEPHANOS. Histoire et discours d'Étienne dans les Actes des Apôtres, LeDiv 147, Paris 1992
- I. H. Marshall, Die Ursprünge der neutestamentlichen Christologie (Gießen-Basel 1985) [Ursprünge]
- H.-W. Neudorfer, Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F.C. Baur, TVGMS 309 (Giessen 1983) [Stephanuskreis]
- R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus, WUNT 71 Tübingen 1994
- D. T. Runia, Philo in Early Christian Literature. A Survey, CRI 3,3 Assen 1993
- M. H. Scharlemann, Stephen: A Singular Saint, AnBib 34, 1968 [Stephen]
- E. Schürer, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Vol. 2, hrsg. v. G. Vermes u.a., Edinburgh 1979 (revidierte Ausgabe)
- R. Storch, Die Stephanusrede Ag 7,2-53, Diss. Göttingen 1967
- P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments 1, Göttingen 1992
- U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, WMANT 5 Neukirchen 1961
- H.A. Wolfson, Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, Vol. 1, Cambridge (Mass.) ³1962

Artikel und Aufsätze

- L. W. Barnard, Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity, NTS 7(1960/1) 31-45
- O. Betz, Probleme des Prozesses Jesu, ANRW II.25,1, hrsg. v. W. Haase, Berlin - New York 1982, 565-647
- F.F. Bruce, The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?, in: H. Temporini and W. Haase (Hg.), ANRW II 25,3 Berlin 1984) 2569-2603 [ANRW]
- P. Dschulnigg, Die Rede des Stephanus im Rahmen des Berichtes über sein Martyrium (Apg 6,8-8,3), Jud 44, 1988, 195-213
- W.W. Gasque, Did Luke Have Access to Traditions about the Apostles and the Early Churches?, JETS 17 (1974) 45-48 [Luke]
- K. Haacker, Die Stellung des Stephanus in der Geschichte des Urchristentums, in: ANRW II 26.2 (Hg. W. Haase / H. Temporini), Berlin - New York 1995, 1515-1553

- M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, NTS 18 (1972) 15-38 [Ursprünge], ders., Zwischen Jesus und Paulus. Die "Hellenisten", die "Sieben" und Stephanus (Apg 6,1-15; 7,54-8,3), ZThK 72,1975,151-206 [Jesus]
- W.H. Mare, Acts 7: Jewish or Samaritan in Character?, WThJ 34 (1972) 1-21
- W. Michaelis, Art. ὁράω κτλ., ThWNT 5,315-381
- O. Michel, Art. οἶκος., ThWNT 5,122-161
- ders., Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im "Bellum Iudaicum". Analysen und Perspektiven, in: ANRW II 21.2, hrsg. von W. Haase, Berlin - New York 1984, S. 945-976 [ANRW]
- H.-W. Neudorfer, Art. 'Lukas', GBL 2, Wuppertal 1988, 900 [Lukas]
- ders., Art. Urchristentum, ELThG 3, Wuppertal 1994, 2064-2066 [Urchristentum]
- E. Plümacher, Acta-Forschung 1974-1982, ThR 49,1984, 105-169
- E. Richard, Acts 7: An Investigation of the Samaritan Evidence, CBQ 39,1977,190-208 [Acts 7]
- ders., The Polemical Character of the Joseph Episode in Acts 7, JBL 98,1979, 255-267 [Character]
- ders., Acts 6,1-8,4. The Author's Method of Composition, SBL.DS 41, Missoula 1978 [Method]
- S. Sandmel, Philo's place in Judaism: A Study of Conceptions of Abraham in Jewish Literature, New York, ²1971
- M.H. Scharlemann, Stephen's Speech: A Lucan Creation?, ConJ 4, 1978,52-57 [Speech]
- G. Schneider, Art. δίκαιος, EWNT 1, Stuttgart ²1992, 781-784 [Art.]
- J.J. Scott Jr., Stephen's Speech: A Possible Model for Luke's Historical Method, JETS 17,1974,91-97 [Speech]
- ders., Stephen's Defense and the World Mission of the People of God, JETS 21, 1978, 131-141 [Defense]
- A. Spiro - C. S. Mann, Stephen's Samaritan Background, in: J. Munck, The Acts of the Apostles, Appendix V, S. 285-300, AncB 31, Garden City/New York, 1967
- G. Stemberger, Die Stephanusrede (Apg 7) und die jüdische Tradition, in: A. Fuchs (Hg.), Jesus in der Verkündigung der Kirche, SNTU.A 1, Linz 1976,154-174
- P. von der Osten-Sacken, Art. krate/w, EWNT 2,776-778
- J. Zmijewski, Die Stephanusrede (Apg 7,2-53) - Literarisches und Theologisches, in ders., Das Neue Testament. Quelle christlicher Theologie und Glaubenspraxis, Stuttgart 1986, 85-128

Eckhard J. Schnabel

Urchristliche Glossolalie. Thesen

1. Die Unterschiede in der Beschreibung des Phänomens der Glossolalie bei Lukas (Apg 2,1-13; 10,46; 19,6) und Paulus (1 Kor 12-14) dürfen nicht überbewertet werden; ihr Verständnis von λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις bzw. ἐν γλώσση / ἐν (ταῖς) γλώσσαις λαλεῖν schließt sich nicht gegenseitig aus.¹
- 1.1 Folgende Unterschiede bestehen: (1) In Apg sind die γλώσσαι verständlich, in 1 Kor sind sie unverständlich, wenn sie nicht übersetzt werden. (2) In Apg 2 sind sie ein Zeichen der ersten Ausgießung des Heiligen Geistes, d.h. einer Anfangserfahrung; in 1 Kor sind sie Teil der kontinuierlichen geistlichen Erfahrung einzelner Christen und der Gemeinde. (3) In Apg ist die Glossolalie immer die Erfahrung einer Gruppe, in 1 Kor beschränkt Paulus ihren Wert auf den individuellen Gebrauch und besteht auf Übersetzung in der gottesdienstlichen Versammlung.
- 1.2 Das Argument, die lukanische Interpretation der Glossolalie (mindestens an Pfingsten) im Sinne ungelerner Fremdsprachen sei sekundär und unhistorisch (E. Haenchen), ist nicht haltbar: (1) Ein »ekstatischer Ausbruch« ist eher für die zuhörende Menschenmenge zu konstatieren als für die Apostel (Apg 2,7 ἐξίσταντο). »Ekstase« ist eher die Reaktion auf ein außergewöhnliches Phänomen als die Ursache für ein solches. (2) Der Ausdruck ἔκστασις kommt in Apg 10,10; 11,5 im Blick auf Petrus und in 22,17 im Blick auf Paulus vor, wird jedoch an keiner Stelle für den Status eines inspirierten Redners gebraucht.
- 1.3 Der einzige Unterschied zwischen Lukas und Paulus besteht darin, daß Lukas Hörer postuliert, die die Sprachen kennen (Apg 2,4.6.8.11: parallele Verwendung von λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις und διάλεκτος), und Paulus ein spezifisches Charisma der Interpretation bzw. Übersetzung fordert (1 Kor 12,10.30; 14,5.13.26.27.28: ἑρμηνεῖα bzw. διερμηνεύειν).
- 1.4 Manchmal hat die Tatsache Verwirrung gestiftet, daß Lukas (anders als Paulus) die Glossolalie als Teil der umfassenderen Kategorie der Prophetie versteht: vgl. die Berufung auf Joel (Apg 2,17.18) und den Inhalt der Rede der Jünger (Apg 2,11; vgl. 10,46). Das lukanische Material (vgl. noch Lk 1,41-42.67; 22,25-32; Apg 4,31; 19,6) macht wahrscheinlich, daß Lukas inspirierte Rede allgemein als Werk des Heiligen Geistes betrachtet und er in Apg 2 »Prophetie« als Oberbegriff verwendet, unter den er unterschiedliche Phänomene inspirierter Rede subsumiert.

¹ Christopher Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*, WUNT 2/75, Tübingen 1995, 47-53.

- 1.5 Die unterschiedliche »Lokalisierung« der Glossolie ist kein Widerspruch: Wenn sie für Lukas die Anfängererfahrung einer Gruppe von Christen ist, sagt Paulus nichts, was diese Sicht unmöglich macht, er behandelt dieses Thema nicht. Und ob Lukas die Glossolie als fortwährende Praxis einzelner Christen gekannt hat oder nicht, muß dahingestellt bleiben.
- 1.6 Zur Terminologie: Die lukanische Terminologie (ἑτερόγλωσσαις λαλεῖν) ist wahrscheinlich primär, die paulinischen und markinischen Formen sind wohl erst später aufgekommen. Stellen in der LXX wie Ps 118/119,172; Zef 3,9; Ps 36,30; Sir 51,22, in denen γλῶσσα eine poetische, halbmetaphorische Bedeutung besitzt, sind möglicherweise der Hintergrund für die urchristliche Terminologie.²
2. Die Problematik des Ausdrucks »Ekstase« macht es unmöglich, zwischen »ekstatischer Glossolie« und »nicht-ekstatischer Prophetie« zu unterscheiden, mindestens nicht bei Paulus.
- 2.1 Das Wort »Ekstase« wird von Neutestamentlern meist in einem vagen und undifferenzierten Sinn verwendet, zumal der griechische Ausdruck ἑκστατικός bzw. ἑκστασις eine andere Bedeutung hat als das moderne Äquivalent - das naiv-volkstümlich im Sinn von »abnormalem Geisteszustand, religiöse Verzückung oder Raserei« oder einfach »inspiriert«, oder religionsgeschichtlich bzw. psychologisch im Sinn von »außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen, vorübergehende Trennung des menschlichen Selbst vom Leib, Ausnahmezustände in trancehafter Form oder in Gestalt unbeherrschter Erregung« definiert werden kann.³
- 2.2 Relevant für die Bedeutung von ἑκστασις in der jüdischen Tradition ist vor allem Philo, der verschiedene Bedeutungsnuancen bezeugt. Eine vierfache Begriffsbestimmung finden wir in *Her* 249-265 (zu Gen 15,12):⁴ (a) Negative Wertung der heidnischen Mantik; (b) heftige Bestürzung, etwa über Außergewöhnliches; (c) Ruhe des Geistes; (d) gottvolle Ergriffenheit und Begeisterung, die den Weisen und Gerechten auszeichnet und in der göttliches Pneuma an die Stelle des menschlichen Nous tritt.
- 2.3 W. Grudem schlägt einen vierfachen Test vor, der eine inspirierte Äußerung als »ekstatisch« erkennbar macht.⁵ (1) Würde die Äußerung dem Redenden

2 Forbes, *Prophecy*, 72-74.

3 Oskar Föller, *Charisma und Unterscheidung*, Wuppertal 1994, 6. M. Lattke, Art. ἑκστασις, *EWNT* I, 1026 bemerkt, daß die scheinbare Nichtübersetzung besonders im deutschen Sprachraum zu »überladenen Assoziationen« führt.

4 Vgl. H. Burkhardt, *Die Inspiration Heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Gießen/Basel 1988, 216-218, der herausarbeitet, daß für das philonische Inspirationsverständnis Weisheit »weder überflüssig noch hindernd, sondern unabdingbare Voraussetzung der Gotteserkenntnis« ist (217).

5 Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy. In the New Testament and Today*, Westchester 1988, 124f.

gegen seinen Willen aufgezwungen? (2) Verlor der Redende die Selbstkontrolle, oder kam es zu unkontrollierten Körperverrenkungen? (3) Sagte er Dinge, die er selbst nicht verstand? (4) Erlebte er einen auf seine Umgebung bezogenen Wahrnehmungsverlust?

Nach diesen Kriterien wäre die Glossolalie wegen (3) als »ekstatisch« zu bezeichnen, nach Paulus dürften die anderen drei Punkte jedoch nicht zu treffen.

- 2.4 D. Aune unterscheidet in Aufnahme anthropologischer Kategorien zwischen »possession trance«, die von externen Mächten verursacht wird, und »vision trance«, wo die Gründe für Visionserfahrungen und Erlebnisse der Trennung des Selbst vom Leib andere sind; beide Kategorien kennen kontrollierte und unkontrollierte Zustände.⁶ Der Begriff der »Besessenheit«, der zur Erklärung von Schamanismus und spiritistischen Medien herangezogen wird, ist allerdings zur Erklärung vorchristlicher griechischer und hellenistischer Phänomene problematisch.⁷
- 2.5 Aus der Tatsache, daß man sowohl bei »Besessenheit« als auch bei »Vision« von kontrollierten und unkontrollierten Erfahrungen spricht, ergibt sich jedenfalls, daß es nicht gerechtfertigt ist, »ekstatische Glossolalie« als unkontrolliertes und »nicht-ekstatische Prophetie« als kontrolliertes Phänomen zu betrachten. Nach 1 Kor 14 sollen sowohl die Prophetie als auch die Glossolalie praktisch identischen Kontrollen unterworfen werden.
3. Die religionsgeschichtliche Ableitung von den »ekstatischen« Äußerungen der Pythia in Delphi oder von Praktiken der Kulte des Dionysus oder der Kybele⁸ ist für die Erklärung der urchristlichen Glossolalie nicht relevant, genausowenig wie Phänomene hellenistischer Popularreligion, die in den Zauberpapyri, in der Vorstellung himmlischer Sprachen, in gnostischen Texten oder in der montanistischen Prophetie sichtbar werden.⁹
- 3.1 Beweise für ekstatische Verzückung oder Raserei der Priesterin in Delphi sind mager; sie beschränken sich im wesentlichen auf zwei Stellen bei Plutarch (*Moralia* 759b.763a), denen derselbe Autor an anderer Stelle widerspricht (*Moralia* 437d). Es gibt keine Belege, daß ihr »Offenbarungsreden« ein inkohärentes Lallen war; belegt werden kann im Gegenteil, daß Pythia (mindestens in der klassischen Zeit) selbst die Orakel in Versform produzierte (z.B. Plutarch, *Moralia* 396f; über 40 Belege bei Herodot). Wenn berichtet wird, daß Orakel der Pythia von Dritten in Versform wiedergegeben wurden, dann handelt es sich nicht um »Übersetzungen« von inartikulierte

6 David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 19-21.32-34.

7 Forbes, *Prophecy*, 55.

8 So viele Ausleger im Anschluß an J. Behm, *ThWNT* I, 719-726.

9 Forbes, *Prophecy*, 103-187 (Kap. 5-7).

Gestammel, sondern um Übertragungen von ursprünglich in Prosaform gesprochenen Orakeln in Versform (Plutarch, *Moralia* 397c.407b; Strabo 9.3.5). Diese »Poetisierung« wurde nicht von den *πρωφῆται* unternommen, sondern von Dichtern, von denen in den Quellen keine Inspiriertheit behauptet wird. Das heißt: wenn das delphische Orakel als »inspiriert« (ἔνθεος), »ekstatisch« (ἐκστατικός) oder »mantisch« (μαντική) beschrieben wird, beinhaltet dies für die antiken Beobachter nicht notwendigerweise den Verlust des Bewußtseins oder fehlende linguistische Kohärenz.¹⁰

- 3.2 Die einzigen substantiellen Parallelen zur urchristlichen Glossolalie sind zwei jüdische apokalyptische Texte: bei TestHiob 48-51 muß allerdings mit einer christlichen (oder gnostischen) Revision gerechnet werden, und im Fall von ApkZef 8 (wo das Beten des Sehers mit den Engeln kein eindeutig »charismatisches« Phänomen ist) ist die Datierung ebenfalls problematisch (wahrscheinlich nachchristlichen Ursprungs).
- 3.3 Für Philo vollzieht sich Inspiration nicht unter Ausschaltung menschlicher Vernunft, sondern »als ihre Indienststellung und Begnadung mit über die Möglichkeiten empirischer und rationaler Erkenntniswege hinausführender Erkenntnis«; deshalb muß seine ekstatische Terminologie als Interpretament weisheitlich motivierter Polemik gegen menschliche Eigenmächtigkeit verstanden werden.¹¹
- 3.4 Während die hellenistische Welt mehrere verwandte, wenn auch unterschiedliche Traditionen von inspirierter oder charismatischer Rede kannte und diese gewisse Parallelen mit der urchristlichen Glossolalie aufweist, sind die Unterschiede so gravierend, daß man von einer substantiellen Verschiedenheit der Phänomene reden muß. Urchristliche Glossolalie ist ihrem Wesen nach Offenbarung und Lobpreis, nicht Invokation; sie kommuniziert Information, ist nicht unartikulierte Gestammel; sie ist spontan, nicht ritualisiert oder formelhaft; sie vollzieht sich in normalem menschlichem Reden, nicht in verzückter oder rasender Ekstase; ihre »Inspiriertheit« verleiht ihr keine überlegende Autorität für andere Formen urchristlichen Glaubens und Lebens, sie ist der Ortsgemeinde und dem Evangelium untergeordnet. Das heißt: die urchristliche Glossolalie war offenkundig ein religionsgeschichtliches Novum.
4. Das Wesen der Glossolalie ist für Lukas und für Paulus die übernatürliche Fähigkeit, in nicht gelernten menschlichen Sprachen (und möglicherweise in Sprachen des Himmels oder der Engel) zu reden.¹²

¹⁰ Forbes, *Prophecy*, 108-113.

¹¹ Burkhardt, *Inspiration*, 221.

¹² Forbes, *Prophecy*, 53-72; Don A. Carson, *Showing the Spirit*, Grand Rapids 1987, 77-83; Max Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*, Carlisle 1996, 227-229.

- 4.1 Das Phänomen der Glossolie wurde unterschiedlich interpretiert: G. ist die wunderhafte Fähigkeit, (1) ungelernete menschliche Sprachen, (2) die Sprache des Himmels oder der Engel, (3) ungelernete Fremdsprachen kombiniert mit der Sprache der Engel, (4) in sub- oder prälinguistischen Äußerungen oder einer kodierten (nicht-linguistischen) Sprechweise zu reden.
- 4.2 Die vierte Alternative ist nicht plausibel.
- (1) Die Auffassung, die Glossolie sei sub-linguistischer Lärm, wird mit 1 Kor 13,1c.11; 14,2 begründet, ist jedoch angesichts der Bedeutung von $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$ und des mit diesem Wort verbundenen Ausdrucks $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\upsilon\iota\nu$ nicht überzeugend: es geht nicht um die »Erklärung« des Phänomens als solchem, sondern um die »Übersetzung« von unverständlichen Äußerungen in verständliche.
- (2) Die Interpretation der Glossolie als kodierte, nicht-linguistische Sprechweise wird von D. Carson vertreten: Wenn man den Code kennt, kann man den Satz verstehen.¹³ C. Forbes hält diese Erklärung für eine plausible Spekulation für das 20. Jh., bezweifelt aber, daß Paulus im 1. Jh. ohne theoretische linguistische Kenntnisse in der Lage gewesen wäre, sprachliche Äußerungen mit kognitivem Inhalt, aber ohne erkennbare linguistische Struktur, von echten menschlichen (Fremd-) Sprachen zu unterscheiden.¹⁴
- 4.3 Mehrere Argumente sprechen dafür, die korinthische Glossolie wie das Phänomen in Apg 2 als Xenolalia, d.h. als Sprechen von ungelerten Fremdsprachen zu interpretieren.¹⁵
- (1) Das Wort $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha$ kann im Kontext menschlichen Redens kaum eine andere Bedeutung als »Sprache« haben.
- (2) Die parallele Gabe des $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\upsilon\iota\nu$ hat im Kontext von $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\eta$ $\lambda\alpha\lambda\epsilon\iota\nu$ am natürlichsten die Bedeutung »übersetzen« (oder allgemeiner »interpretieren«).
- (3) Die Aussage in 13,1: $\epsilon\grave{\alpha}\nu$ $\tau\alpha\iota\varsigma$ $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota\varsigma$ $\tau\omega\tilde{\nu}$ $\alpha\tilde{\nu}\theta\rho\omega\pi\omega\tilde{\nu}$ $\lambda\alpha\lambda\omega$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omega\tilde{\nu}$ $\alpha\tilde{\gamma}\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\tilde{\nu}$ unterstreicht dieses Verständnis: $\gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\iota$ $\tau\omega\tilde{\nu}$ $\alpha\tilde{\nu}\theta\rho\omega\pi\omega\tilde{\nu}$ sind menschliche (Fremd-) Sprachen.
- (4) Die Aussage in 14,11 bestätigt dies: »Wenn ich nun den Sinn der Laute ($\tau\eta\tilde{\nu}$ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\nu$ $\tau\eta\varsigma$ $\phi\omega\tilde{\nu}\eta\varsigma$) nicht kenne, bin ich für den Sprecher ein Fremder ($\epsilon\tilde{\iota}\sigma\mu\alpha\iota$ $\tau\tilde{\omega}$ $\lambda\alpha\lambda\omicron\upsilon\tilde{\nu}\tau\iota$ $\beta\acute{\alpha}\rho\beta\alpha\rho\omicron\varsigma$), wie der Sprecher für mich«

13 Carson, *Spirit*, 83-86, im Anschluß an Vern S. Poythress, »The Nature of Corinthian Glossolalia: Possible Options« *Westminster Theological Journal* 40 (1977) 130-135.

14 Forbes, *Prophecy*, 57 Anm. 30.

15 Forbes, *Prophecy*, 57-64; zur Diskussion der Vorschlags von A. C. Thiselton, »The Interpretation of Tongues: A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus«, *JThS* 30 (1979) 15-36, $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\upsilon\iota\nu$ bezeichne das »Artikulieren« d.h. das In-Wortefassen von Gefühlen und unausgedrückten Gedanken, vgl. kritisch Forbes, *Prophecy*, 65-70; vgl. auch Carson, *Spirit*, 79-83; Turner, *Spirit*, 228f.

Wahrscheinlich sagt Paulus den Korinthern, die auf ihre γλώσσαι, die andere nicht verstehen, stolz sind, daß sie in der Gefahr stehen, nicht als πνευματικοί geehrt, sondern für βάρβαροι gehalten zu werden.¹⁶

(5) Das Jesaja-Zitat (Jes 28,11-12) in 14,21 meint Fremdsprachen.

(6) Es ist unwahrscheinlich, daß Paulus das Phänomen generell als Sprechen von himmlischen Sprachen verstand: der Zusatz καὶ τῶν ἀγγέλων in 13,1a klingt wie eine hyperbolische Formulierung (wie der Verweis auf τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν in 13,2b, oder die Möglichkeit der Selbstverbrennung in 13,3b).

(7) Das Argument, daß »im Geist« gesprochene »Geheimnisse« in einer himmlischen Sprache vermittelt werden müssen, ist nicht zwingend: Paulus kommuniziert ein Kapitel später ein »himmlisches Geheimnis« auf Griechisch: ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω (1 Kor 15,51.52).

(8) Wenn Paulus glossolalische Äußerungen als Teil unserer »Kindheit« vor unserer Auferstehung bezeichnet, die mit dieser aufhören werde (13,11), kann er kaum sämtliche Äußerungen von Glossolalie als Sprache(n) von Engeln verstanden haben.

(9) Dies schließt die Möglichkeit nicht aus, daß Paulus einige Arten von γλώσσαι (vgl. 12,10 γένη γλωσσῶν) als Sprache von Engeln betrachtet hat - wobei es auch die Korinther sein konnten, die glaubten, sie sprächen in der Sprache der Engel. Die Analogien TestHiob 48-51 und ApkZef 8 sind jedoch nicht eindeutig (vgl. oben 3.2).

(10) Der Einwand, daß wir außerhalb von Apg 2 keine weiteren Berichte von Xenolalia aus der Zeit der frühen Kirche haben, beruht auf der falschen Prämisse, daß Lukas (oder Paulus) erwarteten, daß Xenolalia immer erkannt und von einigen Zuhörern verstanden würde (als Vorbereitung für Evangelisation).

(11) Der Einwand, Irenäus und Celsus (*Adv.Haer* 3.13; *Adv.Celsus* 7.9) hätten Glossolalie als unartikulierte Gestammel verstanden (Thiselton), verkennt, daß es in beiden Passagen nicht um γλώσσαις λαλεῖν geht, sondern um unzusammenhängendes, d.h. rätselhaftes, kryptisches oder vages *prophetisches* Reden - eine Kritik an unaufgeforderten Orakeln, der man in der antiken Literatur häufiger begegnet.¹⁷

(12) Der Einwand, Paulus würde in 1 Kor 12-14 die Glossolalie kaum so negativ bewerten, wenn es sich um ein echtes (für die Evangelisation nützliches) Sprachwunder gehandelt hat,¹⁸ verkennt, (i) daß Paulus nicht die Glossolalie *per se* kritisiert (14,5.18),¹⁹ sondern lediglich die Beherrschung der versammelten Gemeinde durch nicht-interpretierte Sprachenrede, (ii)

16 Turner, *Spirit*, 228.

17 Aune, *Prophecy*, 51; Forbes, *Prophecy*, 165-168.

18 Thiselton, *Interpretation*, 29.

19 Fee, *God's Empowering Presence*, Peabody 1994, 889f.

daß es weder in Apg noch in 1 Kor einen Zusammenhang zwischen Glossolalie und Evangelisation gibt.

(13) Die Tatsache, daß verständnisvolle Beobachter und immer mehr Charismatiker selbst aufgrund linguistischer Analysen von aufgezeichnetem glossolalischem Reden betonen, daß die heutige charismatische Sprachengabe kein Sprechen wirklicher (Fremd-) Sprachen darstellt, darf nicht zum Umkehrschluß führen, daß die Sprachengabe in Korinth ebenfalls nicht im Sinn der Xenolalia zu verstehen sei.²⁰

- 4.4 Das »Singen im Geist« (ψαλεῖν τῷ πνεύματι) in 14,15 ist offenkundig Glossolalie in melodischer oder metrischer Form.
- (1) Paulus führt in 14,15 keine neue Gabe ein, sondern spricht von einer spezifischen Form der Wiedergabe glossolalischen Redens: ein Sologesang in einer ungelerten Fremdsprache.
- (2) Es gibt keinerlei Hinweise, daß die ganze Gemeinde glossolalisch singt²¹ (wie dies in vielen charismatischen Gemeinden heute üblich ist): nicht jeder hat die Gabe der Glossolalie.
- (3) Die Forderung einer Übersetzung der Glossolalie trifft deshalb notwendigerweise auch auf glossolalisches »Singen« zu.
- (4) Das glossolalische »Singen« von 1 Kor 14,15 darf nicht mit dem gemeindlichen Singen von »Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern« (ψαλμοί, ὕμνοι, ᾠδαὶ πνευματικαί) in Kol 3,16 und Eph 5,19 verwechselt werden.
- 4.5 Die Gabe der Übersetzung kann der Glossolale selbst (ὁ λαλῶν γλώσσαις ... διερμηνεύη 14,5; ὁ λαλῶν γλώσση προσευχέσθω ἵνα διερμηνεύη 14,13) oder ein anderer haben (ἐτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἐρμηνεία γλωσσῶν 12,10; vgl. 14,28).
5. Sinn und Absicht der Glossolalie werden in ihrer Wirkung auf Ungläubige, in der Auferbauung der Gemeinde und im Nutzen für die private Andacht des einzelnen Gläubigen gesehen.
- 5.1 Nach 1 Kor 14,22 ist die Glossolalie »ein Zeichen (σημεῖον) nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen«. Der Zeichencharakter der Glossolalie ist nicht einfach zu fassen: Weshalb gibt Gott die Geistesgabe der ἐρμηνεία γλωσσῶν (12,10) - bei Xenolalia *ex hypothesi* unnötig -, wenn die γλώσσαι nicht für die Gemeindeversammlung gedacht sind, sondern Heiden zum Staunen und so zum Glauben bringen sollen? Weshalb erwartet Paulus in diesem Zusammenhang gerade, daß Außenstehende das Sprachenreden nicht verstehen, sondern meinen, die betreffenden Christen seien

20 Gegen Cyril Williams, *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*, Cardiff 1981, 25-45.

21 Carson, *Spirit*, 104.

»von Sinnen (μαίνεσθε 14,23)?²² Paulus scheint in 14,23-25 »zurückzuholen«, was er in 14,22 gesagt hat.

(1) In der LXX kann σημεῖον ein »Zeichen« von Gottes Segen für sein Bundesvolk oder von Gottes Gericht über Ungerechte bedeuten. In Jes 28,11 - von Paulus in 1 Kor 14,21 zitiert - ist von Israel die Rede, das nicht auf Gott gehört hat, als er klar und deutlich sprach; deshalb wird Gott durch die fremde Sprache eines fremden Volkes reden, das in Israel einmarschieren wird.

(2) Paulus verwendet dieses Zitat, um den Korinthern zu sagen, sie sollten nicht in γλώσσαι reden (ohne Übersetzung): ein solches Reden Gottes wäre ungeeignet und jedenfalls keine Hilfe für die Evangelisation (14,23 οὐκ ἔροῦσιν ὅτι μαίνεσθε), sondern ein Zeichen des Gerichts - Gott redet nur noch in einer fremden und unverständlichen Sprache. Anders verhält es sich mit der προφητεία: sie ist Gottes offenbarende und kommunizierende Präsenz und als solche ein Zeichen seines Segens für sein Volk. Der überführte Ungläubige kann dies sehen und sagt: Ὁντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἔστιν (14,25).²³

(3) Das heißt, Glossolie kann - falsch gebraucht - zu einem Zeichen für Ungläubige gemacht werden, ist dann jedoch lediglich ein negatives Zeichen. Dies ist aber nicht die eigentliche Absicht der Glossolie, deshalb soll sie in der Gemeindeversammlung nur in Zusammenhang mit Übersetzung praktiziert werden (so daß sie dem positiven Zeichencharakter der Prophetie entspricht).

5.2 Paulus akzeptiert die Sprachengabe in der Gemeindeversammlung, da »im Geist von Geheimnissen« (πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια 14,2) die Rede ist.

(1) Paulus läßt übersetzte Glossolie in der Gemeindeversammlung zu, damit »die Gemeinde dadurch erbaut werde« (ἵνα ἡ ἐκκλησία οἰκοδομῆν λάβῃ 14,5c). Sie hat einen doxologischen (λαλεῖ θεῷ) und einen offenbarenden (λαλεῖ μυστήρια) Charakter (14,2; vgl. 14,28: ἑαυτῷ δὲ λαλεῖτω καὶ τῷ θεῷ). Der Praxis der Sprachengabe soll deshalb nicht gewehrt werden (τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις 14,39).

(2) Wenn man sich zwischen Glossolie und verständlicher Rede (λόγους τῷ νοῷ) entscheiden müßte, will Paulus nur letztere haben (14,19); es handelt sich jedoch nicht um eine zwingende Alternative. Übersetzung ist verständliche Rede, deshalb rechnet Paulus mit übersetzter Sprachenrede in der gottesdienstlichen Versammlung: »Wie soll es denn nun sein? Ich will beten mit dem Geist und will auch beten mit dem Verstand; ich will Psalmen sin-

22 Turner, *Spirit*, 230, pace Thomas R. Edgar, *Miraculous Gifts: Are They for Today?* New Jersey 1983, 199.202, der meint, Paulus habe die Glossolie, als Xenolalia, als überzeugende Zeichen-Gabe und primäre Hilfe für die Evangelisation verstanden.

23 Grudem, *Gift*, 173-176; Turner, *Spirit*, 230f.

gen mit dem Geist und will auch Psalmen singen mit dem Verstand« (14,15).

(3) Paulus empfiehlt deshalb die Praxis der Sprachengabe im Gottesdienst, wenn es in Maßen geschieht - »zwei oder höchstens drei, und einer nach dem andern; und einer lege es aus« (κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς, καὶ ἀνὰ μέρος, καὶ εἷς διερμηνεύετω 14,27).

(4) Die Reserviertheit, mit der Paulus die Glossolalie behandelt, legt nahe, daß ihr Hauptzweck ein anderer ist:²⁴

- 5.3 Glossolalie dient zur Erbauung des einzelnen Christen, der diese Gabe besitzt: »Wer in Zungen redet, der erbaut sich selbst« (ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ 14,4a).²⁵ Wenn in der Gemeindeversammlung keiner ist, der glossolalisches Reden übersetzt, sollen Christen, die die Sprachengabe besitzen, sie nicht öffentlich, sondern privat praktizieren: er soll »für sich selber und für Gott« reden (ἑαυτῷ δὲ λαλείτω καὶ τῷ θεῷ 14,28).
- (1) Ein Widerspruch zwischen dieser Funktion und dem »Zeichen-Charakter« der Glossolalie von 14,22 besteht nur dann, wenn man für diese nur eine einzige Funktion annimmt.
- (2) Als doxologisches Reden oder Beten ist die privat praktizierte Glossolalie nicht egozentrisch,²⁶ sondern konzentriert sich auf Gott.
- (3) Weil die Sprachengabe nur eine von vielen Gaben ist, sind die Christen, die diese Gabe nicht besitzen, nicht notwendigerweise benachteiligt.
- (4) Wenn ein Gemeindeglied sowohl die Sprachengabe als auch die Gabe der Übersetzung besitzt (14,5.13), ist dies keine »Anomalie«:²⁷ er wird nicht nur zur Erbauung der Gemeinde mehr beitragen, sondern auch sich selbst mehr erbauen, da er weiß, was er redet.
- (5) Die Verbannung unübersetzter Glossolalie aus der gottesdienstlichen Versammlung bedeutet nicht, daß Paulus (ausschließlich) für eine private erbauliche Praxis der Sprachengabe plädiert. Die Aussage in 14,28 (die kaum auf eine Ausübung von privater, stiller Glossolalie gleichzeitig mit dem Wortbeitrag eines anderen zu beziehen ist) zeigt jedoch, daß Paulus die private Praxis der Sprachengabe zur eigenen Erbauung als legitim betrachtet.
- 5.4 Nicht jeder besitzt die Gabe der Glossolalie: die von Paulus in 1 Kor 12,30 gestellte Frage (μη πάντες γλώσσαις λαλοῦσιν;) verlangt eine negative

²⁴ Turner, *Spirit*, 232.

²⁵ Dies ist der fast einhellige Konsens von Pfingstlern, Charismatikern und Neutestamentlern; für letztere vgl. C. Robeck, »Tongues« *Dictionary of Paul and His Letters*, Hrsg. G. F. Hawthorne et al., Downers Grove, IL/Leicester 1993, 939-943: 941; Fee, *Presence*, 219.250f; Forbes, *Prophecy*, 92f; Turner, *Spirit*, 232-234 (der die Kritik von Edgar, *Gifts*, 173ff, zurückweist, vgl. die folgenden Punkte).

²⁶ Gegen O. Michel, *ThWNT* V, 144: »Es ist also falsch, wenn nach 1 K 14,4 der Zungenredner »sich selbst erbaut«

²⁷ Gegen Edgar, *Gifts*, 176.

Antwort. Das Argument, das Nein von Paulus beziehe sich nur auf die Praxis der Glossolie im öffentlichen Gottesdienst, das private glossolalische Reden sei praktisch die Norm gewesen,²⁸ ist nicht überzeugend:

(1) Die Aussage in 14,5a (»Ich wollte, daß ihr alle in Zungen reden könntet«) spricht nicht von einer tatsächlichen Möglichkeit, sondern ist als rhetorische und konzessive Formulierung eines nicht zu verwirklichenden Ideals (analog 1 Kor 7,7) zu verstehen.²⁹

(2) Das Argument setzt eine im Blick auf die Praxis der Gaben des Geistes unzulässige Trennung zwischen öffentlicher Gemeindeversammlung und persönlicher Frömmigkeitspraxis voraus: wie die Apostel nicht nur in der Gemeindeversammlung Apostel sind, so gibt es auch keine »Gemeindeglossolalen« Weder die Aussage in 1 Kor 12,28 (»Und Gott hat in der Gemeinde eingesetzt erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer, dann Wundertäter, dann Gaben, gesund zu machen, zu helfen, zu leiten und mancherlei Sprachenrede«) noch der Kontext liefern Kriterien, die den Korinthern geholfen hätten, zwischen »Versammlungsgaben« und »allgemeiner Sprachengabe« zu unterscheiden. Warum weist Paulus die Korinther in 1 Kor 14 nicht einfach an, in der Versammlung ihre »allgemeine (gewöhnliche) Sprachengabe« nicht mehr zu praktizieren, sondern nur die glossolalisch reden zu lassen, die die entsprechende »Versammlungsgabe« besitzen? Für Paulus gibt es zwar verschiedene Arten von Sprachengaben (γέννη γλωσσῶν 12,10), aber die Unterscheidung der »Art« ist nicht der Unterschied zwischen privater und öffentlicher Rede.

6. Der Hintergrund für den Disput des Apostels mit den korinthischen Christen in 1 Kor 12-14 ist möglicherweise wie folgt zu skizzieren:³⁰
 - 6.1 Die Korinther lernten die Praxis der Glossolie von Paulus kennen.
 - 6.2 Als während der Abwesenheit von Paulus elitäre Tendenzen auftraten, wurde die Glossolie offensichtlich als Kennzeichen geistlicher Reife betrachtet.
 - 6.3 Paulus kritisiert, (1) daß die Korinther die Glossolie über andere Gaben des Geistes erheben, (2) daß sie mit der Gabe der Glossolie statusrelevante Abstufungen innerhalb der Gemeinde vornehmen, was der Einheit der Gemeinde widerspricht, (3) daß sie in den gottesdienstlichen Zusammenkünften Glossolie nicht übersetzen und dabei die Auferbauung der Ge-

28 Robert P. Menzies, *Empowered for Witness. The Spirit in Luke-Acts*, JPhTh.SS 6, Sheffield 1994, 248: »Paul affirms that every Christian may - and indeed should be edified through the private manifestation of tongues« (Hervorhebung durch Menzies).

29 Turner, *Spirit*, 235 Anm. 55.

30 Forbes, *Prophecy*, 170-175, im Anschluß an Vorschläge von R. A. Horsley, J. A. Davis und anderen.

meinde vernachlässigen, die das Ziel aller Gaben des Geistes ist, und (4) daß sie auf Außenstehende keine Rücksicht nehmen.

7. Das Phänomen der Glossolalie läßt sich in den christlichen Kirchen bis um 350 n. Chr. nachweisen und ist für den östlichen Mittelmeerraum, Westeuropa und Nordafrika belegt, war also kein begrenztes, anomales Phänomen der apostolischen Zeit.³¹
 - 7.1 Belege sind der lange Markusschluß (Mk 16,17); Irenäus (*Adv. Haer.* 5.6.1; vgl. Eusebius, *Hist. Eccl.* 5.7.6); Tertullian (*Contra Marcionem* 5.8); Novatian (*De Trinitate* 29); Pachomius (*Paralipomena* 27); Ambrosius (*Über den Heiligen Geist* 2.150-152).
 - 7.2 Die Auskunft von Johannes Chrysostomos (*Homiliae XLIV in epistolam primam ad Corinthios* [PG 61], No. 29), daß die Sprachengabe aufgehört habe, kann möglicherweise nicht verallgemeinert werden (vgl. die Evidenz bei Ambrosius).
 - 7.3 Das Schweigen der apostolischen Väter über die Glossolalie ist als *argumentum e silentio* nicht sehr beweiskräftig.³²
8. Die moderne Glossolalie, die in der klassischen Pfingstbewegung und in der charismatischen Bewegung bezeugt ist, wird seit den Studien von E. Lombard auch im Kontext nichtchristlicher Phänomene analysiert.³³ Die besten Darstellungen moderner christlicher Glossolalie bieten Williams und Malony & Lovekin.³⁴
 - 8.1 Die Klassifikation von V. Poythress scheint sich als hilfreich zu erweisen:³⁵ (1) Als »freie Vokalisierung« bezeichnet man die Produktion zusammenhängender Sequenzen von Sprachlauten, die von den Sprechern nicht als Sprache identifiziert werden, lexikalisch undurchsichtig sind, nicht wiederholt werden können und die für den durchschnittlichen Zuhörer wie eine Fremdsprache klingen (vgl. die Säuglingssprache). (2) Als »Zungenrede«

31 Vgl. S. D. Currie, »Speaking in Tongues: Early Evidence Outside the New Testament Bearing on γλωσσαις λαλεῖν« *Interpretation* 1965 (1965) 274-294; H. H. Hunter, »Tongues-Speech: A Patristic Analysis« *JETS* 23 (1980) 125-137; Forbes, *Prophecy*, 75-84.

32 Gegen G. W. Dollar, »Church History and the Tongues Movement« *Bibliotheca Sacra* 120 (1963) 316-321; C. L. Rogers, »The Gifts of Tongues in the Post-Apostolic Church« *Bibliotheca Sacra* 122 (1965) 134-143.

33 E. Lombard, *De la Glossolalie chez les premiers Chrétiens*, Lausanne: Briedel 1910; L. C. May, »A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions« *American Anthropologist* 58 (1956) 75-96.

34 Cyril G. Williams, *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*, Cardiff 1981; H. N. Malony & A. A. Lovekin, *Glossolalia: Behavioural Science Perspectives on Speaking in Tongues*, Oxford: Oxford University Press 1985.

35 Vern S. Poythress, »Linguistic and Sociological Analyses of Modern Tongues-Speaking: Their Contributions and Limitations« *WThJ* 42 (1980) 367-388; vgl. Turner, *Spirit*, 304.

- bezeichnet man »freie Vokalisierung« für religiöse Zwecke durch einen Redner, der sich in seiner Muttersprache kompetent ausdrücken kann. Das moderne christliche »Sprachenreden« (oder »Zungenreden«) wird von Beobachtern wie folgt beschrieben und analysiert.³⁶
- 8.2 Gegen frühere Behauptungen ist festzuhalten, daß es keine Belege gibt, daß »Zungenreden« mit geringem Intelligenzquotienten, mangelnder Bildung, niedriger gesellschaftlicher Stellung oder pathologischer Psychologie verbunden ist.³⁷
- 8.3 Das »Sprachenreden« ist psychologisch gesehen nicht das Produkt von »Ekstase«, d.h. ist nicht begleitet von Kontroll- oder Wahrnehmungsverlust.³⁸ physiologische Tests haben ergeben, daß Leitfähigkeit der Haut, EEG-Muster, Blutdruck und Herzrhythmus während glossolalischen Redens praktisch identisch waren wie die von Kontrollgruppen bzw. derselben Gruppe, wenn man in der Muttersprache betete.³⁹
- 8.4 Untersuchungen moderner Glossolalie, die in unterschiedlichen Kulturen und sprachlichen Umgebungen durchgeführt wurden, zeigten folgende Ähnlichkeiten der phonetischen Strukturen:⁴⁰ (1) Die Klangeinheiten beginnen immer mit einem Konsonanten; (2) es kommen keine Konsonantencluster am Anfang eines Wortes vor; (3) die Klangeinheit endet fast immer mit einem Vokal; (4) die durch Pausen getrennten Klangeinheiten sind gewöhnlich gleich lang; (5) die Hauptbetonung liegt auf der ersten »Silbe«.
- 8.5 Die phonetischen Ähnlichkeiten werden von W. Samarin ohne Rekurs auf physiologische Abnormalitäten erklärt: (1) Einige Merkmale kommen häufig in Sprachen vor; (2) einige Merkmale finden sich häufig in der Subkultur der Pfingstkirchen; (3) andere Merkmale kommen häufig in anomalen

36 Vgl. die zusammenfassende Darstellung von Turner, *Spirit*, 305-313.

37 Vgl. E. M. Pattison, »Behavioural Science Research on the Nature of Glossolalia« *Journal of the American Scientific Association* 20 (1968) 76; John P. Kildahl, »Psychological Observations« *The Charismatic Movement*, Hrsg. M. P. Hamilton, Grand Rapids: Eerdmans 1975, 124-142; Williams, *Tongues*, 126-135; Malony & Lovekin, *Glossolalia*, Kap. 3-5; H. Newton Malony, »Debunking Some of the Myths About Glossolalia« *Journal of the American Scientific Affiliation* 34 (1982) 144-148. Gegen G. B. Cutten, *Speaking with Tongues, Historically and Psychologically Considered*, New Haven 1927, dessen Studien an psychotischen Patienten in Nervenkliniken durchgeführt wurden.

38 Gegen Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, Chicago 1972, 60.74-79.90-92, die aufgrund kultur- und sprachenüberschreitender Konstanz glossolaler Rede schließt, daß Glossolalie ein körperlicher Reflex auf einen mentalen Zustand sei, also mit bestimmten Stadien der Trance verbunden ist.

39 G. Palmer, *Trance and Dissociation: A Cross-Cultural Study in Psychophysiology*, unveröffentlichte Magisterarbeit, University of Minnesota 1966; N. P. Spanos & E. C. Hewitt, »Glossolalia: Test of the Trance and Psychopathology Hypotheses« *Journal of Abnormal Psychology* 88 (1979) 427-434.

40 Vgl. besonders Goodman, *Tongues*, 120ff.

Sprachformen vor, die entstehen, wenn man linguistische Äußerungen von sich gibt, die für den Redner selbst keinen Sinn ergeben.⁴¹

- 8.6 Modernes »Sprachenreden« ist keine Xenolalia, d.h. kein Sprechen einer ungelerten Fremdsprache.⁴² (1) Als das »Zungenreden« am Anfang der Pfingstbewegung ausbrach, nahm man zwar an, daß es sich um wirkliche Fremdsprachen handelte, aber bereits 1929 gab es größte Zweifel an der Richtigkeit dieser Annahme. (2) Die wenigen Beispiele von Xenolalia, die berichtet werden, sind so schlecht belegt, daß man sie vernachlässigen kann.⁴³ (3) Es gibt kein einziges Beispiel von glossolalischem Reden, das mit einem Tonbandgerät aufgezeichnet und anschließend von Linguisten sachkundig analysiert als Xenolalia erkannt worden wäre.⁴⁴ (4) Das heißt nicht, daß es keine offenkundig zuverlässigen Zeugnisse von Glossolalie gibt, wo Zuhörer ihre Muttersprache wiedererkannten und Berichte vorliegen, die das Phänomen glaubhaft erscheinen lassen.⁴⁵ Aber der Großteil dieser Berichte erfüllt nicht die strengen Kriterien, die angewandt werden müssen, ehe man einen Fall von Xenolalia als wissenschaftlich bewiesen anerkennt (eine gute Tonbandaufnahme einer längeren »Sprachenrede«; Linguisten oder Sprachkundige, die die Sprache als bekannte Fremdsprache identifizieren; vollständige Dokumentation der Lebensgeschichte des Glossolalen, um auszuschließen, daß er mit der Sprache in Berührung gekommen war).⁴⁶
- 8.7 Linguistische Analysen von aufgezeichneter Glossolalie zeigen, daß modernes »Sprachenreden« keine linguistische Struktur besitzt (ein kompetenter Linguist braucht höchstens zwanzig Minuten, um feststellen zu können, ob phonetische Laute eine linguistische Struktur aufweisen oder nicht). Folgende Phänomene moderner Glossolalie wurden festgestellt: (1) Die phonetischen Strukturen - z.B. die Häufigkeit der Wiederholung von Konsonanten, die Verwendung des englischen »th« oder des deutschen oder französi-

41 William J. Samarin, *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*, London 1972; ders., *Variation and Variables in Religious Glossolalia*, London 1972. Zur Diskussion zwischen Goodman und Samarin vgl. Malony & Lovekin, *Glossolalia*, 105-109.

42 Vgl. Samarin, *Tongues*, Kap. 4-6; Williams, *Tongues*, Kap. 8; Maloney & Lovekin, *Glossolalia*, Kap. 2; J. R. Jaquette, »Toward a Typology of Formal Communicative Behaviors: Glossolalia« *Anthropological Linguistics* 9 (1967) 1-8.

43 Samarin, *Tongues*, 114-115; Malony & Lovekin, *Glossolalia*, 28f; Carson, *Spirit*, 84; Turner, *Spirit*, 307.

44 Turner, *Spirit*, 308; seines Erachtens kommen die am besten dokumentierten Beispiele von Xenolalia aus außerchristlichen Kreisen, zum Beispiel aus spiritistischen Kreisen, vgl. Malony & Lovekin, *Glossolalia*, 28-29.

45 Vgl. R. Laurentin, *Catholic Pentecostalism*, London 1977, 67-70; Williams, *Tongues*, 180-183; Poythress, *Analyses*, 374 Anm. 17; Maloney & Lovekin, *Glossolalia*, 26-29.

46 So Turner, *Spirit*, 308, der kein Anti-Charismatiker ist.

schen »ü« - entsprechen den Strukturen der Muttersprache des Sprachenredners. (2) Innerhalb der Gruppe, die sich um einen bestimmten Leiter schart, gibt es offenkundig kaum Variationen von Klangmustern. (3) Andere Untersuchungen haben allerdings ergeben, daß jeder »Sprachenredner« ein identifizierbares Klangmuster hat und manche Glossolalen zwei oder drei unterscheidbare Klangmuster verwenden,⁴⁷ die sich manchmal von den phonetischen Strukturen der eigenen Muttersprache unterscheiden.⁴⁸

8.9 Folgende Schlußfolgerungen werden aus den linguistischen Analysen heutiger Glossolalie - die weder Xenolalia ist noch überhaupt sprachliche Strukturen aufweist - gezogen:

(1) Alles heutige glossolalische Reden, weil psychologischen (oder im schlechtesten Fall dämonischen) Ursprungs, ist unbiblisch und sollte unterbunden werden.⁴⁹ Der Schluß von (möglichen) psychologischen Ursachen auf das Verdikt »unbiblisch« ist jedoch nicht gerechtfertigt

(2) Glossolalisches Reden ist ein Phänomen, das auf unterschiedliche Weise erklärt werden kann und trotz der Verschiedenheit von Apg 2 und 1 Kor 12-14 und der fehlenden linguistischen Struktur als geistliche Gabe anerkannt werden darf: das heutige »Sprachenreden« hat mehr Gutes als Schlechtes bewirkt; es hat vielen Gläubigen in ihrer persönlichen Beziehung zum Herrn und in der Anbetung geholfen; es hat vielen ein größeres Bewußtsein des innewohnenden, auf Jesus Christus hinweisenden Geistes Gottes gegeben - aus diesen Gründen sollte es auch ohne ausdrückliche biblische Beglaubigung als gute Gabe Gottes angesehen werden.⁵⁰ (i) Modernes »Sprachengebet« kann als »gelerntes Verhalten« oder anfänglich psychologisch initiierte phonetische Äußerung zu einer geistlichen Gabe werden, wenn es auf Gott ausgerichtet ist (wie das Reden in der Muttersprache eine geistliche Gabe werden kann).⁵¹ (ii) Funktional kann »Sprachenreden« - durch Metrum, Betonung oder Intonation - Bedeutung kommunizieren und Bitte, Trauer, Dank oder Lobpreis mitteilen.⁵² (iii) Beim modernen

47 Virginia H. Hine, »Pentecostal Glossolalia: Toward a Functional Interpretation« *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (1969) 211-226.

48 Malony & Lovekin, *Glossolalia*, 34-38.

49 A. A. Hoekema, *What About Speaking in Tongues?* Grand Rapids 1966, 132; John MacArthur, *The Charismatics: A Doctrinal Perspective*, Grand Rapids: 1978, 156ff.

50 James Packer, *Keep in Step with the Spirit*, Leicester 1985, 207ff (= Auf den Spuren des Heiligen Geistes, Gießen 1989, 215-219).

51 Vgl. Heribert Mühlen, »Das Sprachengebet heute« *Geistesgaben heute*, Hrsg. H. Mühlen, Mainz 1982, 113-146; zu Mühlen vgl. Föller, *Charisma*, 149f.

52 Turner, *Spirit*, 310, der hinzufügt: »Just how much more information is being precognitively coded in the »tongues speech«, however, is beyond direct scrutiny« Manche Charismatiker meinen, daß die Glossolalie keinen semantischen Inhalt, sondern nur eine bestimmte Stimmung kodiert, vgl. F. A. Sullivan, *Charisms and Charismatic Renewal: A Biblical and Theological Study*, Dublin 1982, 133-134.

»Sprachengebet« findet zwischen dem Hl. Geist und dem Christen eine Interaktion auf der unterbewußten Ebene statt: die Kommunikation wird nicht-lexikalisch durch den ansonsten natürlichen Mechanismus der »freien Vokalisierung« kodiert. (iv) Für M. Turner hätte Paulus kaum xenolalisches »Sprachenreden« von nicht-xenolalischem »Sprachenreden«, das eine ähnliche Funktion ausübt, unterscheiden können, d.h. er hat möglicherweise phänomenologisch zwei Weisen von glossolalischem Reden zusammengegruppert, die wir heute unterscheiden, oder er rechnet im Zusammenhang der rätselhaften Wendung γένη γλωσσῶν (12,10) mit verschiedenartiger Glossolalie, die die heutige Variante einschließt.⁵³ Wenn Paulus jedoch im gottesdienstlichen Kontext immer eine Übersetzung fordert und auch für die private glossolalische Praxis zu einer Übersetzung rät, wäre die Schlußfolgerung doch gerechtfertigt, daß urchristliche Glossolalie und heutige Glossolalie verschiedene Phänomene sind - was aber nicht heißt, daß letzteres keinen positiven Wert haben kann.

(3) Auch wenn das moderne Zungenreden keine wirklichen Fremdsprachen wiedergibt, könnte es trotzdem kognitive Information kommunizieren (wie ein Computerprogramm eine »Sprache« ist, die Information mitteilt, auch wenn man sie nicht als Sprache »sprechen« kann).⁵⁴

Beispiel: Der Satz »Preiset den Herrn, denn seine Gnade währet ewiglich.« Unter Eliminierung der Vokale erhält man die Konsonantenfolge: PRST DN HRRN DNN SN GND WHRT WGLCH. Wenn man die Zwischenräume wegläßt und die Sequenz unter wiederholter Aufnahme jedes dritten Buchstabens neu schreibt, ergibt sich die Sequenz: PSNRNDTLRHDGRCTNNGDSHRWNW. Wenn man jetzt zwischen jeden Konsonanten den Vokal »a« einfügt und die Sequenz in zufällige Wortgruppen einteilt, ergibt sich: PASANA RANA NADATALA RAHA DAGARACA TANANA GADA SAHARA WANA AWA. (Dies läßt sich - zufälligerweise - von transkribierten Beispielen moderner Zungenrede nicht unterscheiden!)

Wenn man den Code kennt, kann man den Satz verstehen. Die Gabe der Auslegung der Sprachengabe würde darin bestehen, vom heiligen Geist den Code und damit die Übersetzung in die jeweilige Muttersprache offenbart zu bekommen.

(4) Ein Problem ist die »Auslegung« moderner Glossolalie: Tests mit aufgezeichneter glossolalischer Rede (mit Kontrollabschnitten mit arabischen Texten und der rückwärts gesprochenen australischen Nationalhymne), die Charismatikern vorgelegt wurden, die die Gabe der »Auslegung« praktizierten, haben ganz unterschiedliche »Interpretationen« hervorgebracht, die sich zum Teil gegenseitig ausgeschlossen haben und keinerlei Verbindung mit den Kontrollabschnitten erkennen ließen. Die »Auslegungen« erweisen sich »als ebenso stereotyp, vage und inhaltslos wie spontan, geläufig und

⁵³ Turner, *Spirit*, 314.

⁵⁴ Poythress, *Glossolalia*, 130-135; Carson, *Spirit*, 83-86.

dreist«⁵⁵ (i) M. Turner möchte geeignete Kriterien entwickelt haben, anhand derer man die Gültigkeit von »Interpretationen« heutiger Glossolalie testen kann. (ii) D. Carson schließt aus der Problematik der üblichen »Auslegungen«, die sich bei Überprüfungen als genauso willkürlich wie platt und prosaisch erweisen, daß in einigen Fällen offenkundig auch die betreffende »Sprachengabe« in Frage gestellt werden muß und Gläubige zumindest nachdenklich werden sollten.

9. Das in 1 Kor 13,8 erwähnte Verstummen der Glossolalie (γλωσσαι παύσονται) kann sich im Kontext von 13,8-13 nur auf die Parusie beziehen (und nicht auf das Ende der apostolischen Zeit oder den Abschluß des Kanons, oder ein bestimmtes Stadium der Reife der christlichen Kirchen).⁵⁶

9.1 Die einflußreichen Argumente von B. B. Warfield, daß mit der Schriftwerdung der neutestamentlichen Offenbarung alle Wunder - einschließlich der Glossolalie - aufgehört haben,⁵⁷ sind zum Teil einseitig, zum Teil schlicht unhaltbar.

(1) Das Argument, Wunder seien an Zeiten spezieller Offenbarung - Exodus, Elia/Elisa, Exil, Jesus/Apostel - und vor allem an den Prozeß der kanonischen Schriftwerdung gebunden, ist falsch. (i) Das Phänomen der Prophetie, das der Kategorie »Wunder« zuzuordnen ist, war nicht auf diese Perioden beschränkt. (ii) Wunder gab es auch außerhalb dieser besonderen Zeiten, vgl. die Evidenz in 1. Mose, Richter, 1. und 2. Samuel. (iii) Die Schriftwerdung der Weissagungen der vor-exilischen Propheten war nicht von »beglaubigenden Wundern« begleitet. (iv) Jer 32,20 (»der du Zeichen und Wunder getan hast im Land Ägypten bis auf diesen Tag, sowohl an Israel als auch an [anderen] Menschen, und dir einen Namen gemacht hast, wie es an diesem Tag ist«) spricht von einem Kontinuum von Zeichen und Wundern seit den Tagen des Exodus bis in die Gegenwart des Propheten.

(2) Das Argument, daß Wunder die Boten Gottes beglaubigen, ist richtig, beschreibt aber weder die primäre noch die exklusive Bedeutung der Wunder. (i) Die Wunder der Heilungen und Dämonenaustreibungen, die Jesus gewirkt hat, bezeugen die Ankunft des messianischen Heils (Mt 11,2-6 par). (ii) Weder die Prophezeiungen noch die »Sprachengabe« der urchristlichen Gemeinde sind auf die Vorbereitung des neutestamentlichen Kanons bezogen, noch sollten sie die Richtigkeit der apostolischen Botschaft »beweisen«; sie haben vielfältige Funktionen in einzelnen Gemeinden und für einzelne Christen.

55 Packer, *Spuren*, 220; vgl. Kildahl, *Psychology*, 63; Carson, *Spirit*, 87-88; Turner, *Spirit*, 313 Anm. 44.

56 Forbes, *Prophecy*, 85-91.

57 B. B. Warfield, *Counterfeit Miracles*, New York 1918. Die folgende Diskussion folgt Turner, *Spirit*, 286-293.

- (3) Das Argument, daß Zeichen und Wunder in neutestamentlicher Zeit nur von den Aposteln gewirkt wurden und von einigen wenigen anderen, denen sie zu diesem Zweck die Hände aufgelegt hatten, ist falsch. (i) Es gibt keine einzige Belegstelle, die besagt, daß die Apostel jemandem die Hände aufgelegt hätten, um die Kraft zu vermitteln, Wunder zu wirken. Apg 8,14-17 hat eine völlig andere Bedeutung. (ii) Nicht nur die Apostel oder besonders »Delegierte« haben »Wunder« gewirkt: man denke nur an Ananias (Apg 9,17-18), Kornelius (10,44-46), Agabus (11,28; 21,10-12), Propheten in Antiochien (13,1) und viele andere Propheten, Wundertäter, Christen mit Gaben, gesund zu machen oder mit der Sprachengabe (1 Kor 12,28).
- 9.2 Die Theologie und konkrete Aussagen des Neuen Testaments weisen darauf hin, daß Christen Wunder erwarten dürfen. (i) Keine Stelle sagt, daß Wunder aufhören würden. (ii) Die Wunder Jesu sind Zeichen der Ankunft der Königsherrschaft Gottes: seine Jünger sollten während des Wirkens Jesu Wunder wirken (Mt 10,7-8 par), sie haben nach Pfingsten Wunder gewirkt (Apg 3,1-9; 2,43; 5,12), die Jerusalemer Gemeinde erwartet Wunder (4,30), Stephanus (6,8) und Barnabas und Paulus (14,3; 15,12; 19,11-12) wirken Wunder. (iii) Jakobus erwartet, daß Kranke nach Gebet gesund werden (Jak 5,15).
- 9.3 Die Aussage in 1 Kor 13,9-10, daß beim Kommen von τὸ τέλειον prophetisches und glossolalisches Reden aufhören werden, kann sich nicht auf den Abschluß des neutestamentlichen Kanons beziehen.⁵⁸
- (1) Es läßt sich nicht belegen, daß Paulus einen Kanon neuer normativer Schriften nach dem Tod der Apostel erwartet hat; er rechnete mit der Möglichkeit, die Wiederkunft Jesu selbst noch zu erleben (1 Thess 4,15-16; 1 Kor 15,51).
- (2) Paulus konnte nicht erwarten, daß die Korinther bei der Formulierung τὸ τέλειον an einen Kanon heiliger Schriften denken.
- (3) Der Abschluß eines vollständigen Kanons heiliger Schriften hätte für die Korinther kaum bedeutet, daß jetzt bloßes »Stückwerk-Wissen« (und mit ihm Prophetie und Sprachengabe) verschwindet und »vollkommenes Wissen« kommt: sie hatten bereits das Alte Testament, (wahrscheinlich) die Evangelientradition und (ziemlich sicher) mehr paulinische Lehre als in den neutestamentlichen Kanon einging.
- (4) Was mit τὸ τέλειον kommt, wird von Paulus in 13,12 in der Sprache der Theophanie beschrieben, die sich nur auf die Parusie beziehen kann.
- (5) Wenn Paulus mit τὸ τέλειον den Kanon meint, hat er in 13,12 gewaltig übertrieben.
- (6) Die urchristliche Prophetie war keine Interim-Offenbarung, die vom abgeschlossenen Kanon abgelöst wird; sie war nicht nur autoritative Offenba-

⁵⁸ Für das folgende vgl. Turner, *Spirit*, 294-296.

nung von Theologie, sondern hat einen viel umfangreicheren Inhalt und eine breitere Funktion.

- 9.4 Die Auslegung, τὸ τέλειον bedeute »Reife« und beziehe sich auf das »Erwachsenwerden« der Kirche in Liebe und Gotteserkenntnis - was das Aufhören von Prophetie und Sprachengabe bedinge - ist ebenfalls unhaltbar (obwohl lexikalisch diese Bedeutung von τέλειον möglich ist und die Aussage in 13,11 diese Bedeutung zu unterstützen scheint).
- (1) Die engste Parallele ist Eph 4,13, wo der Reifeprozess der Gemeinde mit der Wendung ἄνηρ τέλειος beschrieben wird - und der Bezug eschatologisch ist!
- (2) Diese Auslegung trivialisiert die Sprache von 13,10 und 13,12 (»Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stückwerk aufhören ... Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise; dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin«).
- (3) Paulus hat eine derart hohe Meinung von Propheten und Prophetie (1 Kor 14,1.39), daß es unwahrscheinlich ist, daß er sie aus der reifsten Gemeinde verbannen würde.
- (4) Nach 1 Kor 1,7 (»ihr habt keinen Mangel an irgendeiner Gabe und wartet nur auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus«) betrachtet Paulus offenbarende und andere Charismata als Gaben, die die Gemeinde in ihrem Warten auf die Wiederkunft Jesu stärkt.
- (5) Paulus sagt in 13,11 nicht, daß die apostolische Kirche sich zu einer noch reiferen (irdischen) Kirche entwickelt, in der die Erkenntnis nicht mehr ἐκ μέρους sein würde, sondern daß die gesamte (irdische) Existenz der Kirche aus der (himmlischen) Perspektive der Wiederkunft Jesu durch stückwerkhaftes Erkenntnis (einschließlich die der Prophetie und der Sprachenrede) charakterisiert ist.
- 9.5 Die Wendung παύσονται in 13,8 kann nicht in dem Sinn interpretiert werden, daß die Sprachengabe (anders als die Prophetie) »von selbst« aufhört. Diese Auslegung verkennt die Bedeutung des griechischen Mediums: im hellenistischen Griechisch kann ein Verb im Medium verwendet werden, obwohl die aktive Bedeutung beibehalten wird. Im NT wird das Verb παύω meistens im Medium (παύομαι) mit finiter Bedeutung (»aufhören«) gebraucht, was nicht bedeutet, daß das Subjekt »von selbst aufhört« (vgl. Lk 8,24!). Die Formulierung εἴτε δὲ προφητεῖται, καταργηθήσονται· εἴτε γλωσσαι, παύσονται· εἴτε γινώσις, καταργηθήσεται variiert aus stilistischen Gründen, einen Bedeutungsunterschied, der die Glossolalie von der Prophetie absetzt, gibt es nicht.⁵⁹

⁵⁹ Carson, *Spirit*, 66f.

- 9.6 Der Bezug von 1 Kor 13,8-12 ist eindeutig eschatologisch:⁶⁰ Bei der Wiederkunft Jesu - und erst dann - werden prophetisches und glossalisches Reden aufhören, weil sie nicht mehr notwendig sind, da wir »von Angesicht zu Angesicht« das sehen, was wir jetzt glauben.

⁶⁰ Konsens der Kommentatoren; vgl. auch Grudem, *Gift*, 228-250; Carson, *Spirit*, 66-76; Fee, *Presence*, 204-214; Forbes, *Prophecy*, 85-91; Turner, *Spirit*, 296.

Bibliographie

- Banks, R. J. & Moon, G., »Speaking in Tongues: A New Survey of New Testament Evidence.«, *Churchman* 80 (1966) 278-294
- Beare, F. W., »Speaking with Tongues: A Critical Survey of the New Testament Evidence.«, *JBL* 83 (1964) 229-246
- Behm, Johannes, »γλῶσσα«, *ThWNT* I, 719-726
- Best, Ernest, »The Interpretation of Tongues«, *SJTh* 287 (1975): 45-62
- Carson, Don A., *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*, Grand Rapids: Baker 1987 [1988], S.77-88.100-118.138-158
- Currie, S. D., »Speaking in Tongues: Early Evidence Outside the New Testament Bearing on γλῶσσαίς λαλεῖν«, *Interpretation* 1965 (1965) 274-294
- Cutten, G. B., *Speaking with Tongues, Historically and Psychologically Considered*, New Haven: Yale University Press 1927
- Dautzenberg, G., »γλῶσσος«, *EWNT* I (1980) 604-614
- Davies, J. G., »Pentecost and Glossolalia«, *JThS* 3 (1952) 228-231
- Dunn, James D. G., »The Responsible Congregation (1 Co 14,26-40)«, *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, Hrsg. L. de Lorenzi, Ben. MS 7, Rom: Abtei von St Paul vor den Mauern 1983, 201-236
- Dunn, James D. G., *Jesus and the Spirit: A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London: SCM 1975 [1978], S.148-152.242-246
- Edgar, Thomas R., *Miraculous Gifts: Are They for Today?* New Jersey: Loiseaux 1983
- Engelsen, N. I. J., *Glossolalia and Other Forms of Inspired Speech According to 1 Corinthians 12-14*. Diss. Yale University 1970
- Esler, P., »Glossolalia and the Admission of Gentiles into the Early Christian Community«, *BTB* 22 (1992) 136-42
- Etzold, E., »Der heilige Atem - Physiologische und psychische Begleiterscheinungen der Glossolalie«, *Materialdienst der EZW* 54 (1991) 1-12
- Everts, J., »Tongues or Languages? Contextual Consistency in the Translation of Acts 2«, *Journal of Pentecostal Theology* 4 (1994) 71-80
- Fee, G. D., *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody: Hendrickson 1994, 172-174.184-189.145-156.193-204.214-251.889-890
- Föllmer, Oskar, *Charisma und Unterscheidung. Systematische und pastorale Aspekte der Einordnung und Beurteilung enthusiastisch-charismatischer Frömmigkeit im katholischen und evangelischen Bereich*, Wuppertal: R. Brockhaus 1994, S.148-150

- Forbes, Christopher, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*, WUNT 2/75. Tübingen: Mohr-Siebeck 1995, S.12-187
- Gillespie, Thomas W., »A Pattern of Prophetic Speech in First Corinthians«, *JBL* 97 (1978) 74-98
- Gillespie, Thomas W., *The First Theologians. A Study in Early Christian Prohecy*, Grand Rapids: Eerdmans 1995, 129-164
- Goodman, Felicitas D., *Speaking in Tongues: A Cross-Cultural Study of Glossolalia*, Chicago: University of Chicago Press 1972
- Griffiths, J. G., »Some Claims of Xenoglossy in the Ancient Languages«, *Numen* 33 (1986) 141-169
- Griffiths, Michael, *Mit anderen Zungen: Zur Diskussion Über die Frage der Geistesgaben*, Giessen/Basel: Brunnen 1969
- Gritzmacher, S. E. & Bolton, B. & Dana, R. H., »Psychological Characteristics of Pentecostals: A Literature Review and Psychodynamic Synthesis«, *Journal of Psychology and Theology* 16 (1988) 233-245
- Grudem, Wayne, »1 Corinthians 14:20-25: Prophecy and Tongues as Signs of God's Attitude«, *WThJ* 41 (1979) 381-396
- Gundry, R. H., »»Ecstatic Utterance« (NEB)?« *JThS* 17 (1966) 299-307
- Harrisville, R. A., »Speaking in Tongues: A Lexicographical Study«, *CBQ* 38 (1976) 35-48
- Hartman, Lars, »1Co 14,1-25: Argument and Some Problems«, *Charisma und Agape* (1 Ko 12-14), Hrsg. L. de Lorenzi, Ben.MS 7, Rom: Abtei von St Paul vor den Mauern 1983, 149-169
- Heckel, Ulrich, »Paulus und die Charismatiker: Zur theologischen Einordnung der Geistesgaben in 1Kor 12-14«, *Theologische Beiträge* 23 (1992) 117-38
- Hine, Virginia H., »Pentecostal Glossolalia: Toward a Functional Interpretation«, *Journal for the Scientific Study of Religion* 8 (1969) 211-226
- Hoekema, Anthony A., *What About Tongue-Speaking?* Grand Rapids: Eerdmans 1966 [1973]
- Horn, Friedrich Wilhelm, *Das Angeld des Geistes. Studien zur paulinischen Pneumatologie*, FRLANT 154, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1992
- House, H. W., »Tongues and the Mystery Religions in Corinth«, *BSac* 140 (1983) 134-150
- Jaquette, J. R., »Toward a Typology of Formal Communicative Behaviors: Glossolalia«, *Anthropological Linguistics* 9 (1967) 1-8
- Johanson, B. C., »Tongues, a Sign for Unbelievers? A Structural and Exegetical Study of 1 Corinthians Xiv.20-25«, *NTS* 25 (1979) 180-203
- Kildahl, John P., *The Psychology of Speaking in Tongues*, London: Hodder & Stoughton 1972
- Kildahl, John P., »Psychological Observations«, *The Charismatic Movement*, Hrsg. M. P. Hamilton, Grand Rapids: Eerdmans 1975, 124-142

- Kremer, J., *Pfingstbericht und Pfingstgeschehen*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1973, S.118-126.261-264
- Lanier, D., »With Stammering Lips and Another Tongue: 1Cor 14.20-22 and Isa 28.11-12«, *CTRev* 5 (1991) 259-285
- Lombard, E., *De la Glossolalie chez les premiers Chrétiens*, Lausanne: Briedel 1910
- Macchia, F. D., »Sighs Too Deep for Words: Towards a Theology of Glossolalia«, *Journal of Pentecostal Theology* 1 (1992) 47-73
- MacGorman, Jack W., *The Gifts of the Spirit: An Exposition of 1 Corinthians 12-14*, Nashville: Broadman 1974
- MacGorman, Jack W., »Glossolalic Error and Its Correction: 1 Corinthians 12-14«, *RExp* 80 (1983) 389-400
- Malony, H. Newton, »Debunking Some of the Myths About Glossolalia«, *Journal of the American Scientific Affiliation* 34 (1982) 144-148
- Malony, H. N. & Lovekin, A. A., *Glossolalia: Behavioural Science Perspectives on Speaking in Tongues*, Oxford: Oxford University Press 1985
- Martin, D. B., »Tongues of Angels and Other Status Indicators«, *JAAR* 59 (1991) 547-589
- May, L. C., »A Survey of Glossolalia and Related Phenomena in Non-Christian Religions«, *American Anthropologist* 58 (1956) 75-96
- Menzies, Robert P., *Empowered for Witness. The Spirit in Luke-Acts*, JPTh.SS 6, Sheffield: Academic Press 1994, 202-225.244-255
- Menzies, Robert P., *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, JSNTSS 54, Sheffield: JSOT Press 1991
- Mills, W. E., *A Theological/Exegetical Approach to Glossolalia*, Lanham: University Press of America 1985
- Mills, W. E., *Glossolalia: A Bibliography*, Studies in the Bible and Early Christianity 6, New York: Paulist 1985 (1158 Titel)
- Mills, W. E., Hrsg., *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*, Grand Rapids: Eerdmans 1986
- Mosiman, E., *Das Zungenreden Geschichtlich und Psychologisch Untersucht*, Tübingen 1911
- Packer, James I., *Keep in Step with the Spirit*, Leicester: IVP 1985, S.200-234; deutsch: *Auf den Spuren des Heiligen Geistes*, Gießen: Brunnen 1989, S.210-219
- Palmer, G., *Trance and Dissociation: A Cross-Cultural Study in Psychophysiology*, unveröffentlichte Magisterarbeit, University of Minnesota 1966
- Parmentier, M., »Das Zungenreden bei den Kirchenvätern«, *Bijdragen* 55 (1994) 376-398
- Pattison, E. M., »Behavioural Science Research on the Nature of Glossolalia«, *Journal of the American Scientific Association* 20 (1968)

- Poythress, Vern S., »The Nature of Corinthian Glossolalia: Possible Options«, *WThJ* 40 (1977) 130-135
- Poythress, Vern S., »Linguistic and Sociological Analyses of Modern Tongues-Speaking: Their Contributions and Limitations«, *WThJ* 42 (1980) 367-388
- Richardson, W., »Liturgical Order and Glossolalia in 1 Corinthians 14.26c-33a«, *NTS* 32 (1986) 144-153
- Robeck, C. »Tongues«, *Dictionary of Paul and His Letters*, Hrsg. G.F.Hawthorne & R.P.Martin & D.G.Reid, Downers Grove, IL/Leicester : InterVarsity Press 1993, 939-943
- Röhser, G., »Übernatürliche Gaben? Zur aktuellen Diskussion um die paulinische Charismen-Lehre«, *ThZ* 52 (1996) 243-264
- Samarin, William J., *Tongues of Men and Angels: The Religious Language of Pentecostalism*, London: Macmillan 1972
- Samarin, William J., *Variation and Variables in Religious Glossolalia: Language in Society*, London: Cambridge University Press 1972
- Scippa, V., *La Glossolalia Nel Nuovo Testamento*, Naples: D'Auria 1982
- Smith, Charles R., *Tongues in Biblical Perspective: A Summary of Biblical Conclusions Concerning Tongues*, Winona Lake ·1973
- Smith, M. D., »Glossolalia and Other Spiritual Gifts in a New Testament Perspective«, *Int* 28 (1974) 307-320
- Smit, J. F. M., »Tongues and Prophecy: Deciphering 1 Cor 14,22«, *Biblica* 75 (1994) 175-190
- Spanos, N. P. & Hewitt, E. C., »Glossolalia: Test of the Trance and Psychopathology Hypotheses«, *Journal of Abnormal Psychology* 88 (1979) 427-434
- Sweet, J. P. M., »A Sign for Unbelievers: Paul's Attitude to Glossolalia«, *NTS* 13 (1967) 240-257
- Theißen, Gerd, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, FRLANT 131, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ·1993, S.269-340
- Thiselton, A. C., »The ›Interpretation‹ of Tongues: A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus«, *JThS* 30 (1979) 15-36
- Trachsel-Pauli, Ernst, *In anderen Zungen*, Frutigen 1973
- Turner, Max, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts Then and Now*, Carlisle: Pater-noster 1996, 221-239.303-314
- Weinel, H., *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Frankfurt 1899, S.72-101
- Williams, Cyril G., »Glossolalia as a Religious Phenomenon: ›Tongues‹ at Corinth and Pentecost«, *Religion* 5 (1975) 16-32
- Williams, Cyril G., *Tongues of the Spirit: A Study of Pentecostal Glossolalia and Related Phenomena*, Cardiff: University of Wales 1981

[bitte so auch in #320]

Ulrich Wendel

Bibelarbeit zu Apg 2,42-47¹

Martin Luther hat das Vaterunser den „größten Märtyrer auf Erden“ genannt,² und der Schweizer Pfarrer und Dichter Kurt Marti hat ein Gedicht geschrieben mit dem Titel: „die passion des wortes GOTT“³. Beide haben dabei den gedankenlosen Mißbrauch von Worten im Blick. Wenn die Vorbilder nicht so berühmt wären, würde ich mich gerne anschließen mit einem Klagegedicht für Lukas und seinen Bericht über die Jerusalemer „Urgemeinde“ (Apg 2,42-47). Gerade Freikirchler, gerade Baptisten führen ihn oft im Mund und wissen letztlich kaum, welchem Anspruch sie sich damit unterstellen. Besonders V. 42 zitieren wir gern: „Sie blieben aber beständig in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet.“ Innerhalb dieser vier Ecken suchen wir die „Gemeinde nach dem Neuen Testament“. Ich werde aber den Verdacht nicht los, daß dieser Vers meist dahergesagt wird, um das Bestehende zu rechtfertigen. Er klingt wie der kleinste gemeinsame Nenner. Er ist dazu geeignet, zur Raison zu rufen oder zumindest zum treuen Aushalten. „Bleibt schön bei uns, hört auf den Pastor und versäumt die Mahlfeiern nicht.“ Mit einem solchen Gemeindebild kann man nichts falsch machen. Es ist so angenehm harmlos.

Und selbst wenn wir es nicht bei diesem ersten Vers des Berichts belassen, sondern die nachfolgenden Sätze lesen, ändert sich die Angelegenheit kaum. Die übrigen Einzelheiten der lukanischen Gemeindegliederung sind ja in kräftigeren Farben gemalt, aber sie kommen bei uns ziemlich abgeblaßt an. Da teilte man Hab und Gut miteinander? Wie rührend! Wie unbelastet von jeder geschichtlichen Erfahrung! Zu dieser Naivität können wir jedenfalls nicht mehr zurück. Da passierten Zeichen und Wunder, da wuchs die Gemeinde täglich an Zahl? Ach ja! Wer derart nahe an Pfingsten lebte, der hat auch so etwas verkraftet. Da hielt man die Mahlzeiten in Jubel und Einfachheit des Herzens? Nun sehen wir ja, wie es um die erste Gemeinde bestellt war und welcher Geist hier umherschwärmte. Jubel und Einfachheit können wir uns freilich nicht leisten. Ach so, und sie trafen sich hin und her in den Häusern. Das wenigstens kommt wieder in Kurs, hierin zumindest also ist der Lukastext doch vorbildlich. Aber was ist mit dem Rest?

Das Klagegedicht für Lukas, das anzustimmen wäre, müßte von den Filtern handeln, die wir vor die Lektüre dieses Textes schalten. Es müßte jammern über unsere selektive Wahrnehmung. Es müßte seufzen über den Steinbruch, den wir aus dem

- 1 Bibelarbeit auf der „Theologischen Woche“ der Pastorenschaft des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden im März 1997; für den Druck leicht überarbeitet und mit Anmerkungen versehen. Zielgruppe und Vortragsstil wurden im Wesentlichen erkennbar belassen. Ausführliche Untersuchung des Textes in: Ulrich Wendel, *Gemeinde in Kraft. Das Gemeindeverständnis in den Summarien der Apostelgeschichte*. NTDH 20, Neukirchen-Vluyn 1998.
- 2 WA 38,364: Eine einfältige Weise zu beten, für einen guten Freund. Luther Deutsch, hg. von Kurt Aland, Bd. 6, Stuttgart / Göttingen² 1966, 211.
- 3 Z. B. in Kurt Marti: *Der Vorsprung Leben. Ausgewählte Gedichte 1959-1987*. Frankfurt a. M. 1989, 81.

Text gemacht haben, und wir bröckeln uns das heraus, was wir gerade noch für denkbar halten. Die Steine aber, die uns zu sperrig sind oder zu scharfkantig, die schweren Brocken, von denen wir fürchten, daß sie uns belasten, die lassen wir beiseite. Die gehören zum Zeitbedingten, zur enthusiastischen Urzeit, zur übertrieben auflodernden ersten Flamme des Geistes, und wenn wir die heute noch so heiß haben wollten, würden wir uns gehörig die Finger verbrennen – so meinen wir und so lesen wir dann Lukas.

Versuchen wir dagegen doch einmal, darauf zu hören, wie Lukas die erste Gemeinde beschreibt. Nehmen wir zur Kenntnis, welche Einzelheiten alle zu diesem Modell gehören. Wir wollen den Text durch ein Prisma schicken und die große Zahl und bunte Palette der entstehenden Spektralfarben wahrnehmen. Fragen wir uns dann, was Lukas mit dieser Schilderung wollte; ob er nicht vielleicht doch seinen Lesern ein Orientierungsmodell geben wollte. Danach möchte ich gerne zwei Einzelheiten beispielhaft herausgreifen und unter die Lupe nehmen. Und schließlich ist die darauf zu hören, was der Lukastext sagt, wenn wir nach christlicher Identität fragen.

1. Der Text

Zunächst also der Text, den wir zu Wort kommen lassen wollen.⁴

⁴² Sie aber blieben beständig bei der Lehre der Apostel und bei der Gemeinschaft, beim Brechen des Brotes und bei den Gebeten. Es entstand aber in jedem Menschen Furcht, ⁴³ und ebenso geschahen viele Zeichen und Wunder durch die Apostel. ⁴⁴ Alle aber, die glaubten, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam, ⁴⁵ und zwar verkauften sie Eigentum und Grundbesitz und verteilten es an alle, je nachdem jemand Bedarf hatte. ⁴⁶ Sowohl wenn sie täglich einmütig im Tempel verweilten als auch wenn sie hausweise Brot brachen, hielten sie Mahlzeit in Jubel und Eindeutigkeit des Herzens, ⁴⁷ indem sie Gott lobten und Gunst beim ganzen Volk hatten. Der Herr aber fügte die Geretteten täglich der Gemeinschaft hinzu.

2. Das Spektrum des Gemeindebildes in App 2

Das also war Gemeindeleben in den ersten Anfängen. Was hat Lukas damit gesagt? Was steht eigentlich in diesem Text? Daß es mehr als nur vier Grundpfeiler

4 Zur Textabgrenzung: Das Summarium (vgl. Anm. 6) beginnt weder mit V. 41 noch erst mit V. 43. 2,42 muß aufgrund der coniugatio periphrastica hinzugehören, einem typischen Summariummerkmal (vgl. Wendel, Gemeinde, a.a.O. [vgl. Anm. 1], 15). Aus demselben Grund kann 2,41 – Aorist – nicht schon Summariumbestandteil sein. Richtig B. Reicke, Glaube und Leben der Urgemeinde. AThANT 32. Zürich 1957, 54 Anm. 29: Ein anderer Abschnittbeginn als der in V. 42 wird „durch die Verbform verhindert: ἦσαν προσκαρτεροῦντες. Eine derartige Umschreibung drückt einen bestehenden Zustand aus und passt nicht zu der Nachricht [...] in V.41, wo das Verbum im Aorist steht. Hier in V.42 setzt also die Schilderung des Zustandes der Gemeinde ein, die die folgenden Verse füllt.“

der Gemeinde sind, haben wir schon gehört.⁵ Wieviele Gesichtspunkte zieht Lukas aber nun heran, um Gemeinde nach seinem Verständnis zu beschreiben? Wenn man den Text nach einzelnen Themen aufschlüsselt und das Suchmikroskop dabei sehr fein einstellt, dann staunt man über die große Fülle der Themen. Sage und schreibe 14 Aspekte hat Lukas in seinen Text aufgenommen.

Gemeinde wird nach Lukas bestimmt durch (1) Lehre, (2) Gemeinschaft, (3) Gemeindemahlzeiten, (4) Gebete, ferner durch (5) Furcht, (6) Zeichen und Wunder, (7) Besitzverkauf zugunsten Bedürftiger. Daß man sich täglich versammelte, ist ein weiteres Kennzeichen (8), ebenso (9) die Öffentlichkeit der Versammlungen. Daneben sind (10) Hausversammlungen zu nennen; weiter (11) der Jubel, (12) die Eindeutigkeit des Herzens, (13) das Echo der Gemeinde in der umgebenden Bevölkerung und schließlich (14) das Gemeindegewachstum. Weniger reicht offenbar für Lukas nicht, um Gemeinde zu definieren. Es fällt auf, daß es nicht nur um das bloße Dasein von Gemeinde geht, sondern um ihre Wirkung.

Wir müssen dabei tatsächlich jede Einzelheit beachten. Es entspricht dem lukianischen Denken zwingend, daß wir hier keine Notiz unterschlagen oder als bloße Randbemerkung abstempeln. In diesem Gemeindebericht ist quasi jedes Wort fettgedruckt und unterstrichen.

Warum das? Aus folgendem Grund: Die Gemeindegewachstum hat die literarische Form eines Summariums. Summarien werden von verschiedenen biblischen Autoren verwendet,⁶ aber Lukas verwendet sie nur für ausgewählte und ausgesprochen wichtige Informationen. Wenn man vergleicht, wie Lukas in seinem Evangelium die zugrundeliegenden Summarien des Markusevangeliums aufgenommen hat, dann erkennt man: Alle überflüssigen Details hat Lukas weggelassen. Jede Ausschmückung oder Illustration war ihm schon zuviel. Was immer sich zusammenfassen ließ, hat er zusammengefaßt. Wo in der Markusvorlage vergleichbare Gesichtspunkte flächig über den Textabschnitt verteilt sind, hat Lukas ordnend gebündelt und zusammengestellt.⁷

5 Vier Grundthemen entnehmen dem Summarium diejenigen Exegeten, die V.42 als herausgehobenen und vorgeschalteten Satz betrachten (R. Pesch, Die Apostelgeschichte. 1. Teilband. EKK 5/1; Zürich und Neukirchen-Vluyn 1986 I, 133; U. Smid Die Apostelgeschichte. BhG, Neutestamentliche Reihe Band 5. Kassel und Stuttgart 1951, 28). Jedoch kann man auch ohne Isolierung von 2,42 auf vier Grundthemen kommen: Th. Zahn, Die Apostelgeschichte des Lucas. Erste Hälfte Kap. 1-12. Leipzig ¹²1919, 138; H. Gollwitzer, Predigtmeditation zum 20. Sonntag nach Trinitatis über Apostelgeschichte 2,41-47. In: A. Falkenroth / H. J. Held: hören und fragen. Eine Predigthilfe. Band 4, Zweite Epistelreihe, 2. Teil. Neukirchen-Vluyn 1976; 182f. Andere Ausleger zählen sechs, sieben oder zehn Einzelthemen (Belege bei Wendel, Gemeinde, a. a. O. [vgl. Anm. 1], 80f.). Eine Isolierung von 2,42 ist aber unangemessen, denn der Text weist keinerlei entsprechende Gliederungssignale auf, und sowohl 2,42 als auch 2,43-47 entsprechen völlig den Kriterien der summarischen Form: Wendel, Gemeinde, a. a. O. [vgl. Anm. 1], 64.

6 Für Markus vgl. grundlegend: W. Egger, Frohbotschaft und Lehre. Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium. FThSt 19, Frankfurt am Main 1976; passim. Definition und Beschreibung der summarischen Form bei Wendel, Gemeinde, a. a. O. [vgl. Anm. 1], 13-16.

7 Einzelheiten bei Wendel, Gemeinde, a. a. O. [vgl. Anm. 1], 31f.

Skizze 1: Aufnahme der Markus-Summarien im Lukasevangelium

Markus-Summarium	Lukas-Summarium
A	A
B	C
C	E
A	B
D	
E	
B	
C	
F	
A	

Summarien sind also im Lukasevangelium äußerst verdichtete Konzentrate. Was nun in ihnen stehen blieb, das verdient große Aufmerksamkeit. Oft sind es theologische Vorzugsthemen des Lukas. Übertragen wir diese Beobachtung am Evangelium auf die Apostelgeschichte, auf das zweite Buch des Lukas, dann ergibt sich: Wenn wir hier Summarien lesen, dann sind das konzentrierte Texte, die bereits gesiebt und gefiltert wurden und in denen nur das Unverzichtbare und Grundlegende steht.⁸ Das ist der Grund, warum wir in der Gemeindeschilderung nicht selektieren dürfen und keine Rangfolge der verhandelten Themen aufstellen dürfen. Das Gemeindesummarium Apg 2 ist eine lukanische Definition von Ge-

8 Der methodische Schritt „Rückschluß von Summarien des dritten Evangeliums auf die der Apostelgeschichte“ ist in der Exegese weitgehend anerkannt (so exemplarisch H. Conzelmann, Die Apostelgeschichte. HNT 7. Tübingen 1963, 8; „Entscheidend für das Urteil ist die Beobachtung am Verfahren des Lk im Ev.“ Vgl. auch H. J. Cadbury, The Summaries in Acts. In: Foakes-Jackson, F. J.; Lake, Kirsopp: The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles. Vol. V: Additional Notes to the Commentary; edited by K. Lake and H. J. Cadbury. London 1933; 394; ferner A. Weiser, Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12; ÖTBK 5/1 Gütersloh und Würzburg 1981, 102; R. Pesch, Apostelgeschichte [a.a.O.; vgl. Anm. 5], 130 mit Anm. 2; J. Wanke, Beobachtungen zum Eucharistieverständnis des Lukas auf Grund der lukanischen Mahlberichte; EThS 89; Leipzig 1973, 12f.; W. Bösen, Jesu-mahl – Eucharistisches Mahl – Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des Lukas. SBS 97; Stuttgart 1980, 119 mit Anm. 26). Allerdings werden weithin andere Ergebnisse erzielt. In redaktionsgeschichtlicher Hinsicht heißt es, daß Lukas wenige Einzelinformationen redaktionell zu Sammelberichten aufgebläht habe oder aus einem Summarium mehrere geschaffen habe (vgl. H. Conzelmann, Apostelgeschichte [a.a.O.], 8; A. Weiser, Apostelgeschichte [a.a.O.], 102 [„mehrfache Verwendung desselben Mk-Summariums“], H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode; Stuttgart⁶1978, 233). Dieses von der vorliegenden Bibelarbeit abweichende Ergebnis beruht auf unvollständigem synoptischem Vergleich. Eine umfassende Gegenüberstellung der Markus- und Lukassummarien zeigt, daß Lukas Material nicht vermehrt, sondern reduziert. Einzelheiten bei Wendel, Gemeinde, a.a.O. [vgl. Anm. 1], 17-32.

meinde, und sobald wir uns in unserem Gemeindeverständnis am Neuen Testament orientieren wollen, haben wir uns auf diese Definition einzulassen; komplett und ohne Abstriche.

Was würde es aber bedeuten, sich auf diesen Text einzulassen? Oder anders gefragt: Warum berichtet Lukas seinen Lesern nun dieses umfassende Gemeindebild? Was soll diese Schilderung auslösen?

3. Die Aussageabsicht des Textes

Den geübten Kommentarlern klingen als Antwort womöglich bestimmte Formulierungen im Ohr. Diese Gemeindegliederung sei selbstverständlich eine schrankenlose Idealisierung. Sie zeichne ein verklärtes Bild, das schon zu Lukas' Zeiten nichts mehr mit der Gegenwart zu tun gehabt habe. Der erste Kirchenhistoriker blicke wehmütig zurück auf ein goldenes Zeitalter, das leider einer anderen heilsgeschichtlichen Epoche angehöre als die folgende Zeit der Kirche. Gerade die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Anfangs habe er darstellen wollen.⁹ Allerdings habe der Historiker dabei ein wenig retuschiert, und seine Brille sei allzu rosarot gewesen.¹⁰ Dieser gängigen Schulmeinung zufolge also hat unser Text nichts mit der kirchlichen Gegenwart zu tun – mit der geschichtlichen Vergangenheit allerdings auch nicht viel. Es bleibt nur die Möglichkeit, daß der Kirchengeschichtler Lukas ein Wunschbild seiner konstruierenden Phantasie niedergeschrieben habe.

Mit dieser Zähmung, mit dieser Domestizierung des Textes darf man sich aber nicht abfinden. Sie wäre auch logisch überhaupt nicht nachvollziehbar. Wie sollte es denn zugehen, daß die Anfangszeit der Kirche für irrelevant erklärt wird gerade von demjenigen, der seiner Apostelgeschichte ein Evangelium vorausgeschickt hat? Vom Lukasevangelium denkt doch keiner, daß das darin beschriebene Reich Gottes unwiederholbar sei und nicht zu aktualisieren. Den Weg Jesu hat Lukas doch sehr wohl auch im Blick auf seine Gemeindegliederung aufgezeichnet. Die Feldrede nach Lukas etwa gilt doch nicht nur bis zur Himmelfahrt und wäre danach ungültig! Und wenn Jesus im Lukasevangelium sagt, man solle seinen gesamten Besitz als Almosen verkaufen (Lk 12,33), dann kann man doch diesen *einen* Satz nicht heilsgeschichtlich aus dem Evangelium herausisolieren. Wenn aber in der Jerusalemer Gemeindegliederung etwas steht vom Verkauf des Eigentums, dann sollte das eine völlig andere geschichtliche Kategorie sein? Es geht nicht an, den Texten ein heilsgeschichtliches Raster aufzuzwängen, wenn uns der Boden bei der Lektüre zu heiß wird!

Die Schilderung der ersten Gemeinde ist ganz eng verzahnt mit dem Lukasevangelium, besonders mit Beauftragungen und Paränesen. Vielfache Querverbindungen laufen hin und her; sie betreffen z. B. das Gebet, die Zeichen und Wun-

⁹ So z. B. E. Plümacher, Art. „Apostelgeschichte“; in: TRE 3; 483-528, hier: 518; H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas; BHT 17; Tübingen ³1960, 6f.; ders., Apostelgeschichte (a.a.O.; vgl. Anm. 8), 31; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte; KEK 3, Göttingen ¹⁵1961, 192.

¹⁰ Stellvertretend für viele: R. Knopf, Die Apostelgeschichte; SNT I, Göttingen ²1907, 548.

der, die Besitzethik, die Jesusmahlzeiten, die jubelnde Freude, das Wachstum. Man kann also keine heilsgeschichtliche Zäsur setzen zwischen den beiden Büchern des Lukas und auch nicht innerhalb des zweiten. Was Jesus im Evangelium anordnet, geht in der ersten Gemeinde in Erfüllung und geht deshalb die christliche Gemeinde überhaupt an.

Skizze 2: Querverbindungen Evangelium ↔ Apg.

Lukasevangelium	Apg 2,42-47	Lukasevangelium
	⁴² Sie aber blieben beständig bei der Lehre der Apostel und bei der Gemeinschaft,	
24,35: Da erzählten sie, ... wie sie ihn erkannt hatten, als er das Brot brach.	beim <u>Brechen des Brotes</u>	
	und bei den <u>Gebeten</u> .	18,1: Jesus sagte ihnen durch ein Gleichnis, daß sie allezeit beten und nicht nachlassen sollten.
	Es entstand aber in jeder Seele Furcht,	
10,9: Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist euch nahe.	⁴³ und ebenso geschahen viele <u>Zeichen und Wunder</u> durch die Apostel.	
6,34: Wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür?	⁴⁴ Alle aber, die glaubten, bildeten eine Gemeinschaft und hatten alles gemeinsam, ⁴⁵ und zwar <u>verkauften</u> sie Eigentum und Grundbesitz und verteilten es an alle, je nachdem jemand Bedarf hatte.	12,33: Verkauft eure Habe, und gebt den Erlös den Armen!
14,13: Wenn du ein Essen gibst, dann lade Arme, Krüppel, Blinde und Lahme ein.	⁴⁶ Sowohl wenn sie täglich einmütig im Tempel verweilten, als auch wenn sie hausweise Brot brachen, hielten sie <u>Mahlzeit</u>	14,23: Geh auf die Landstraßen ... und nötige die Leute zu kommen, damit mein Haus voll wird.
19,6: Zachäus ... nahm Jesus auf mit Freuden.	in <u>Jubel</u> und Eindeutigkeit des Herzens,	15,32: Du solltest aber fröhlich ... sein, denn dieser dein Bruder war tot und ist lebendig geworden ...
	⁴⁷ indem sie Gott lobten und Gnade beim ganzen Volk hatten.	
8,11: Der Samen ist das Wort Gottes.	Der Herr aber <u>fügte die Geretteten</u> täglich der Gemeinschaft <u>hinzu</u> .	8,15: Auf guten Boden ist das Wort bei denen gefallen, die das Wort ... festhalten und ... Furcht bringen

Ist also die Gemeindegliederung eine abgewandelte Form der Paränese?¹¹ Sollen wir die Mahnung heraushören, es in unseren Gemeinden so zu machen wie die Jerusalemer in ihrer? Sollen wir etwa den schlimmsten Schnitzer begehen, den

11 Ein paränetisches Verständnis der Actasummarien vertritt z. B. F. W. Horn, Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas; Göttingen 1983, 43-47.

man bei der Apostelgeschichte offenbar nur machen kann, nämlich die Urgemeinde kopieren? Nicht ganz so ist es.

Lukas bringt in seiner Gemeindeschilderung die Inhalte der Jesusparänese, aber er versieht sie nicht ständig mit Ausrufezeichen. Wir lesen im Text ja darstellende, beschreibende Sätze, keine Aufforderungen. In Acta 2 schärft Lukas nichts ein, sondern er berichtet das, was sich ereignet hat. Wir stoßen hier auf eine Ausdrucksweise, die selten beschrieben, aber für Lukas ganz charakteristisch ist.¹²

An wichtigen Stellen seines Doppelwerkes gießt Lukas den Inhalt einer Ermahnung in eine beschreibende Sprachform. Das, was von den Jüngern eigentlich getan werden sollte, ereignet sich auf einmal ohne sie. Was ihre Sorge sein soll, dafür sorgt Gott plötzlich. Beispiele dafür sind z. B. die lukanische Version des Missionsbefehls.¹³ (Auch in den lukanischen Seligpreisungen fehlt jeder ermahrende Akzent; anders als bei Matthäus, bei dem die Seligpreisungen zum Teil auch paränetischen Charakter haben.)

Ganz deutlich wird diese spezielle Redeweise des Lukas in Jesu Rede gegen die Sorge Lk 12,22-32. Sie mündet – nach der uns geläufigen Fassung – in die Mahnung: „Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, dann wird euch solches alles zufallen.“ So sagt es Matthäus. Auch Lukas schreibt diesen Satz, aber er fügt – ganz typisch – noch einen weiteren an: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Euer Vater ist entschlossen, euch das Reich zu geben.“¹⁴

Skizze 3: Das Aussagegefälle von Lk 12,31f.

(12,22-30: Rede gegen die Sorge)		
12,31 Engagiert euch vielmehr	für sein Reich,	und das (da) wird euch hinzugegeben werden.
12,32 Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Euer Vater ist entschlossen, euch	das Reich	zu geben

„Trachtet nach dem Reich – der Vater gibt das Reich.“ Inhalt der Ermahnung und Gegenstand der Gabe Gottes fallen in eins: das Reich Gottes. Worum die Jünger

12 Einzelnachweise bei Wendel, Gemeinde, a.a.O. [vgl. Anm. 1], 88-94.

13 G. Schneider, Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien; in: K. Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament. QD 93, Freiburg 1982, 88: „Der Satz ὑμεῖς μάρτυρες τούτων (Lk 24,48) ist Feststellung eines Sachverhalts, Verheißung und Auftragswort zugleich. Diesem Satz entspricht das εἰσαθέ μου μάρτυρες Apg 1,8.“ Ähnlich J. Kremer, Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission; in: K. Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament; a.a.O.; 151.

14 Übersetzung von F. Pfäfflin (Das Neue Testament in der Sprache von heute. Heilbronn / Stuttgart 1949).

sich bemühen sollen, darum bemüht sich Gott nun. Was die Jünger befolgen sollen, darin kommt Gott ihnen zuvor. Bei uns wäre das wohl eine schlechte Predigt, wenn wir erst einen flammenden Appell losließen, ihn dann aber gleich wieder abfangen würden: „Und wenn ihr es nicht macht, dann macht Gott es schon selbst. Keine Sorge also.“ Wir hätten Angst, unserem Aufruf die Spitze abzubrechen. Bei Lukas redet Jesus aber so. Lukas stellt damit das Handeln der Jünger mitten in die unaufhaltsame Unterströmung der Initiative Gottes. Gott selbst schafft, woran wir mitarbeiten sollen. Gesetzlichkeit und Rigorismus hat Lukas deshalb nicht nötig. Er verschärft seine Paränese nicht, sondern er „be-kraftigt“ sie, indem er die Kraft aufzeigt, die für die Erfüllung sorgt.¹⁵ Wie gesagt, diese Redeweise ist typisch für Lukas. Er sagt seinen Lesern damit: „Tue dies oder das, denn du arbeitest an einer Wirklichkeit, die auch unabhängig von dir entstehen wird.“

Was bedeutet das Ganze nun für den Gemeindebericht in Apg 2? Hier wird eine Gemeinde beschrieben, in der sich das erfüllt, wozu Jesus seine Jünger andersorts anweist. Aber es ist eben kein paränetischer Text. Auch die Gemeindegliederung trägt also die Kennzeichen dieser ‚be-kraftigenden‘ Redeform, die für Lukas typisch ist.¹⁶ Dadurch verlagert sich der Akzent. Wohl ist diese Gemeinde Modell und Vorbild. Aber der Akzent liegt auf *Gottes* Handeln.¹⁷ Er hat diese Gemeinde ins Leben gerufen. Er setzt sie in Kraft. Unser Text bekommt also den Akzent der Verheißung.¹⁸ Er gibt uns ein Modell, um aufzuzeigen, was möglich ist. Das Gemeindegliederung will unsere Erwartungen hochschrauben und *dann*, zweitens, auch unser Verhalten prägen. Das also ist die Aussageabsicht dieses ekklesiologischen Zentraltextes: Er gibt ein Orientierungsmodell, spitzt das aber in Richtung auf die Verheißung zu, daß eine solche Gemeinde möglich ist. Denn Gott setzt sie in Kraft.

Aus dem umfassenden Spektrum der lukanischen Gemeindefinition möchte ich nun zwei Aspekte herausgreifen und unter die Lupe nehmen. Dabei soll deutlich werden: Was Lukas von Gemeinde sagt, ist durchaus realistisch, es ist sehr wohl praktikabel. Das gilt sowohl für die Zeit des Lukas selbst als auch für heute. Lukas hat ein Gemeindegliederung aufgezeichnet, das für seine Leser ohne Einschränkungen relevant ist und ebenso für uns.

15 „Dem Suchen der βασιλεία soll die Erreichbarkeit des Zieles verbürgt werden.“ (F. W. Hom, Glaube [a.a.O.; vgl. Anm. 11], 219.)

16 Nicht nur, daß die lukanischen Makarismen ausgesprochen unparänetisch sind: Zudem erscheint die in den Summarien geschilderte Gemeinde als vorläufige Erfüllung der Verheißungen in den Makarismen. Vgl. F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50), EKK 3/1; Zürich / Neukirchen-Vluyn 1989, 300 zum Ἐστίν in Lk 6,20.

17 Vgl. 2,47b; ferner (in anderen Gemeindegliederungen) 5,16: passivum divinum; 5,14: evtl. Dativ beim Passiv als Angabe des Urhebers (vgl. G. Schneider, Die Apostelgeschichte. I. Teil: Einleitung. Kommentar zu Kap 1,1 - 8,40; HThK 5/1, Freiburg 1980, 381 Anm. 18).

18 Mehrfach schildern die Summarien die Gemeinde als Erfüllung atl. Verheißungen: Apg 4,34, vgl. Dtn 15,4; das in 2,47 und 5,14 berichtete Gemeindegliederung ist ebenfalls atl. Verheißungserfüllung; vgl. Wendel, Gemeinde, a.a.O. [vgl. Anm. 1], 268-271; P. Zingg, Das Wachsen der Kirche. Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie; OBO 3, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1974, 59f.175.

4. Die Besitzethik des lukanischen Gemeindemodells

Lukas sagt über die erste Gemeinde, daß man alles gemeinsam hatte und daß auf dieser Basis die Bedürftigen unterstützt wurden (2,44f.). Das ist wieder ein Fall für die geübten Kommentarleser. Sie werden sogleich an das Schlagwort vom „urchristlichen Kommunismus“ denken. Mit diesem Schlagwort ist es so eine Sache. Die Exegeten betonen zwar durchgängig, daß der Begriff „Kommunismus“ irreführend ist,¹⁹ aber leider verwenden sie ihn trotzdem ständig²⁰. Das hat eine unglückliche Folge, nämlich diese: Sobald wir etwas von der sogenannten Gütergemeinschaft lesen, denken wir an eine Art Kommune oder urchristlicher Super-WG. Man lagerte dort quasi auf Matten und teilte alles Eigentum. Der erste Jerusalemer Kibbuz, könnte man meinen. Diese Vorstellung wiederum bewirkt, daß uns diese erste Gemeinde sehr fern rückt. Wir können heute alles mögliche tun, wir können Almosen geben und das Spendenaufkommen erhöhen und sonntägliche Suppenküchen in der Gemeinde eröffnen. Aber wir können natürlich nicht unsere bürgerliche Lebensform aufgeben, in einen Bruderhof ziehen und uns aus einem gemeinsamen Wäscheschrank einkleiden. Wenn Lukas *das* von seinen Lesern verlangt, dann jedenfalls paßt sein Gemeindesummarium nicht mehr in unsere Gemeindegewirklichkeit.²¹ Die Frage ist nur, *ob* er das von seinen Lesern verlangt.

Schauen wir in den Text. In Vers 45 ist alles klar. Man verkaufte Eigentum und Grundbesitz und versorgte mit dem Erlös die Armen. Hier geht es also um Besitzverzicht und um Bargeld. Keine Rede davon, daß man sich aus der Textilspende einkleiden mußte oder daß keiner mehr seinen eigenen Hausrat haben durfte. Nach und nach wurde immobiles Kapital in Bargeld umgewandelt und davon wurde den Bedürftigen geholfen. Nichts spricht dagegen, das auch heute noch zu tun. (Möglich wäre es jedenfalls.) Dazu muß man keinerlei bürgerliche Lebensform aufgeben.

Was ist aber dann mit Vers 44? Hier steht doch, daß man „alles“ gemeinsam hatte. Das ist dann aber doch die Wohngemeinschaft ohne Privateigentum, oder? Nun, der springende Punkt ist das Wort „alles“. Wir denken dabei unwillkürlich an Besitz, an Gegenstände, an Hab und Gut. So eng aber muß der Begriff längst nicht gemeint sein. Um noch einmal die Kommentare zu bemühen: Hier liest man, daß die Formulierung „alles gemeinsam“ ein gängiges Sprichwort in der griechischen Literatur war. Bei allen möglichen Philosophen ist es zu finden, und dabei in allen möglichen Zusammenhängen.²²

19 Stellvertretend z. B. A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte. RNT 5, ⁴1961, 68.

20 So dann auch Wikenhauser (a.a.O.; vgl. Anm. 19), 72.

21 Programmatisch (und methodisch wenn auch irrig, aber konsequent, vgl. Anm. 8) Conzelmann (Apostelgeschichte [a.a.O.], 31): „Übrigens ist diese Lebensform von Lk nicht als Norm für die Gestaltung der Kirche in der Gegenwart dargestellt. Sie soll gerade die Einmaligkeit der idealen Urzeit vor Augen führen.“

22 Weitere Belege und Einzelheiten bei Wendel, Gemeinde, a.a.O. [vgl. Anm. 1], 140-144. Die Quellenangaben der in der Skizze genannten Belege: Arist. Pol 1263a 30; Diodor II 58.1;

Skizze 4: Bedeutungen des griechischen Sprichworts „alles gemeinsam“

Aristoteles:	Besitz privat; Erträge gemeinschaftlich
Jambulos:	Kommune; Gütergemeinschaft, gemeinsame Frauen und Kinder, gemeinsame Verfügung über Gesundheit (!) und Lebenszeit (!)
Plutarch:	eheliche Gemeinschaft
Euripides:	„geteiltes Leid = halbes Leid“
Philo:	Mitfreude
Cicero:	Freundschaft → praktische Hilfeleistung
Platon:	Gebetsgemeinschaft

Ab und zu kann einmal Gütergemeinschaft gemeint sein. Aber das „alles gemeinsam“ kann sich auch auf innere Werte beziehen, auf Gesinnungsgenossenschaft, auf Geschlechtsgemeinschaft oder auch auf das Mitgefühl, sogar auf die Gebetsgemeinschaft. Alles ist drin. Was im einzelnen gemeint ist, muß jeweils der Zusammenhang klären – schon in den antiken Belegen.

Für unseren Gemeindebericht aber heißt das: Was mit dem „alles“ von Vers 44 genau gemeint ist, steht im Kontext, nämlich in Vers 45. Da aber geht es – das haben wir gesehen – um Bargeld. Einschneidende Geldspende ist es, was Gemeinde – nach Lukas – tut. Die Besitzethik des lukanischen Gemeindegemeinschaftsums ist von jedem Christen und in jeder Gesellschaft und zu jeder Zeit praktikabel. Den Besitz abbauen, zu Geld machen und das Geld spenden, das ist heute letztlich eine Frage des Girokontos. Lukas entwirft ein Konzept der Vermögensabschöpfung und nimmt dieses Konzept als unverzichtbaren Bestandteil in seine Gemeindefinition auf. Die kirchlichen Kreditanstalten mögen die sparfeindliche Konsequenz verzeihen: Das Kirchesein der Kirche entscheidet sich eben auch am Abfluß unseres Kontobestandes in Richtung auf die Armen.

5. Die Gemeindemahlzeiten

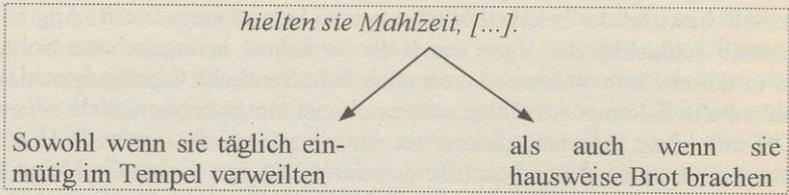
Greifen wir ein zweites Beispiel aus dem Text heraus, nämlich die Sache mit dem Brotbrechen und der Einnahme von Mahlzeiten in Vers 46. Brotbrechen kennen wir. Aber wieso werden außerdem noch andere Mahlzeiten erwähnt?

Achten wir einmal auf die wörtliche Übersetzung des Verses. Sie muß lauten: „Sowohl wenn sie täglich einmütig im Tempel verweilten als auch wenn sie hausweise Brot brachen, hielten sie Mahlzeit [...]“. Die Mahlzeit ist hier der übergeordnete Satz. Untergeordnet ist einmal das Brotbrechen und zum anderen der tägliche Aufenthalt auf dem Tempelgelände.²³

Plut. Praec. Coniug. 34 (134A); Eurip. Phoin. 243; Philo Abr. 235; Cicero Offic. 1,16,51; Plat. Phaidr. 279c.

23 Dieses syntaktische Wiedergabe wird nur selten korrekt vertreten, so z. B. von B. Reicke, Glaube (a.a.O., vgl. Anm. 4), 60; ders., Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit

Skizze 5: Die Syntax von Apg 2,46



Auffällig ist besonders dieser zweite Spezialfall der Mahlzeiten. Man feierte also nicht nur in den Hausgemeinden das Abendmahl, sondern man speiste täglich zusammen, und das mitten in der Öffentlichkeit? Auf dem Tempelplatz oder, genauer, in der Säulenhalle Salomos (Apg 5,12)? War das eine Art Riesenspicknick der Jerusalemer Christen? Wie soll man sich das vorstellen?

Auch wenn in den meisten Bibelübersetzungen dieser Sonderfall der Mahlzeiten untergeht, wenn man also kaum auf den Gedanken käme, es hätte öffentliche Gemeindemahlzeiten geben, so lohnt es sich doch, die wörtliche Übersetzung einmal durchzuhalten. Denn sie paßt exakt zum lukanischen Denken. Bei Lukas ist eine Mahlzeit nie bloß das Essen. Sie ist auch nicht nur Gemeinschaft. Sondern sie hat in seinem Doppelwerk ganz häufig etwas zu tun mit dem Angebot des Evangeliums.²⁴ Wo sich jemand bekehrt, da wird gegessen. Und wo man verkündigt, wo sich also jemand bekehren soll, da soll man miteinander speisen. Ist der Blick einmal geschärft für diese Funktion der Mahlzeiten bei Lukas, so fallen ganz viele entsprechende Passagen seiner beiden Bücher auf. Ein Ausleger sagt,

der altchristlichen Agapefeier. UUA 1951: 5; Uppsala / Wiesbaden 1951, 27, und von den Bibelübersetzungen von C. Weizsäcker, H. Menge und der „alten“ Elberfelder von 1907. In der Exegese wird ein wörtlich übersetztes syntaktisches Verständnis meist bestritten. Wer genau hinsieht, muß aber immerhin zugeben, daß „eigentlich“ so wie oben skizziert übersetzt werden müßte, und meint dann sachliche Gründe einwenden zu müssen (vgl. z. B. A. B. du Toit, Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl; Winterthur 1965, 105 Anm. 10; W. Bösen, Jesumahl [a.a.O., vgl. Anm. 8], 121 Anm. 34). Exakte Begründung und Diskussion des hier vorgetragenen Verständnisses bei Wendel, Gemeinde, a.a.O. [vgl. Anm. 1], 183-186.

- 24 „Der Empfang, die Austeilung und der Verzehr von Speise sind in den Lukasschriften mehrmals eine Folge und *Bestätigung* schon geschenkten Lebens. Zum *Zeichen*, zum *Beweis* und zur *Verkündigung*, daß die Rettung vom drohenden oder schon eingetretenen Tod vollzogen und daß sie wirklich, total und greifbar ist, wird nach Ps 22,27 vom zuvor von Gott Verlassenen nicht nur ein wenig Speise gegessen, sondern fröhlich zusammen mit der Gemeinde getafelt.“ (M. Barth, Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen; Neukirchen-Vluyn 1987, 146 [Hervorhebung von mir]; vgl. ähnlich auch ebd. 156.166.170.) Das ist nach Barth nicht nur auf das Wunder von Lk 8,55 zu beziehen, sondern z. B. auch auf die Umkehr (= geschenktes Leben) in Lk 15. Schon im AT kann das Mahl „als sichtbarer Ausdruck der Versöhnung zerbrochene Bündnisse wieder neu besiegeln oder Zeugnis sein für gewährte Vergebung.“ (X. Léon-Dufour, Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament; Stuttgart 1983, 54). – Genaueres bei Wendel, Gemeinde, a.a.O. [vgl. Anm. 1], 216-220.

daß etwa ein Fünftel des Lukasevangeliums von Mahlzeiten handelt.²⁵ Weil das gemeinsame Essen etwas mit dem Angebot des Evangeliums zu tun hat, deshalb sollen die ausgesandten 72 Jünger „essen, was ihnen angeboten wird“ (Lk 10,7), und deshalb bewirtet der bekehrte Kerkermeister seine Evangelisten (Apg 16,34), und deshalb schlachtet der Vater ein Kalb für seinen heimgekehrten Sohn (Lk 15,23). In dieser Linie werden wir uns auch die öffentliche Gemeindemahlzeit in der Säulenhalle Salomos vorstellen müssen. Es ist ein gottesdienstliches Essen in aller Öffentlichkeit, innerhalb dessen das Angebot des Heils laut wird. Hier kann man sich bekehren. Und man bekehrte sich auch. Das signalisiert die kleine Notiz vom Jubel in Apg 2,46. Gemeint ist keine schwärmende Vorwegnahme der eschatologischen Vollendung, sondern Freude ist bei Lukas ganz überwiegend die Freude der Buße.²⁶ Damit *das* geschieht, damit Leute Buße tun und so Grund zum Jubel haben, deswegen kam die Gemeinde zusammen zu öffentlichen Mahlzeiten und ließ in diesem Rahmen das Evangelium laut werden. Und mit diesem Unternehmen wurde sie auch akzeptiert. Apg 2,47: Sie genossen Wohlwollen beim ganzen Volk.

Zugeben, das ist eine ungewöhnliche Sicht dieser Mahzeiten. Sie paßt aber nahtlos in die Konzeption des lukanischen Doppelwerkes. Das eigentlich Herausfordernde ist aber nicht der Zusammenhang von Evangelium und Essen. Das eigentlich Elektrisierende ist, daß Lukas diese Öffentlichkeitswirkung als Bestandteil seiner Gemeindefinition aufzählt. Gemeinde ist Gemeinde, insofern sie permanent öffentlich wird mit der Botschaft. Das Kirchesein der Kirche liegt auch an der Außenwirkung der Gemeinde. Daß man das Innerste nach außen stülpt, daß man sich den Nichtchristen zeigt und daß die so die Möglichkeit kriegen, sich zu bekehren, das ist Kennzeichen von Gemeinde. Wenn wir also über „Kirche für andere“ oder über „Gemeinde für Kirchendistanzierte“ sprechen, dann reden wir nicht nur über Chicago und Bill Hybels und auch nicht nur über Dietrich Bonhoeffer. Wir reden über einen zentralen Bestandteil der lukanischen Ekklesiologie. Und wer skeptisch ist dem gegenüber, was aus Amerika kommt, der läßt sich vielleicht lieber darauf ein, wenn es aus dem Neuen Testament kommt. Und daher kommt es!

6. Das lukanische Gemeindebild und die christliche Identität

Wir haben zwei Aspekte aus dem Spektrum der lukanischen Gemeindefinition herausgegriffen. In ähnlicher Weise müßte man mit den übrigen zwölf Elementen verfahren. Das Bild der dynamischen, nach außen wirkenden Gemeinde würde sich dabei verstärken. Spannender als die Einzelaspekte finde ich aber dies: Daß Lukas eben einen so weiten Kreis geschlagen hat, um Gemeinde zu beschreiben. Wenn es um ein verheißungsvolles Modell geht, dann durfte weniger offenbar

25 M. Barth, Mahl, a.a.O. (vgl. Anm. 24), 142.

26 Vgl. J. Schniewind, Was verstand Jesus unter Umkehr? In: ders., Die Freude der Buße. Zur Grundfrage der Bibel; hg. von Ernst Kähler; Göttingen 1956; 19-33, hier: 27-33; A. B. du Toit, Freude, a.a.O. (vgl. Anm. 23), 30f.; E. Otto / T. Schramm, Fest und Freude. BiKon, Stuttgart 1977, 109-123.

nicht gesagt werden. Ich finde das herausfordernd, weil ich im Text lauter Dinge lese, die bei uns heute die konfessionellen Identitäten – in der Mehrzahl! – ausmachen. Die Kennzeichen des lukanischen Gemeindemodells sind bei uns fein säuberlich auf Bewegungen und Gruppen verteilt. Da gibt es die sozial Bewegten und die, denen besonders die Lehre am Herzen liegt. Da gibt es die Charismatiker mit Schwerpunkt auf Zeichen und Wundern und die missionarisch Gesinnten. Da gibt es die Brüdergemeinden²⁷, bei denen das Brotbrechen im Zentrum steht, und die Verfechter des zahlenmäßigen Gemeindegewachstums. Wir sind versucht, unsere christliche Identität zu beschreiben, indem wir auf unseren theologischen Schwerpunkt hinweisen, indem wir also auswählen. Lukas sagt uns nun mit seinem Gemeindemodell: All eure Identitäten haben ihren Platz. All das ist für Kirche unverzichtbar. Aber Identität findet man nicht in der Abgrenzung. Christliche Gemeinde wird man erst, wenn man sein Gemeindebild mit einem weiten Bogen abrundet. All unsere Schwerpunkte, Vorlieben und geistlichen Aufträge sind ergänzungsbedürftig und aufeinander angewiesen. Wir haben es nötig, unterwegs zu sein in Richtung auf ein umfassendes Gemeindebild. Wir können uns nicht an unserem Teilbereich genügen lassen. Um es aus der Perspektive meiner eigenen Konfession zu sagen: Wir Baptisten sind in ganz verheißungsvoller Weise defizitär!

Zum Schluß noch einmal die Erinnerung daran, daß hier keine neue Gesetzlichkeit das Wort bekommt. Lukas hält uns sein Gemeindemodell nicht fordernd hin, und wir müßten etwa fressen oder sterben. Sondern Lukas sagt es uns eben als Verheißung. Ja, Gemeinde gibt es letztlich nur als dynamische, als wirkende Gemeinde. Aber diese Gemeinde setzt Gott selbst in Kraft. Er schafft sie, auch unabhängig von uns. An uns ist es, dem Modell zu folgen und den weiten Horizont zu kriegen, den die Gemeinde von Apg 2 hat. Jesus sagt: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Euer Vater ist entschlossen, euch das Reich zu geben.“

27 Gemeint ist hier nicht die Herrnhuter Brüdergemeine, sondern gemeint sind die Gemeinden der Brüderbewegung, die innerhalb oder außerhalb des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden leben.

Karsten Lehmkuhler

„Geschichte durch Geschichte überwinden“. Zur Verwendung eines Zitates¹

0. Einleitung

„Meine Herren, es wackelt alles!“ So hat Ernst Troeltsch auf dem Kongreß der „Freunde der christlichen Welt“ 1896 in Eisenach ausgerufen und damit einen Eklat verursacht. In einigen Sätzen skizzierte er damals die Krise damaliger Theologie, um wenig später nach aufgeregter Diskussion – die Tür laut zuwerfend – den Raum zu verlassen.² „Es wackelt alles.“ Dieser oft zitierte Ausspruch kennzeichnet treffend das beunruhigende Problem, dem Troeltsch seine ganze Lebensarbeit gewidmet hat: die Erschütterung aller christlichen Wahrheiten durch die Weltanschauung des Historismus. „Historismus“ – dieser Begriff konnte positiv oder negativ verstanden werden. Troeltsch wollte ihn in erster Linie positiv gebrauchen und mit seiner Hilfe die „grundsätzliche(n) Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen, seine Kultur und seine Werte“³ ausdrücken. Alles, was den Menschen, seine Kultur und eben auch seine Religion ausmacht, muß unter dem Gesichtspunkt geschichtlicher Entwicklung betrachtet werden. Es gibt keine plötzlich wie ein Blitz in der Geschichte auftauchenden übernatürlichen Wahrheiten, keine allen Zeiten enthobenen Dogmen oder Heilstatsachen. Es gibt nur die verschlungene, faszinierende und oft auch beängstigende Geschichte des menschlichen Geistes, eines Geistes, der auch auf dem Felde der Religion sich ständig weiter entwickelt, alte Hüllen abstreift und zu neuen Ufern aufbricht. Es gibt keine absoluten Normen mehr, denn – diese Regel ist entscheidend – „historisch und relativ ist identisch“!⁴

Troeltsch hat diesen geschichtlichen Blick auf alle menschlichen Kulturgüter als eine notwendige und irreversible Folge des Aufklärungszeitalters verstanden und voll bejaht. Er hat aber – und das macht seine Größe aus – auch die schwerwiegenden Probleme einer solchen Position verstanden und sie durchlitten. Es war ihm deutlich, daß ein solches „System der universalen Entwicklung des Geistes“ einem „strömenden Ozean“ glich, auf dem „Haltepunkte“ zu finden immer schwerer wurde. Jeder suchte sich in dieser Flut immer relativer geschichtlicher Entwicklungen seine eigenen normativen Orientierungspunkte: „Die einen hielten sich an den Neuhumanismus, die anderen an das Nationale, die dritten an die

1 Überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 7. 9. 1997 anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises in Bad Blankenburg gehalten wurde.

2 Vgl. Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch. Leben und Werk, Göttingen 1991, 148f.

3 Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (= Gesammelte Schriften, Bd. III), Tübingen 1922, 102.

4 Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 3. Auflage Tübingen 1929, 42.

katholische Kirche und viele glaubten an den Fortschritt an sich, sei er nun ökonomisch-technisch, oder politisch oder sozial oder wissenschaftlich oder alles das zusammen.⁵ Historismus in der negativen Bedeutung des Wortes nun hieße, vor dieser Flut geschichtlicher Relativität zu kapitulieren, indem man angesichts der großen Aufgabe historischer Forschungen die Verantwortung für die Gegenwart vergißt, sich der geschichtlichen Detailforschung hingibt, ohne die Frage nach normativen Werten überhaupt noch zu stellen. Troeltsch hat immer versucht, bei voller Bejahung der historischen Relativierung aller Normen und Dogmen dennoch die Frage nach absoluten Maßstäben zu stellen und sich um ihre Beantwortung zu bemühen.⁶

In welche Richtung nun ist Troeltsch gegangen, um eine Antwort auf seine Frage zu bekommen? Um den Weg Troeltschs zu skizzieren, wird in der Forschung gerne sein Diktum zitiert, es gelte, „Geschichte durch Geschichte (zu) überwinden“.⁷ Mit diesem Ausspruch beendet Troeltsch seinen großen Historismusband. Soll hier die Geschichtsforschung jene Relativierung, die sie doch selbst beschwor, mit ihren eigenen Mitteln zunichte machen? Soll der Teufel mit Beelzebub ausgetrieben werden?

Es ist bei der Interpretation dieses Wortes übersehen worden, daß Troeltsch diese Wendung von einem seiner wichtigsten Gesprächspartner, dem Philosophen Heinrich Rickert übernommen hat. Auch Rickert, Neukantianer der sogenannten „südwestdeutschen Schule“, hat sich wie Troeltsch mit dem Problem der Geschichtsphilosophie beschäftigt und sie im Zusammenhang einer neukantischen

5 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 103.

6 Dieser eindringliche Appell an das Bewußtsein der Verantwortung für die Gegenwart – das sei am Rande vermerkt – erinnert deutlich an die heute immer dringender werdenden Anfragen an die Tendenz zur Historisierung in den theologischen Disziplinen, Anfragen, wie sie häufig von Dogmatikern an die exegetische Zunft gerichtet, aber auch von dieser selbst formuliert werden. Vgl. z.B. für die Dogmatik Friedrich Mildener, *Biblische Theologie versus Dogmatik?*, in: *JBTh* 6 (1991), 269–281, bes. 273ff; Reinhard Slenczka, *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen*, Göttingen 1991, 91–94. Für die Exegese sind besonders all jene neueren Publikationen zu beachten, die verschiedenste „Zugänge“ zum biblischen Text auflisten, um so den historisch-kritischen Weg als einen unter mehreren zu kennzeichnen. So besonders: *Das Buch Gottes. Elf Zugänge zur Bibel*. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1992; Päpstliche Bibelkommission: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*, (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115), Bonn 1993; Zankapfel *Bibel. Eine Bibel – viele Zugänge*, hg. v. Ulrich Luz, Zürich 1992; Jean Zumstein, *Rettet die Bibel! Plädoyer für die Erneuerung des Lesens*, Zürich 1997.

7 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 772. Vgl. zu diesem Diktum Troeltschs: Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm* (BÖT 18), München u.a. 1978, 51: „Troeltschs Weg, den alles und jedes relativierenden Historismus zu überwinden, heißt, ‚Geschichte durch Geschichte überwinden‘“; vgl. ebenso zu dieser „Parole“ Troeltschs: Trutz Rendtorff, *Theologie in der Moderne. Über Religion im Prozeß der Aufklärung* (Troeltsch-Studien 5), Gütersloh 1991, 298; ferner auch den Hinweis bei Walter Bodenstein, *Neige des Historismus. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang*, Gütersloh 1959, 147.

Philosophie der Werte entfaltet.⁸ In seinem 1913 in zweiter Auflage erschienen opus magnum, dem Werk über „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“⁹, schreibt Rickert, ebenfalls in der Schlußpassage dieses Werkes, wir könnten „die Geschichte nur durch Geschichte überwinden“.¹⁰ Troeltsch greift 1920 offensichtlich diese Formulierung auf und macht sie seinem Lösungsversuch dienstbar. Dies erstaunt nicht, standen doch Troeltsch und Rickert seit Jahren in brieflichem Kontakt und tauschten sich über ihre jeweiligen Publikationen aus.¹¹

Im Folgenden soll also versucht werden, zuerst die zitierte Aussage Rickerts zu beleuchten, um dann deren Aufnahme und Interpretation durch Troeltsch zu behandeln. Schließlich wird, wenn man nicht selbst bei einer bloß historischen Darstellung bleiben will, nach der Beurteilung dieser Lösungsversuche für das Problem des Historismus zu fragen sein.

8 Einen besonders schönen Überblick über seine Geschichtsphilosophie bietet Rickert in: Heinrich Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine Einführung*, 3., umgearbeitete Auflage Heidelberg 1924.

9 Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1. Auflage Tübingen/Leipzig 1902 (die drei ersten Kapitel waren schon 1896 separat erschienen).

10 2. Aufl. 1913, 643 (= 5., verbesserte, um einen Anhang und ein Register vermehrte Aufl. Tübingen 1929, 736. Im Folgenden wird nach der fünften Auflage zitiert). In der ersten Auflage hatte Rickert noch etwas anders formuliert (ebd., 742): „Es bleibt dabei: wir können die Geschichte immer nur durch die Geschichte kritisieren (sic).“ Der Hinweis auf die zweite Auflage zeigt, daß Rickerts geänderte Formulierung lange vor 1920 zu lesen war. In diesem Jahr nämlich erschien eine erste Fassung der in Frage stehenden Ausführungen Troeltschs unter dem Titel „Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte“, in: Schollers *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche*, hg. v. Hermann Schumacher u. Arthur Speilhoff, 44. Jahrgang (1920), 633–680. Schon hier findet sich auf der letzten Seite die Wendung „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Der erweiterte Aufsatz wurde 1922 als letztes Kapitel des *Historismusbandes* neu publiziert. Vgl. dazu auch die historische Einführung von Jean-Marc Tétaz in: Ernst Troeltsch, *Religion et histoire. Esquisses philosophiques et théologiques, avec une postface de Thomas Mann, textes édités introduits et annotés par Jean-Marc Tétaz* (= *Lieux théologiques* 18), Genève 1990, 129–139.

11 So hat Troeltsch auch die erste Auflage des genannten Werkes über die „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ rezensiert (Teil I in: *Theologischer Jahresbericht* 1896, 533f; den Gesamtentwurf in: *Moderne Geschichtstheologie*, ThR 6 (1903), 3–28; 57–72; 103–117 = *Gesammelte Schriften* II, Tübingen 1913, 673–728). – Vgl. ferner die Briefe Troeltschs an Rickert: Friedrich Wilhelm Graf, *Ernst Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert*, in: *Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft* VI, Augsburg 1991, 108–128. Vgl. Rickerts Charakterisierung dieser Beziehung (*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, XXVIII): Troeltschs Teilnahme an Rickerts frühen Werken führte zu „sehr erfreuliche(n) persönliche(n) Beziehungen“; sie gehört „für mich neben der geistigen Gemeinschaft mit Max Weber zu dem Besten (...), was meine wissenschaftliche Arbeit mir gebracht hat“.

I. Rickert

1. Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften

Heinrich Rickert (1863–1936) war ganz besonders an dem Gegensatz zwischen Naturwissenschaften und sogenannten Geisteswissenschaften interessiert. Er wollte herausfinden, ob sich die Gegenstände und Methoden der Geisteswissenschaften ähnlich scharf beschreiben ließen, wie dies für die Naturwissenschaften allgemein angenommen wird. Was eigentlich macht die Gruppe der Geisteswissenschaftler zu einer zusammengehörigen Forschergruppe, was ist das ihre Wissenschaften einende Band? In seinem Buch „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, das als eine Einführung in sein Hauptwerk betrachtet werden kann, ist Rickert dieser Frage nachgegangen.

Schon der Titel zeigt, daß Rickert den von Dilthey geprägten Begriff der „Geisteswissenschaft“ durch den der „Kulturwissenschaft“ ersetzt, sodaß sich die Begriffe „Natur“ und „Kultur“ als die Forschungsbereiche jener beiden Wissenschaftszweige gegenüberstehen. Nimmt man diese Begriffe in ihrer ursprünglichen Bedeutung, dann ist „Natur“ ‚der Inbegriff des von selbst Entstandenen, ‚Geborenen‘ und seinem eigenen ‚Wachstum‘ Ueberlassenen. Ihr steht die Kultur als das von einem nach gewerteten Zwecken handelnden Menschen entweder direkt Hervorgebrachte oder, wenn es schon vorhanden ist, so doch wenigstens um der daran haftenden Werte willen absichtlich *Gepflegte* gegenüber.“¹² Dabei kann durchaus ein und dasselbe Phänomen einmal als Natur, einmal als Kultur betrachtet werden; die Objekte von Natur- und Kulturwissenschaften sind nicht streng geschieden. Die beiden Zweige der Wissenschaften unterscheiden sich also zunächst hinsichtlich ihrer unterschiedlichen *Betrachtung der Wirklichkeit*: Die Naturwissenschaften betrachten vorhandene Dinge, insofern sie einfach als gegebene, gewordene da sind. Die Kulturwissenschaften behandeln vom Menschen gepflegte oder gar hervorgebrachte Dinge, die er nur deshalb bearbeitet, weil sie für ihn *Güter* sind, also Dinge, an denen ein *Wert* haftet. Damit ist der für Rickert entscheidende Begriff gefallen: *Kulturwissenschaften haben es mit der Beziehung auf Werte zu tun*. „(W)ertfreier Natur“ steht „wertbehaftete(r) Kultur“ gegenüber.¹³

Aus diesen unterschiedlichen Betrachtungsweisen ergeben sich nun auch unterschiedliche *Methoden* des Erkenntnisgewinnes: Die Naturwissenschaften versuchen, allgemeine Begriffe und Gesetze aufzufinden, um so den konkreten Einzelfall erklären zu können. Naturwissenschaftliche Erkenntnis ist also immer Er-

12 Heinrich Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 6./7. durchgesehene u. ergänzte Auflage, Tübingen 1926, 18 (Hervorhebungen im Original).

13 Ebd., 21. Ferner gilt: Kulturgüter sind zu *verstehen*, weil ihnen ein Wert und damit ein Sinn anhaftet, die wertfreie Natur hingegen ist lediglich *wahrzunehmen*. Damit ist auch der Begriff des Verstehens, der ja in der Wissenschaft der Hermeneutik die entscheidende Rolle spielt, von Rickert für die Gruppe der Kulturwissenschaften reserviert worden.

kenntnis des Allgemeinen, sie abstrahiert vom Konkreten, Individuellen. Sie vermag also mit ihren Begriffen „niemals die *Besonderheit* und *Individualität* auch nur eines einzigen realen Objektes wiederzugeben“. ¹⁴ Die naturwissenschaftliche Methode ist deshalb als „generalisierend“ zu bezeichnen: „*Naturerkenntnis generalisiert*. Darin besteht ihr logisches Wesen.“ ¹⁵

Anders nun sieht dies bei der Methode der Kulturwissenschaften aus. Diese sind „historische Wissenschaften“, ¹⁶ die sich nicht für Allgemeines, sondern für etwas Konkretes, Individuelles, Einmaliges interessieren. Ihre Methode ist dementsprechend als „individualisierend“ zu charakterisieren. ¹⁷ Dabei wird auch nicht jede individuelle Besonderheit hervorgehoben, vielmehr leiten die an den Kulturgütern haftenden Werte dazu an, in der historischen Darstellung eine Auswahl zu treffen, eine Auswahl derjenigen individuellen Merkmale und Ereignisse, die für die wissenschaftliche Darstellung jenes Kulturgutes von Belang sind: historische Forschung heißt, aufgrund bestimmter Werte ein „individualisierende(s) Auswahlprinzip(s)“ anzuwenden. So wird die Fülle „unwesentliche(r) Andersartigkeit(en)“ beiseite gelassen, damit die entscheidende „historische(n) Individualität“ herausgearbeitet werden kann. ¹⁸ Geschichtsschreibung ist demnach nicht, wie Ranke es wollte, einfach der Bericht darüber, „wie es eigentlich gewesen ist“, sondern sie ist „eine *Auffassung* der Wirklichkeit, die das sinnvolle Wirkliche heraushebt“, die also eine durch Werte geleitete Auswahl treffen muß. Andernfalls könnte sie nur ein „sinnloses Gewimmel von lauter bloß *andersartigen* Gestaltungen, die alle gleich bedeutungsvoll oder bedeutungslos wären“, kommentarlos aufzeichnen. ¹⁹

2. Werte

Entscheidend für das „historisch-individualisierende Verfahren“ ist also, daß es immer ein „wertbeziehendes“ und deshalb ein auswählendes ist. ²⁰ Aber – so muß doch jetzt die entscheidende Frage lauten – woher kommen denn die Werte? Wie entscheidet der Historiker, oder allgemeiner, der Kulturwissenschaftler, über die anzuwendenden Werte? Zunächst muß man sich hier vor einem Mißverständnis hüten. Daß die Kulturwissenschaften Werte benötigen, um zu einer Darstellung ihrer Objekte zu gelangen, heißt nicht, daß sie selber *werten* würden. Es ist also

14 Ebd., 43 (Hervorhebungen im Original).

15 Ebd., 45 (Hervorhebungen im Original).

16 Ebd., 53.

17 Hat man diese unterschiedlichen Zugangsweisen erkannt, dann kann man sogar sagen, daß *dieselbe* Wirklichkeit je nach Methode als Natur oder als Geschichte betrachtet werden kann: „Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle.“ (ebd., 55; im Original hervorgehoben).

18 Ebd., 82 (im Original hervorgehoben).

19 Ebd., 84 (Hervorhebungen im Original). Das Ranke-Zitat gibt Rickert ebd., 82.

20 Ebd., 85.

nicht etwa die Aufgabe des Historikers, seine Gestalten fortlaufend dem Gericht der eigenen Maßstäbe zu unterwerfen. Gegen ein solches Verständnis der Geschichtswissenschaft erhebt Rickert Protest. Der Historiker *erkennt* lediglich die Tatsache, daß in der Kulturgeschichte Werte vorhanden sind, und er orientiert seine Darstellung an diese Werten. Seine Arbeit ist „wertbeziehend“, aber nicht „wertend“.²¹ Die Beziehung auf Werte ist nach Rickert also lediglich eine Tatsachenfeststellung. „Es ist eine Tatsache, daß Kulturmenschen bestimmte Werte anerkennen und danach streben, Güter hervorzubringen, an denen diese Werte haften, und die infolgedessen sinnvoll werden.“²² Der Historiker geht allein von dieser Tatsache aus und beschreibt die für diese Werte wichtigen Erscheinungen. Solche Werte sind nicht beliebig, sondern gelten in der Regel für den Kulturkreis, in dem der Historiker lebt und für den er schreibt. Es handelt sich etwa um die „allgemeinen Werte der Religion, des Staates, des Rechts, der Sitten, der Kunst, der Wissenschaft“.²³

Ein Beispiel Rickerts mag den Unterschied zwischen Wertbezogenheit und Wertung illustrieren: „So vermag z.B. der Historiker als *Historiker* nicht zu entscheiden, ob die französische Revolution Frankreich oder Europa *gefördert* oder *geschädigt* hat. Das wäre eine *Wertung*. Dagegen wird kein Historiker im Zweifel darüber sein, daß die unter diesem Namen zusammengefaßten Ereignisse für die Kulturentwicklung Frankreichs und Europas *bedeutsam* und *wichtig* gewesen sind, und daß sie daher in ihrer Individualität als *wesentlich* in die Darstellung der europäischen Geschichte aufgenommen werden müssen. Das ist keine praktische Wertung, sondern eine theoretische Beziehung auf Werte. Kurz, Werten muß immer *Lob* oder *Tadel* sein. Auf Werte *beziehen* ist *keins* von beiden.“²⁴

Muß der Historiker aber auch die Frage nach der Berechtigung dieser Werte stellen? Wer bürgt für die Legitimität der faktisch geltenden Werte? Hier ist Rickerts Abgrenzung eindeutig: Ob die faktische Geltung eines Kulturwertes zu recht besteht, ist eine Frage, die der Historiker *als Historiker* nicht beantworten kann! „Der ‚objektive‘ Wert geht den Historiker, soweit er nur Historiker ist, nichts an, d.h., er hat nach seiner Geltung nicht zu fragen“.²⁵ Deshalb kann, das sei hier ausdrücklich bemerkt, der Historiker auch nicht vom „*Fortschritt*“ in der Geschichte sprechen. Denn weil „die Geschichte nach der Geltung der Werte nicht zu fragen hat, sondern lediglich darauf Rücksicht nimmt, daß gewisse Werte faktisch gewertet werden, so kann sie auch niemals entscheiden, ob eine Veränderungsreihe ein Fortschritt oder ein Rückschritt ist“!²⁶ Eine solche Wertung würde der Geschichts*philosophie* zufallen. Sie hat Begründungen vorzulegen, die erklären, warum gewisse Wertungen des geschichtlichen Ablaufes be-

21 Vgl. ebd., 87.

22 Ebd.

23 Ebd., 95. Dabei ist von einer „*Allgemeinheit der Kulturwerte*“ (ebd.) auszugehen.

24 Ebd., 88 (Hervorhebungen im Original).

25 Ebd., 89.

26 Ebd., 94f.

rechtigt sind. Völlig konsequent beurteilt deshalb Rickert beispielsweise die Aufstellungen des Darwinismus, soweit sie von einem Fortschritt in der Entwicklung ausgehen, als eine „geschichtsphilosophische Bertachtungsweise“, bei der man „Kulturwerte auf Naturvorgänge übertragen“ hat.²⁷

Geht nun allerdings der Historiker bei seiner Darstellung von den allgemein anerkannten Werten aus, so schreibt er notgedrungen ein Werk, das nur für einen bestimmten Kulturkreis und sogar nur für eine bestimmte Zeit wahr ist. Denn die Werte unterscheiden sich in unterschiedlichen Kulturen und im Laufe der Zeiten. Um von diesem „Makel“ frei zu werden, müßten die Kulturwissenschaften von überzeitlichen, objektiven Werten ausgehen, die immer in Geltung stünden und die demzufolge auch eine Geschichtsschreibung ermöglichen würden, die sich an diesen Werten in ähnlicher Weise orientieren könnte, wie die Naturwissenschaften es im Blick auf angenommene zeitlos gültige Naturgesetze tun. Dasselbe gilt von dem Versuch, eine Universalgeschichte der Menschheit zu schreiben. Auch bei einem solchen Unternehmen müßten universal in Geltung stehende Werte vorausgesetzt werden, andernfalls beschriebe man eventuell Teile dieser Geschichte mit Hilfe solcher Werte, die für diese Teile niemals in Geltung standen. Diese Fragen führen zur Disziplin der *Geschichtsphilosophie*.

3. Wertphilosophie

Rickert hat als *Philosoph* die Geltung objektiver oder „transzendenter“ Werte angenommen.²⁸ Er hat also die Kulturwissenschaften, die nicht mehr nur Einzelphänomene, sondern das Ganze der Kultur und der Geschichte umfassen wollen, auf die Basis einer *Geschichtsphilosophie* gestellt, die für *normative* Werte zu sorgen hat. Ein solches „System von objektiven Kulturwerten“ kann allerdings nur erarbeitet werden in der Hoffnung, „sich im Historischen dem Ueberhistorischen anzunähern (...), indem man die Frage stellt, welche allgemeinen und formalen Werte der inhaltlichen und fortwährend wechselnden Mannigfaltigkeit des historischen Kulturlebens und seiner individuellen Sinngebilde zugrunde liegen“.²⁹ Man hat also nicht „alles zu umfassen, was faktisch von diesen oder jenen Individuen wahr, gut, schön und heilig *genannt* wird“, sondern es gilt vielmehr

27 Ebd., 104 (Hervorhebungen im Original). – Ebenso ist die marxistische Geschichtsschau, da sie extrem wertend verfährt, als „eine praktisch wertende, gewaltsam und unkritisch konstruierende Geschichtsphilosophie“ zu bezeichnen (ebd., 112).

28 Für den ausführlichen philosophischen Nachweis solcher Werte verweist Rickert (ebd., 137f) auf sein Werk: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen 1892, 4./5. Aufl. 1921. Vgl. auch: Rickert, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 147–156, besonders 148 (Hervorhebungen im Original): „Man vermag in der Tat nicht anders zu bestimmen, was ein transzendenter Wert ist, als indem man sagt, es handle sich dabei um einen Wert von *übergeschichtlicher, zeitloser, unbedingter* Geltung, und insofern wird auch hier der Begriff lediglich vermittelt der Negation gewonnen. Wir gehen vom immanenten Wert aus und sprechen ihm die Bedingtheit ab, die er als bloß immanenter Wert hat.“

29 Heinrich Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 143.

festzustellen, „was diese Namen ‚verdient‘, d. h. was als ‚objektiv‘ oder überindividuell gültiger logischer, sittlicher, ästhetischer und religiöser Wert zu verstehen ist“.³⁰ So wird Philosophie zu einer „Wertwissenschaft“.³¹

Wie aber soll eine Antwort auf diese Frage nach objektiven Werten gegeben werden? In der existierenden wissenschaftlichen Arbeit wird von solchen Werten implizit immer schon ausgegangen. So ist ja wissenschaftliche Forschung nur deshalb sinnvoll, weil der Wert der *Wahrheit* einer Erkenntnis für den Forscher in Geltung steht. „Jeder, der Worte wie wahr, gut, schön, heilig gebraucht, setzt faktisch Werte als gültig voraus und behauptet durch die bloße Bezeichnung implizite, daß ihre Geltung objektiv oder überindividuell ist.“³² Der Philosoph kann solche Werte zunächst ganz allgemein und *formal* feststellen, er kann ferner versuchen, sie *inhaltlich* zu füllen. Dazu aber muß er in den Bereich der geschichtlichen Ausgestaltung dieser Werte blicken, *er muß sein Material aus der Geschichte entnehmen!*³³ Will er etwa als Religionsphilosoph etwas Inhaltliches über den Wert des Heiligen sagen, so wird er die Gestalten der historischen Religionen untersuchen müssen. Damit aber – und dies ist nun für unsere Fragestellung entscheidend – ist die Philosophie, die doch etwas über die allgemeine Geltung der Werte in Erfahrung bringen sollte, selbst immer wieder auf den Bereich des Geschichtlichen und damit des Veränderlichen angewiesen.

4. „Geschichte durch Geschichte überwinden“

Damit nähern wir uns der Interpretation des in Frage stehenden Zitates Rickerts. Die Notwendigkeit eines zunächst nur formal bestimmten Wertes ergibt sich, wie wir sahen, nach Rickert aus den Bedingungen des menschlichen Denkens selbst. Dieses fordert ja den absoluten Wert der Wahrheit, ohne den es sinnlos würde. Ähnlich kann dann für die Religionsphilosophie aus der Ohnmacht des menschlichen Willens das Ideal einer „heilige(n) Macht“ deduziert werden, „die das verbürgt, was wir nicht vermögen“.³⁴ Aufgrund der Begrenztheit menschlicher Möglichkeiten wird also auf das Sein Gottes geschlossen: Gott muß sein, da sonst alles Denken und alles Sollen sinnlos würde.³⁵ Diese Aussage ist ein *notwendiger*

30 Heinrich Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 699.

31 Ebd., 700.

32 Ebd., 701.

33 Allerdings kommt auch schon die Begriffsbildung eines *formalen* Wertes nach Rickert nicht ohne „allgemeine(n) Formen der geschichtlichen Auffassung der Wirklichkeit“ (ebd., 704) aus, da die Werte für Menschen, also für geschichtliche und individuelle Wesen in Geltung stehen sollen.

34 Ebd., 729.

35 Vgl. dazu ebd., 730. – Zu vergleichen sind hier die Ausführungen zum Postulat Gottes bei Kant (Kritik der praktischen Vernunft, A 223–237, bes. 233): Religion ist „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote (...), die (...) als Gebote des höchsten Wesens angesehen werden müssen, weil wir nur von einem moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen), zugleich auch allgewaltigen Willen das höchste Gut, welches zum Gegenstande unserer Bestre-

„Glaube“, der als solcher „die Voraussetzung sogar der Realisierung der Wissenschaft“ darstellt.³⁶

Doch Rickert fragt, wie wir sahen, weiter: Eine solche formale Erkenntnis, daß es die absoluten Werte, daß es etwas Göttliches geben muß, wenn unser Denken und Sollen Sinn haben soll, reicht nicht aus, „um das ‚lebendige‘ religiöse Verhalten des Menschen philosophisch zu deuten“.³⁷ Religion ist ja immer konkrete Religion, die zur Kultur und damit zur menschlichen Geschichte in Beziehung tritt oder sogar als ein Teil dieser Geschichte verstanden werden kann. Es muß in der Religionsphilosophie mehr gesagt werden als der Hinweis auf den bloß formalen Wert eines Heiligen oder Göttlichen. Hier tritt das Problem des Historismus auf den Plan. Geschichte heißt Veränderung, Religionen kommen und gehen. *Endgültige* konkrete Inhalte des formal bestimmten absoluten Wertes sind hier nicht zu gewinnen. Entscheidend ist nun, daß Rickert diese geschichtliche Relativität jeglicher inhaltlicher Gestaltung normativer Werte *akzeptiert!* Dies wird deutlich, wenn im Folgenden die Passage ausführlicher zitiert wird, in der das eingangs erwähnte Zitat enthalten ist:

„Wer sich (...) auf eine Beurteilung einläßt und dann das Geschichtliche bloß deswegen unbefriedigend findet, weil es sich verändert, der setzt dabei implizite schon voraus, es habe einen Sinn, nach einem völlig ungeschichtlichen Leben zu verlangen und trotzdem mit der Kultur in Verbindung zu bleiben. Er hat also vergessen, daß, wenn er eine geschichtliche Gestaltung verläßt, weil sie nur geschichtlich ist, er zugleich, solange er Kulturmensch bleibt, immer wieder nach einer anderen *geschichtlichen* Gestaltung greift und so stets bei dem beharrt, dem er zu entfliehen sucht. (...) Es bleibt dabei: wir können, solange wir nicht aus allen Kulturzusammenhängen hinausstreben, die Geschichte *nur durch Geschichte* überwinden, und das heißt: wir können als Kulturmenschen niemals die Geschichte überhaupt, sondern lediglich eine ihrer besonderen Gestaltungen überwinden wollen. Wir lehnen also zwar auf das Entschiedenste, auch in bezug auf die religionsphilosophischen Probleme, jeden Historismus ab, d. h. wir halten es nicht für gerechtfertigt, wenn man von irgendeiner historisch gewordenen Religion sagt, daß sie für immer die einzige Religion bleiben müsse. Jeden Tag kann ein neues historisches Individuum auftreten und ganz neue historische Mächte bringen, von denen wir bisher keine Ahnung hatten. Dann mag in der Tat alles *bisherige* Geschichtliche umgestoßen sein. Aber es wird damit doch wieder nichts anderes als eine neue Gestaltung des *geschichtlichen* Lebens zutage treten.“³⁸

„Geschichte durch Geschichte überwinden“ – das heißt also für Rickert, daß eine geschichtliche inhaltliche Wertbestimmung von einer neuen, ebenso geschichtlich

bung zu setzen uns das moralische Gesetz zur Pflicht macht, und also durch Übereinstimmung mit diesem Willen dazu zu gelangen hoffen können.“

36 Ebd., 731.

37 Ebd., 732.

38 Ebd., 735f.

werdenden Bestimmung abgelöst werden kann. So kann eine historische Religion, die dem allgemeinen religiösen Wert seine konkrete Gestalt gibt, durch eine neu aufkommende Glaubensrichtung abgelöst werden. Immer aber wird es sich um *geschichtliche* Ausgestaltungen handeln. Genaugenommen besagt das Zitat also gerade, daß die Geschichte als Ganzes überhaupt nicht überwunden werden kann: bei der konkreten Füllung der absoluten Werte sind wir immer auf geschichtlich gewordene Inhalte angewiesen. Es gibt wohl absolute formale *Werte*, aber keine zeitlosen, ewigen *Inhalte*. Überwunden wird lediglich eine geschichtliche Gestalt durch eine andere. Für die christliche Theologie angesichts des Problems des Historismus bedeutet dies das Eingeständnis der historischen Relativität des Christentums. Das Christentum ist, jedenfalls vom philosophischen Standpunkt aus, lediglich *eine* historische Gestalt des notwendigen religiösen Wertes.

II. Troeltsch

1. Das Dilemma: Zwischen historischer Relativität und normativer Geltung

Ernst Troeltsch (1865–1923) ist nicht wie Rickert in erster Linie an einer Abgrenzung und Sicherung der Geistes- oder Kulturwissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften interessiert.³⁹ Sein Ringen kreist immer wieder um die eine große Frage, wie angesichts der historischen Relativität aller geistigen Gehalte dennoch normative Orientierung möglich wird. Der Konflikt zwischen historischer Relativität und normativen Geltungen ist *die* große Frage im wissenschaftlichen Werk von Ernst Troeltsch.⁴⁰ Diese Frage bewegt ihn als Theologen natürlich besonders hinsichtlich einer *religiösen* Orientierung. Sein seit Studienzeiten mit ihm verbundener Kollege und Freund, der Neutestamentler Wilhelm Bousset, hatte für sich dieses Problem so gelöst, daß er den Glauben ausschließlich auf zeitunabhängige Vernunftwahrheiten gründen wollte, während alles Historische, also etwa auch die Gestalt Jesu von Nazareth, nur Einkleidung dieser ewigen

39 Zu Troeltschs kritischer Aufnahme dieser Unterscheidung vgl. den guten Überblick bei Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft*, 100–106.

40 Vgl. z.B. sein Selbstzeugnis in: Ernst Troeltsch, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in: ders., *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, eingel. v. Friedrich von Hügel, Berlin 1924, 62–83, 64: „Auf der einen Seite die zerfließende Überfülle historischer Mannigfaltigkeiten und die kritisch-mißtrauische Haltung gegenüber den konventionellen Überlieferungen, aus denen die Kenntnis des Wirklich-Gewesenen in immer neuer Arbeit und und immer nur annähernd gewonnen werden kann. Auf der anderen Seite die Zusammendrängung auf einen bestimmten praktischen Standort und die hingebende vertrauende Lebenshaltung, die sich der göttlichen Offenbarung und Forderung öffnet und beugt. Aus diesem Konflikt, der kein erdachter, sondern ein praktisch erlebter ist, entsprang im Grunde meine ganze wissenschaftliche Fragestellung.“

Vernunftwahrheiten sein sollte.⁴¹ Doch auch dieser Weg war Troeltsch verwehrt. Er wußte, daß eine solche Vernunftreligion letztlich zu leblosen Formalismen führen würde. Troeltsch suchte demgegenüber also einen Weg für die Religionsphilosophie, der die geschichtliche, konkrete Gestalt der Religionen ernst nimmt, ohne doch in einen völligen historischen Relativismus zu verfallen. In einem Brief an seinen Freund Bousset bringt er dieses Dilemma auf den Punkt:

Es geht um die „...Fraglichkeit einer solchen [von Bousset vorgetragenen; K. L.] Vernunftreligion an und für sich. Speist man sie nicht aus den Eindrücken des konkreten Lebens und verweist man sie auf die Steigerung des Allgemeingiltigen, so endet man bei Formalismen, so bekommt man allgemeine Gesetze an Stelle einer lebendigen Gottheit. Das aber ist eine Verkehrung des Eigentlich-Religiösen. (...) Du hast den springenden Punkt ganz richtig erkannt. Ich bleibe historisch-psychologisch beeinflusst – kann aus dem Historischen nicht heraus, weil ich zu einem entschlossenen inhaltlichen Rationalismus nicht den Mut finde d.h. ihn nicht als den Sachverhalt wirklich entscheidend anerkennen kann.“⁴²

Bezeichnend für dieses Ringen ist vor allen Dingen der Titel einer bekannten Schrift Troeltschs, der Untersuchung über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“. Hier weist die Frage nach der „Absolutheit“ auf die Suche nach normativer Geltung, der Hinweis auf die Religionsgeschichte hingegen auf den relativen Charakter alles Historischen.

Wie ist nun Troeltsch mit diesem Dilemma umgegangen? Beide Seiten, Relativität und Normativität, sind zur Beantwortung dieser Frage näher zu beleuchten.

2. Bedingungslose Annahme historischer Relativität

Zunächst ist festzuhalten, daß Troeltsch wie wohl kaum einer seiner theologischen Kollegen die Relativierung alles Historischen als Bedingung der Neuzeit geradezu schicksalhaft akzeptiert und immer wieder betont hat. Für ihn waren damit die Hauptpfeiler der klassischen christlichen Dogmatik zusammengestürzt. In seinem berühmten Aufsatz „Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie“ führt er aus, daß zum einen als historisch nur gelten dürfe, was sich in den innerweltlichen Fluß von Ursache und Wirkung („Korrelation“) einbetten läßt, zum anderen, daß historische Ereignisse, da sie immer nur relativ wahrscheinlich, nie aber unbedingt gewiß sind, nicht zu einem zentralen, universalen Heilsereignis gemacht werden können.⁴³ Damit ist die gesamte „Heilsgeschichte“, sind vor allem die Gottheit Christi, sein stellvertretender Süh-

41 Zur Darstellung dieser an dem Philosophen Jakob Friedrich Fries (1773–1843) orientierten Position vgl. Karsten Lehmkuhler, *Kultus und Theologie. Dogmatik und Exegese in der religionsgeschichtlichen Schule* (FSÖTh 76), Göttingen 1996, 58–80.

42 Brief an Bousset vom 14.12. 1909, in: Ernst Troeltsch, *Briefe aus der Heidelberger Zeit an Wilhelm Bousset 1894–1914*, hg. v. Erika Dinkler-von Schubert, in: *Heidelberger Jahrbücher* 20, Berlin u.a. 1976, 19–52, hier 46.

43 Ernst Troeltsch, *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: *Gesammelte Schriften* II, 2. Aufl. Tübingen 1922, 729–753, vgl. hier 732–736.

netod für unsere Sünde, seine Auferstehung und seine Gegenwart im Gottesdienst der christlichen Gemeinde für unmöglich erklärt. Troeltsch hat diese Konsequenzen mit aller Entschiedenheit gezogen. In seiner Untersuchung über „Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben“ beschreibt er diese Ausgangsbasis seines Suchens:

„Die urchristliche religiöse Ideenbildung hatte schon im ersten Anfang der Gemeindebildung Jesus der Geschichte entnommen und ihn zu einem in geschichtlicher Gestalt uns erscheinenden ewigen Christus, Logos und Gott gemacht, der mit der ewigen Gottheit wesensverwandt ist und daher sehr wohl Gegenstand des Glaubens sein kann. Die in einer von der Kirche nicht mehr beherrschten Welt aufkommende geschichtliche Kritik hat ihn nun aber heute der Geschichte, der Endlichkeit und Bedingtheit, zurückgegeben.“ Das Problem nun, dem sein Buch gewidmet ist, so führt Troeltsch dann aus, „ist sinnlos für denjenigen, dem die Uebermenschlichkeit Christi feststeht und der nur die Aufgabe sieht, sie gegen die von der Hoffart der Vernunft Geblendeten zu verteidigen (...). Es ist aber auch sinnlos für denjenigen, dem das Christentum eine reale Entschuldung und Befreiung der Menschheit aus dem Bann von Sünde, Leid und Tod durch eine auf Gott gerichtete Versöhnungstat Christi ist. Sie (sic) hat einen Sinn nur für denjenigen, dem die evangelische Geschichte ein Gegenstand vorbehaltloser historischer Kritik und Untersuchung ist und dem zugleich das Christentum die Erlösung durch die immer neue persönliche Glaubenserkenntnis Gottes ist. Beide Voraussetzungen (...) gelten nur für denjenigen, der das moderne Denken anerkennt und zugleich im Christentum unaufgebliche religiöse Kräfte erkennt. Der Schreiber dieser Zeilen stellt sich mit Freuden und Entschiedenheit in diese Reihe.“⁴⁴

Das Dilemma kann also für Troeltsch mit Sicherheit nicht so gelöst werden, daß man, in welcher Form auch immer, zu einer sich auf Heilstatsachen berufenden christlichen Theologie zurückkehrt. Die gesuchte Normativität kann nicht in der bloßen Annahme des biblischen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus liegen. Die Orientierung im Ozean der Geschichte muß durch andere Mittel zu erreichen sein.

3. Die Suche nach Normativität

Im Blick auf eine Orientierung im weiten Feld der historischen *Religionen* hat Troeltsch eine erste Antwort in der bereits erwähnten Schrift über die „Absolutheit des Christentums“ vorgelegt. Schon im Vorwort zur ersten Auflage dieses Werkes erklärt Troeltsch die „Gewinnung *normativer* religionswissenschaftlicher Erkenntnisse“ zum „Sinn der Theologie“ und zur „Hauptabsicht“ sei-

44 Ernst Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben, Tübingen 1911, 1, 17f.

ner Arbeiten.⁴⁵ Als Ziel seiner Bemühungen wird der „Versuch der Gewinnung des Normativen aus der Historie“ genannt.⁴⁶ Sein Anliegen ist damit genau bezeichnet: Normen darf es nicht ohne die konkrete Geschichte geben. Aber es darf auch keine konkrete Geschichte ohne Normen geben! Irgendwie müssen diese vermeintlichen Gegensätze, also historische Relativität und normative Entscheidungen, zu verbinden sein, ohne daß der alte Weg einer „dogmatischen Methode“ beschritten würde, daß also die „Sicherheit des Wunders“⁴⁷ in Anspruch genommen werden müßte. Dabei sollen, so paradox es auch klingen mag, die Normen *aus der Geschichte selbst* gewonnen werden. Als Methode für ein solches Ziel schlägt Troeltsch vor, andere Typen der Religion durch „hypothetische(s) Nacherleben und Nachempfinden“ kennenzulernen, um sich dann nach „Abwägung und Abstufung der verglichenen Werte“ in einer „letzte(n) axiomatische(n) Tat“ endgültig für eine konkrete Form der Religion zu entscheiden.⁴⁸

In der Durchführung dieses Programms unterzieht Troeltsch den Begriff des „Historisch-Relativen“⁴⁹ einer genaueren Überprüfung. Er kommt zu dem Ergebnis, diese Relativität schließe keineswegs aus, daß sich im Laufe der Geschichte „Werte von gemeinsamer Grundrichtung“ herausbildeten, daß also einige wenige Haupttypen von möglichen Antworten aus dem geschichtlichen Strom herauswüchsen.⁵⁰ Diese Typen nun verlangen eine geschichtsphilosophische Wertung. Eine Wertung aber verlangt einen Maßstab, der an die zu bewertenden Phänomene angelegt werden kann. Woher also dieser Maßstab? Wie schon erwähnt, soll auch dieser *historisch* gewonnen werden: Ein solcher Maßstab „kann sich nur im freien Kampf der Ideen miteinander erst erzeugen“; er ist „selbst erst das Erzeugnis der besonderen geschichtlichen Lage und das Mittel ihrer Weiterbildung“.⁵¹ Ein solcher Maßstab, der am geschichtlichen Material selbst gefunden werden soll, ist allerdings, so gibt Troeltsch zu, „Sache der persönlichen Überzeugung und im letzten Grunde subjektiv“.⁵² Dennoch ist er damit nicht willkürlich, weil er ja durch sorgfältigen historischen Vergleich gebildet wurde. Es gibt also doch Hoffnung auf Normatives und Allgemeingültiges in der Geschichte! Die Geschichte der Religionen selbst zeigt dem Historiker in ihrem Verlauf, daß sie auf ein „Ziel“ hinstrebt, auf ein Gemeinsames in allen Religio-

45 Zitiert nach: Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, 3. Auflage Tübingen 1929, V, VIII.

46 Ebd., XI. Troeltsch hofft auf die Möglichkeit, daß „in diesen relativ-individuellen Erscheinungen das Werden geltender und dadurch auf ein gemeinsames Ziel gerichteter Werte nicht ausgeschlossen“ (ebd.) sei.

47 Ebd., XIV.

48 Ebd., XV.

49 Ebd., 43.

50 Dieses „Herauswachsen der Richtungen auf absolute Ziele aus dem Relativen“ (ebd., 47) erkennt der Historiker, wenn er sich einen Überblick über die ihm bekannte Geschichte verschafft.

51 Ebd., 53. Dieser Maßstab ist zu definieren als „die in der Lebensbewegung selbst sich erzeugende Einstellung in die große geschichtliche Hauptrichtung“ (ebd.).

52 Ebd., 54.

nen, das hier weniger deutlich, dort besser und klarer verwirklicht scheint. Hier hat für Troeltsch auch der Entwicklungsgedanke in der Religionsphilosophie seinen guten Platz. Das geschichtliche Material, aus historischer Forschung gewonnen, drängt dazu, eine sinnvolle Entwicklung in der Religionsgeschichte zu postulieren und ihr geahntes Ziel rückwirkend als Maßstab zur Beurteilung einzelner Religionsformen anzuwenden!

Wie aber wird nun Troeltsch dieses Ziel inhaltlich bestimmen? Wie wird er das Christentum als historische Religion beurteilen? In einem kurzen Überblick über die Weltreligionen scheidet er zunächst die polytheistischen Naturreligionen, dann auch die „Gesetzesreligionen“ aus, weil sie den Menschen nicht von der Natur losreißen und zu Höherem verpflichten. Dieses Ziel erreichen erst die „Erlösungsreligionen“, die den Menschen von der vorfindlichen Welt zu erlösen suchen.⁵³ Unter ihnen aber wird die höchste Form im Christentum erreicht. Dieses ist nämlich „die stärkste und gesammeltste Offenbarung der personalistischen Religiosität“, es ist nicht „bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungslinien der Religion“ anzusehen.⁵⁴ Der Maßstab, der Troeltsch hier vorschwebt, ist also das Ziel einer sogenannten „personalistischen Erlösungsreligion“,⁵⁵ also einer Religion, die auf Erlösung von der Natur drängt und dabei zugleich die Person des Menschen als ethische Instanz in Anspruch nimmt. Eine solche Religion ist bisher im Christentum am besten realisiert, wobei nicht ausgeschlossen werden kann, daß spätere Überbietungen, etwa ohne die Bindung an Jesus Christus, möglich werden. Jesus Christus gehört also zu den veränderbaren historischen Variablen, die Festlegung auf die „personalistische Erlösungsreligion“ dagegen zum normativen Gehalt der gefundenen Idee. Nur sie ist als Maßstab entscheidend, nicht die konkrete geschichtliche Ausgestaltung, aus der dieser Maßstab erkannt wurde. Denn „(d)as Absolute in der Geschichte auf absolute Weise an einem einzelnen Punkt haben zu wollen ist ein Wahn, der nicht nur an seiner Undurchführbarkeit scheitert, sondern auch an seinem eigenen inneren Widerspruch gegen das Wesen aller historischen Religiosität.“⁵⁶ Der Maßstab wird *aus* den geschichtlichen Religionen gewonnen, realisiert sich selbst aber nie vollkommen *in* einer solchen konkreten Religion.

In späteren Arbeiten hat Troeltsch dieses Modell weiter modifiziert, ohne es jedoch grundsätzlich aufzugeben.⁵⁷ Noch in einer seiner letzten Arbeiten, einem für eine geplante Englandreise ausgearbeiteten Vortrag, bezeichnet Troeltsch sein Buch über die Absolutheit als das Werk, in dem „Kern und Ausgangspunkt meiner wissenschaftlichen Arbeit“ am „klarsten (...) erkennbar“ seien.⁵⁸ In diesem Vortrag mahnt er aber auch einige Korrekturen an, die er an den Ergebnissen des

53 Ebd., 67.

54 Ebd., 70, 73.

55 Ebd., 74.

56 Ebd., 80.

57 Vgl. Ernst Troeltsch, *Meine Bücher*, in: *gesammelte Schriften IV*, Tübingen 1925, 3–18, dort S. 9 zur Absolutheitsschrift: „Das Buch ist der Keim alles Weiteren.“

58 Ernst Troeltsch, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, 62.

Buches vornehmen zu müssen glaubt. Sein Hauptbedenken geht dahin, daß doch das Christentum selbst keine homogene Erscheinung, sondern je nach sozialen, geistigen und nationalen Bedingungen ein höchst variables Phänomen ist. Andererseits gilt ihm jetzt auch die von anderen Religionen für sich proklamierte Absolutheit als eine von deren Standpunkt aus „echte Absolutheit“, sind ihm ferner auch Buddhismus und Brahmanismus „eine rein humane und innerliche Religiosität“.⁵⁹ Alle Absolutheit scheint ihm nun noch viel stärker an regionale und zeitliche Bereiche gebunden und auf sie beschränkt zu sein, ja auch auf anderen Gebieten wie beispielsweise der Logik schein es doch „unter verschiedenen Himmeln und auf verschiedenen Böden bis in den tiefsten und innersten Grund hinein starke individuelle Unterschiede“ zu geben.⁶⁰

Diese erheblichen Einschränkungen führten Troeltsch, wie er selber berichtet,⁶¹ zu den weiter ausholenden Studien des großen Historismusbandes, aus dessen Schlußpassage das Zitat stammt, das Anlaß für unsere Überlegungen gewesen ist. Über weite Teile dieses Werkes referiert und kommentiert Troeltsch die großen neuzeitlichen Versuche einer Geschichtsphilosophie. Insbesondere interessiert ihn die jetzt auf *alle* kulturellen Phänomene bezogene Frage, wie denn „Maßstäbe zur Beurteilung historischer Dinge“⁶² zu gewinnen seien. Die Maßstabfindung muß der Geschichtsphilosophie anvertraut werden. Den gesuchten Maßstab bezeichnet Troeltsch jetzt als eine „gegenwärtige(n) Kultursynthese“⁶³. Was ist eine solche Kultursynthese? Troeltsch versteht darunter die Festsetzung kultureller, ethischer, religiöser Maßstäbe, die in einer bestimmten Kultur für eine bestimmte Zeit gelten. Solche normativen Synthesen müssen also immer wieder neu geschaffen werden. Ihre Setzung ist geradezu ein Grundbedürfnis des menschlichen Geistes, ja es gibt eine „Vernunftregion spontaner, autonomer und niemals ruhender Erzeugung von Maßstäben des Gesollten“.⁶⁴ Woher aber erhalten sie ihre Normativität? Hier wird Troeltsch nun sehr deutlich, indem er sich von jeder Hoffnung verabschiedet, solche Maßstäbe objektiv begründen zu können. Diese Maßstäbe haben eben keine „Allgemeingültigkeit, Zeitlosigkeit, Absolutheit und Abstraktheit“.⁶⁵ Sie sind immer „individuelle Setzungen“. In immer neuen Wendungen betont Troeltsch diesen *Willen* zu einer Setzung, die subjektive Tat und die damit verbundene persönliche *Entscheidung* zur Normenbildung. Damit wendet sich Troeltsch von aller konstatierbaren Objektivität solcher Normen ab.

Es hat den Anschein, als sei damit die Maßstabfindung ganz auf das Gebiet des Subjektiven zurückgeworfen. Es ist aber entscheidend, daß Troeltsch diesem Ge-

59 Ebd., 75.

60 Ebd., 76.

61 Ebd.

62 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 111.

63 Ebd., 116. Vgl. auch die Formulierung: „Idee der von der jeweiligen Gegenwart (...) zu schaffenden Kultureinheit“, ebd., 112. – Zur Analyse des Begriffes „Kultursynthese“ vgl. Hans-Georg Drescher, Ernst Troeltsch (wie Fußnote 2), 508–514.

64 Ebd., 166.

65 Ebd.

danken ein weiteres Postulat zur Seite stellt: Der Philosoph, der Maßstäbe bewußt ergreift, sei davon überzeugt, daß seine Tätigkeit letztlich „eine innere Lebensbewegung des Alls oder der Gottheit“ aufgreift, daß also sein „Denken (...) in irgendeinem geheimen Bunde mit dem Realen“ steht.⁶⁶ Damit ist eine metaphysische Wendung vollzogen. In der Schaffung einer Kultursynthese, eines Maßstabes zur Beurteilung historischer Dinge, vollzieht sich, so muß gehofft werden, die Bewegung des göttlichen Geistes selbst. Die gesuchte Maßstabbildung ist also zum einen eine *freie* Tat des Betreffenden, zwar angeregt durch historische Studien und abhängig von der betreffenden Kultur, in ihrer Normativität aber keineswegs begründbar. Sie gründet zum anderen ihre normative und verbindliche Kraft in der willentlich ergriffenen Hoffnung, Gott werde sich des Denkens des Historikers bedienen, um Normen hervorzubringen, die tatsächlich mit dem Denken Gottes als des Herren der Geschichte in Beziehung stehen. So nimmt der Mensch hier teil am Schaffen Gottes, die Bildung von Maßstäben wird eine spirituelle Tat, die auch durch religiöse Sprache ausgedrückt wird:

„Es ist ein apriorisches, das heißt spontanes Schaffen, insofern das Neue wirklich aus inneren Tiefen hervorbricht und nur durch seine innere Selbstgewißheit und seine den Willen bestimmende Macht sich beglaubigt. Aber es ist kein Schaffen aus dem Nichts und keine Konstruktion aus der Vernunft, sondern ein Umbilden und Fortführen, das zugleich die Einhauchung einer neuen Seele und eines neuen Geistes ist. Das letzte Geheimnis dieser Vorgänge ist der Glaube an die darin offenbare und momentane Vernunft und Kraft des Willens, einen solchen Glauben zu bejahen. (...) Es ist das ja auch das ganze Geheimnis dessen, was die Theologen Offenbarung nennen. Es ist eine intuitive Einstellung in den Gang der göttlichen inneren Wesensbewegung, die niemand a priori konstruieren oder auch nur a posteriori rationalisieren kann, die vielmehr am gegebenen Punkt lediglich mit einem Gefühl zwingender Notwendigkeit und Klarheit hervorbricht.“⁶⁷

Sogar der Begriff der Offenbarung wird also von Troeltsch für die Schaffung einer Kultursynthese bemüht, und er geht tatsächlich davon aus, daß ein Erspüren der göttlichen „Wesensbewegung“ diesem menschlichen Vorgehen möglich ist. Im letzten Kapitel seines Werkes nun hat Troeltsch versucht, den Weg für eine konkrete Kultursynthese des *europäischen* Kulturraumes zu ebnen. Wie soll diese Aufgabe bewältigt werden, die „Aufgabe, aus der gewordenen Historie die kommende zu formen“?⁶⁸ Um eine Kultursynthese zu erstellen bedarf der Historiker zunächst einen Überblick über diejenigen entscheidenden historischen Grundmächte, die seine Kultur geprägt haben. Troeltsch nennt diese Entstehung der gegenwärtigen Kultur den „Aufbau der großen Schichtungen unseres Kulturkreises“.⁶⁹ Mit Hilfe einer Periodisierung der Hauptetappen europäischer Geschichte läßt sich dieses Werden, dieser Aufbau der gegenwärtigen europäischen Kultur

66 Ebd., 166, 168, 183.

67 Ebd., 167f.

68 Ebd., 698.

69 Ebd., 700.

verständlich machen. Besonders wichtig wird hier für Troeltsch, daß die europäische Kultur die Antike und die Moderne vereinigt und durch diesen Antagonismus ihr Leben und ihren Tiefgang erhält.⁷⁰ Liegt nun eine gewisse Periodisierung unserer Geschichte fest, dann soll aus den unterschiedlichen Perioden nocheinmal dasjenige ausgewählt und betont werden, was für die Gegenwart entscheidende Bedeutung hat.⁷¹ Was dann übrigbleibt, nennt Troeltsch „die großen elementaren Grundgewalten“⁷² unserer Geschichte, die nun in ihrer Bedeutung für die Gegenwart verständlich zu machen seien.⁷³ Als die vier Grundgewalten unserer Kultur macht Troeltsch den hebräischen Prophetismus, das klassische Griechentum, den antiken Imperialismus Roms und das abendländische Mittelalter aus.⁷⁴

Nach diesem langen Weg atmet Troeltsch auf: „Das ist das Bild des Aufbaues, das wir suchten. Mit einem solchen Bild im Kopf kann man dann erst an die Kulturarbeit der Gegenwart gehen.“⁷⁵ Ist aber damit eine Norm gewonnen? Ist die Geschichte durch Geschichte überwunden?

4. „Geschichte durch Geschichte überwinden“

Das Bild des Aufbaues unserer Kultur entstand, indem der Blick zurückgewendet wurde. Die Hauptpfeiler europäischer Geschichte wurden ausgemacht und in ihrer Bedeutung herausgestellt. Damit ist nach Troeltsch nun endlich der Boden bereitet, um den Blick wieder nach vorne zu wenden, um also eine „Kultursynthese“ zu schaffen, die für die Gegenwart und nähere Zukunft die Norm sein kann. Eine solche Synthese schaffen heißt nun nichts anderes, als daß die Hauptelemente des Aufbaues gesichtet und neu zusammengestellt werden. Angesichts der gegenwärtigen Lage soll die Besinnung auf diese Elemente dazu führen, aus ihnen die entscheidenden Wegweiser für die Zukunft herauszuahnen. Die Bewegung zwischen Vergangenheit und Gegenwart ist dabei eine doppelte: In der Vergangenheit gewachsene Kulturelemente werden aus ihrer damaligen soziologischen Situation herausgelöst und zu Prinzipien für die Gegenwart, zu einem „ideologischen Gehalt“ gemacht. Andererseits werden solche gegenwärtigen Prinzipien immer wieder dadurch neu fruchtbar, daß der Blick in ihre konkrete Geschichte, auf ihren „soziologischen Leib“, das Verständnis für ihr eigentli-

70 Vgl. dazu ebd., 716–718.

71 „Die Idee des Aufbaus (...) verlangt, daß wir nur diejenigen großen Perioden herausnehmen und betonen, in denen entscheidende Elemente unseres heutigen Lebens erwachsen sind“ (ebd., 757).

72 Ebd., 765.

73 Vgl. ebd.: „Diese Grundgewalten in ihrem ursprünglichen Sinn und ihrem Herauswachsen aus der historischen Bewegung verständlich zu machen (...), schließlich das in der modernen Welt sich herausbildende Verhältnis dieser Grundgewalten zueinander und zu dem modernen Leben zu erfassen: das ist die Idee eines Aufbaues der europäischen Kulturgeschichte.“

74 Vgl. ebd., 765–767.

75 Ebd., 767.

ches Wesen schärft. Dieser Vorgang ist dann tatsächlich „die Lösung des Rätsels des gegenwärtigen Historismus“, von welchem Troeltsch erhofft, daß „er die Kraft zur Wiederablösung vom bloß Historischen und zu neuen Kombinationen“⁷⁶ findet. Neue Kombinationen – das ist das Rezept für die Kulturarbeit der Gegenwart, für die Schaffung einer Kultursynthese mit normativer Kraft.⁷⁷

Nachdem Troeltsch diese Arbeit an der Kultursynthese beschrieben hat, kommt er zum Schlußwort seines Historismusbandes:

„Die Aufgabe selbst aber, die immer für jede Epoche bewußt oder unbewußt bestand, ist für unseren Lebensmoment ganz besonders dringend. Die Idee des Aufbaus heißt Geschichte durch Geschichte überwinden und die Plattform neuen Schaffens ebnen. Auf ihr muß die gegenwärtige Kultursynthese beruhen, die das Ziel der Geschichtsphilosophie ist. (...)“⁷⁸

Wie wird hier Geschichte durch Geschichte überwunden? Überblickt man Troeltschs bisher vorgestellte Aussagen zum Problem der Verbindung von historischer Relativität und normativer Geltung, dann kann die Antwort nur lauten: Troeltsch glaubt mit der Idee des Aufbaus und der daraus resultierenden Aufgabe einer Kultursynthese einen Weg gefunden zu haben, der Orientierung im Ozean der Geschichte ermöglicht, ohne dabei die konkrete Geschichte zu mißachten. Es ist der Königsweg, der zwischen völliger Relativität ohne jede Orientierung auf der einen Seite, absoluten, geschichtslosen, dogmatischen Wahrheiten auf der anderen Seite hindurchführt. Es ist der Weg zwischen Skylla und Charybdis. „Geschichte durch Geschichte überwinden“, das heißt: geschichtliche Relativität durch geschichtlich gefundene Kultursynthese überwinden.

III. Vergleich und Ausblick

1. „Geschichte durch Geschichte überwinden“: ein Vergleich

Zunächst kann festgestellt werden: Mit der Formulierung „Geschichte durch Geschichte überwinden“ haben Rickert und Troeltsch jeweils unterschiedliche Akzente in der Geschichtsphilosophie setzen wollen.

Rickert begegnet mit ihr dem Vorwurf, eine Philosophie der Werte sei ja in ihrer inhaltlichen Ausführung immer an geschichtliche und damit relative Inhalte gebunden. Ja, antwortet Rickert, und es kann auch gar nicht anders sein. Wenn wir

76 Ebd., 769.

77 Dabei ist in der Gegenwart einmal die soziologische Struktur unserer Gegenwart zu beachten, zum anderen die großen geistigen Inhalte, die durch die Geschichte auf uns gekommen sind. Beide sind dann aufeinander zu beziehen: Die „Aufgabe einer solchen Kombination“ liegt in dem „Bestreben (...), jene beiden Größen in der der Gegenwart und Zukunft entsprechenden Weise aufeinander zu beziehen, dem ideologischen Gehalt einen neuen soziologischen Leib zu schaffen und den soziologischen Leib mit einer neuen und frischen Geistigkeit, einer neuen Zusammenfassung, Anpassung und Umbildung der großen historischen Gehalte zu beseelen“ (ebd., 771).

78 Ebd., 772.

wirklich einmal einen geschichtlichen Inhalt, die konkrete Bestimmung eines geltenden Wertes überwinden werden, dann nur mit einem neuen, ebenfalls geschichtlich gewordenen Gehalt. Der Begriff „Geschichte“, der in dem untersuchten Diktum zweimal verwendet wird, wird also *univok* gebraucht, er kann an beiden Stellen mit der Wendung „geschichtlicher Inhalt eines formalen Wertes“ wiedergegeben werden. Aus der Geschichtlichkeit unserer Anschauungen kommen wir nicht heraus. Lediglich die formalen Werte selbst, die an den konkreten Kulturgütern nur *haften*, sind für Rickert übergeschichtlich, sie sind uns gleichsam vom Schöpfer mitgegeben. Deshalb sagt Rickert auch, wir können Geschichte *nur* durch Geschichte überwinden: Mit diesem „nur“ zeigt er, daß seine Aussage abgrenzenden Charakter hat: Sie beschreibt weniger eine Möglichkeit als eine *Beschränktheit* unserer Möglichkeiten angesichts der Geschichte.

Troeltsch versucht, aus dem Strom der Geschichte selbst zu einem Maßstab zu kommen, der ihm ein Urteil über diese Geschichte und zugleich Handlungsanweisung für die Zukunft werden kann. Weil nun dieser Maßstab tatsächlich aus der Geschichte gewonnen werden soll, so kann hier im Sinne Troeltschs behauptet werden, die Geschichte sei durch die von ihr selbst gegebenen Mittel überwunden. Der Begriff „Geschichte“ ist äquivok gebraucht: Zuerst bedeutet er etwa „Relativität alles Geschichtlichen“, in der zweiten Verwendung hingegen ist er mit „in der Geschichte gefundener Maßstab zu ihrer Beurteilung“ wiederzugeben. Deshalb läßt Troeltsch auch das rickertsche „nur“ weg: Er will die *positive Möglichkeit* einer Überwindung geschichtlicher Relativität betonen.⁷⁹

Diese von Rickert deutlich unterschiedene Interpretation des genannten Diktums ergibt sich aus der grundsätzlichen Kritik, die Troeltsch an Rickerts Entwurf richten zu müssen glaubt. Er hat sie in seinen Historismusstudien ausführlich dargestellt.⁸⁰ Die von Rickert behaupteten objektiven Werte sind von der autonomen Vernunft hervorgebracht; sie sind unabhängig von der konkreten Geschichte. Deshalb ist dieses Wertesystem letztlich doch „gegen die Geschichte nicht bloß indifferent, sondern dem Flusse und der Unendlichkeit des Werdens geradezu entgegengesetzt“.⁸¹ Daß Werte an der konkreten Geschichte nur „haften“, nicht aber in ihr selbst gewonnen werden, kommt für Troeltsch einer Entwertung des Historisch-Individuellen gleich: „Die Voraussetzung einer sol-

79 Beide Philosophen waren sich der Differenz ihres Denkens durchaus bewußt. Troeltsch warf Rickert vor, seine Philosophie, die von übergeschichtlichen Werten ausgehe, entwerte damit doch wieder die Geschichte. Diese sei ja nur das Material zur Gestaltung der Werte, die nicht aus ihr stammen (vgl. dazu ebd., 150–158). Rickert seinerseits warf Troeltsch eine Vermischung logischer und historischer Fragen vor (vgl. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, XXIX).

80 Vgl. besonders: Der Historismus und seine Probleme, 150–160; 221–242. – Paul Tillich (Begegnungen. Paul Tillich über sich selbst und andere, Gesammelte Werke 12, 171) konnte im Blick auf dieses Buch sogar sagen, „das Ziel des gesamten Werkes“ liege in dem „Wille(n), den Rickertschen Gegensatz von formalem Wertesystem und individueller Wirklichkeit zu überwinden“.

81 Ebd., 152.

chen Lösung ist dann aber der ganz seltsame Begriff eines bloßen ‚Haftens‘ formaler Werte an materiellen Kulturgütern, d. h. an den realen historischen Erscheinungen, die damit zum anschaulichen und empirischen Material degradiert sind, auf dem formale, aus der Vernunft fließende, nur geltende und nicht seiende Werte aufsitzen.⁸²

Überblickt man nun die in der Verwendung des zitierten Diktums gleichsam gebündelten Positionen, so erscheint der Entwurf Rickerts der klarere und konsequentere zu sein. Als Historiker stellt er lediglich die Existenz von jeweils geltenden Werten fest und orientiert seine Darstellung an ihnen. Als Philosoph geht er davon aus, daß es Werte gibt, die immer und unabhängig von aller Geschichte in Geltung stehen. Sie sind gleichsam das Koordinatensystem unserer Welt. Alles geschichtliche Werden dagegen ist immer relativ. Troeltsch seinerseits steht mit seinem Entwurf vor schweren Aporien. Auch er kennt ein Absolutes oder Göttliches jenseits aller Geschichte. Auch er betont die Relativität alles geschichtlichen Werdens. Aber gleichzeitig will er, daß sich das Absolute in der Geschichte *zeigt*. Geschichtliche Erscheinungen müssen mehr sein als nur zufällige Konkretionen eines Wertes. Bei Rickert *liegen* die Werte als Norm *bereit*, bei Troeltsch sollen sie durch geschichtliche Arbeit *gewonnen* werden. Damit steht er, anders als Rickert, vor der paradoxen Annahme, aus Relativem werde sich Absolutes oder doch wenigstens Normatives entwickeln. Selbst in der späteren abgeschwächten Form einer nur für begrenzte Gebiete gültigen Kultursynthese bleibt doch deutlich der Anspruch, daß diese Synthese, aus der Geschichte gewonnen, für Geschichte normativ wird.

Dieser Anspruch kann selbst nicht mehr rational-analytisch eingelöst werden; es läßt sich auch der Verdacht nicht restlos ausräumen, daß der Maßstab eben doch schon immer in der Tasche war, bevor der Historiker zum wertenden Vergleich der Kulturerscheinungen antrat. Der genannte Anspruch wird aber nun durch den metaphysischen Gedanken einer Gegenwart Gottes in der Kulturarbeit des Historikers abgestützt. Daß dieser Gedanke in den Bereich der Mystik führt, hat Troeltsch in diesem Zusammenhang selber angedeutet.⁸³ Die metaphysische An-

82 Ebd., 153. – Genau auf diesen Konflikt bezieht sich die prägnante briefliche Anspielung Troeltschs (Brief vom 15.2. 1922; in: Friedrich Wilhelm Graf, Ernst Troeltschs Briefe an Heinrich Rickert, 125–128, 126): „Wo ich Reales zu *sehen* meine, da *denken* sie Gültigkeiten oder Werte“. Rickert erwähnt eine ähnliche Formulierung Troeltschs und kommentiert (Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, XXIX): „Mit dem Unterschied von ‚sehen‘ *wollen* und ‚denken‘ *wollen* hat Troeltsch den Punkt, der uns trennt, zutreffend gekennzeichnet, und das bedeutet zugleich: bei so entgegengesetzten *Absichten* ist eine volle Verständigung wohl ausgeschlossen. (...) Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften, wie ich sie anstrebe, muß (...) gerade das zu *denken* suchen, was der Historiker ‚nur‘ sieht. (...) Die Logik aber hat auch das *Verhältnis* von Anschauung und Begriff zu *denken* oder auf *Begriffe* zu bringen, und falls sie dies Ziel erreichen soll, bleibt ihr nichts anderes übrig, als nicht allein das Denken, sondern auch das Sehen zum Gegenstand des Denkens zu machen.“

83 Darauf weist zu Recht Apfelnbacher (Frömmigkeit und Wissenschaft, 51) hin: „Indes stellt sich die Frage, ob man den inneren Sinn jener ‚aporetischen‘ Formel theologisch nicht besser

nahme der Koinzidenz von göttlichem und menschlichem Geist, die Forderung einer auf dieser Hoffnung gründenden „schöpferische(n) Tat“⁸⁴ ist hier das letzte, was gesagt werden kann. Die Schwierigkeiten eines solchen Programmes sind Troeltsch wieder und wieder vorgeworfen worden.⁸⁵ Er hat diese Kritik verstanden, aber immer geglaubt, die Paradoxie müsse eben doch gewagt werden. Ausdrücklich hat er hier von einem „Bekenntnis“, also von einem Akt des Glaubens, gesprochen.⁸⁶ „Meine Theorie mag Fehler haben; die Absicht ist richtig“, stellt er einmal, die Kritik beantwortend, fest.⁸⁷

2. Das gemeinsame Axiom: Historisch und relativ ist identisch

Über den Differenzen beider Denker darf das ihnen *gemeinsame* Axiom nicht vergessen werden. Es ist bereits einmal zitiert worden: „Historisch und relativ ist identisch“. Gott oder das Absolute können nicht in einer geschichtlichen, zufälligen Gestalt ergriffen werden. Theologen denken bei dieser Formulierung nicht nur an Probleme einer Geschichtsphilosophie, sondern vor allem an das Zentrum des christlichen Glaubens, an die Inkarnation. Daß Gott in Christus Fleisch geworden ist, daß er sich an einem Ort, zu einer Zeit greifen, ja, wie der 1. Johannesbrief (1,1) sagt, sich anschauen und betasten läßt, dieses genau ist mit dem genannten Axiom ausgeschlossen. Ganz folgerichtig hat Troeltsch deshalb auch die Gottessohnschaft Jesu Christi abgelehnt. Sowohl für Troeltsch als auch für Rickert steht die Gleichsetzung von historisch und relativ in Geltung. Deshalb ist auch für beide eine nachchristliche Überbietung der christlichen Religion nicht ausgeschlossen; und nur deshalb auch mußte das Thema einer „Überwindung“ der Geschichte überhaupt angeschnitten werden.

So ist zum Schluß der Überlegungen die „Geltung“ dieses Axioms selbst noch zu bedenken. Es ist bereits an den Ausführungen Troeltschs deutlich geworden, daß, wenn die Geschichte das Absolute niemals tragen kann, die Inkarnation des Gottessohnes im Sinne des Neuen Testaments und des altkirchlichen Dogmas nicht gedacht werden kann. Troeltsch ist es auch, der in seinen Schriften noch weitere Folgen der historistischen Anschauung genannt hat. So weißt er immer wieder darauf hin, daß auch jede Art von Heilsvermittlung durch die Kirche, daß vor

verstehen kann, wenn man sich den beschriebenen mystisch-spiritualistischen Untergrund in Troeltschs Religiosität und Denkart vor Augen hält. Er selbst weist übrigens auf diesen Zusammenhang ausdrücklich hin, wenn er an der gleichen Stelle, an der vom Überwinden der Geschichte durch Geschichte die Rede ist, auf Dantes *Divina Comedia* und auf Goethes *Faust* verweist, um die Richtung anzudeuten, in der die Formel gemeint ist.“

84 So z.B. in „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?“, in: *Gesammelte Schriften II*, Tübingen 1913, 386–451, 428.

85 Vgl. dazu die Ausführungen bei Karl-Ernst Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft*, 161–241.

86 Vgl. z.B. Ernst Troeltsch, *Zusätze und handschriftliche Erweiterungen*, in: *Gesammelte Schriften IV*, Tübingen 1925, 815–851, 817.

87 Ebd., 818.

allem ein reales Sakramentsverständnis damit ausgeschlossen ist. Denn niemals kann ein geschichtliches, zufälliges, sinnliches Mittel ein absolutes Heilsgut tragen. Christologie und Sakramentslehre scheitern gemeinsam daran, daß sie Geschichtlich-Kontingentes als Träger oder Mittel zur Erlangung des Absoluten behaupten.

Wenn nun die historistische Weltsicht dies ablehnen muß, wenn sie also gerade diese geschichtlichen „Mittel“ zur Erlangung des Heiles verneinen muß, dann begibt sie sich nach theologischem Verständnis auf den Weg des Spiritualismus. Denn dieser ist ja genau dadurch gekennzeichnet, daß er Gott und das Heil ohne geschichtliche Mittel, allein durch innere Erkenntnis oder Offenbarung zu erlangen sucht. Es ist dann auch gerade Ernst Troeltsch gewesen, der diese enge Verwandtschaft der modernen historistischen Anschauungen mit den Spiritualisten vergangener Zeiten gesehen und ausführlich beschrieben hat. Als entscheidendes Merkmal spiritualistischer Religion hat er dabei die Kultlosigkeit und die Ablehnung jeglicher historisch-kontingenter Heilmittel ausgemacht:

Der Spiritualismus wendet sich, so führt er in den „Soziallehren“ aus, „gegen die kirchliche Erlösungslehre und die Sakramentslehre. Er kennt kein fertiges Heil als Ausstattung der [kirchlichen, K.L.] Anstalt, sondern in erster Linie die Offenbarung und Erlösung in dem jedesmal gegenwärtigen religiösen Erlebnis; so bedarf er des Versöhnungsdogmas nicht mehr und findet er in ihm nur die logischen, ethischen und metaphysischen Widersprüche, die es auflösen. Er kennt keine Zueignung des Heilseffektes durch Kult, Sakrament und Kirchenstiftung; so bestreitet er die ganze Lehre von einer objektiven Heilsbeschaffung und -vermittlung und lehrt er nur das Vorbild Christi als die Quelle der von ihm fortwirkenden Geisteskräfte.“⁸⁸

Troeltsch hat seine eigene Arbeit und die der „religionsgeschichtlichen Schule“ ausdrücklich in diese Richtung *eingestellt*.⁸⁹ Ihm war auch deutlich, daß die große Gefahr einer solchen spiritualistischen Religion der Verlust der Gemeinschaftsbildung und des Gottesdienstes ist. Denn wenn der Gläubige alle Kultformen nur noch als Relikt einer vergangenen Dogmatik, alle Historie nicht mehr als Heilmittel, sondern bestenfalls als Anregung und Illustration seiner Religion wertet, dann wird er schwerlich die Notwendigkeit sehen, diesem Kultus beizuwohnen und ihn als sein Leben tragend und prägend zu verstehen. Andererseits betont Troeltsch, genau wie Rickert, daß man nicht von einem Ideal oder formalen Wert, sondern nur in einer konkreten Religion leben kann. Bei gleichzeitigem Festhalten an dem genannten Axiom also wird dem Gläubigen zugemutet, in solchem historischen Kleid leben zu müssen, es aber als solches zu wissen und darin, entgegen aller kultischen Praxis, das Absolute lediglich zu ahnen.⁹⁰

88 Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (= Gesammelte Schriften I), Tübingen 1912, 868.

89 Vgl. ebd., 926–939, besonders 936, Fußnote 504a.

90 Troeltsch hat dieses Problem gesehen und die Kultlosigkeit einer Religion der Gebildeten beklagt. Vgl. dazu K. Lehmkuhler, Die Bedeutung des Kultus für das Christentum der Mo-

Bei absoluter Geltung des Axioms von der Relativität alles Historischen wird man diese Konsequenzen nicht verhindern können. Nun beruht aber diese Position selbst auf einer Wahl, auf der Entscheidung, das Axiom „historisch und relativ ist identisch“ zur Grundlage des Verständnisses auch der Religion zu machen. Natürlich kann auch dieses Axiom selbst vom christlichen Glauben her in Frage gestellt werden. Es ergibt sich dann eine Alternative, die die Theologie seit ihren ersten Tagen kennt: Auf der einen Seite steht die Botschaft des Neuen Testaments, daß Gott Mensch wird. Die Erlösung ist hier gebunden an eine Person in Raum und Zeit. Christus ist das Urmittel, ein konkreter Mensch, an dem das Heil hängt. Auf der anderen Seite stehen die Versuche, den christlichen Glauben von diesem Mittel zu lösen, seine Botschaft als eine besondere Erkenntnis, einen Apell oder eine spirituelle Einigung mit Gott zu verstehen. Diese Versuche reichen von der Gnosis bis zu den modernen Spiritualisten, die Troeltsch in seinen „Soziallehren“ so eindrücklich beschrieben und in deren Reihe er sich eingestellt hat. Seine Ablehnung der Christologie und der Sakramentslehre, auf der anderen Seite seine Hoffnung, die Arbeit an der Kultursynthese möge sich mit den Gedanken Gottes selbst verbinden, sprechen hier eine deutliche Sprache. Geht man, im Gegensatz zu Troeltsch, von der Bezeugung der Inkarnation im Neuen Testament aus, wird man das Grundaxiom „historisch ist gleich relativ“ vielleicht akzeptieren, aber an gerade dieser Stelle durchbrochen, „überwunden“ wissen. Das Problem der Relativität der Geschichte wird dann christologisch beantwortet werden. Gott ist Mensch geworden, die Zeit hat die Ewigkeit empfangen, *finitum capax infiniti*.

deme. Eine Diskussion zwischen Wilhelm Bousset und Ernst Troeltsch, in: Die „Religionsgeschichtliche Schule“. Facetten eines theologischen Umbruchs, hg. v. Gerd Lüdemann, Frankfurt 1996, 207–224.

Wilhelm Faix

Entwicklungspsychologische Erkenntnisse der frühen Kindheit und ihre Bedeutung für Familie und Gemeinde¹

Wenn wir nach entwicklungspsychologischen Erkenntnissen und ihre Bedeutung für Familie und Gemeinde fragen, dann stellt sich natürlich die Frage, warum diese überhaupt wichtig sind. Gibt es in der Entwicklungspsychologie Erkenntnisse, die für die christliche Familie und die Gemeinde Jesu von grundlegender Bedeutung sind, die nicht auch vom Wort Gottes her gewonnen werden können? Begeben wir uns nicht auf ein Fachgebiet, das der Gemeinde fremd ist? Besteht nicht die Gefahr, sich auf einen anderen Erkenntnisgrund als ausschließlich Gottes Wort zu begeben?

Wäre es nicht sinnvoller eine eigene, von der herkömmlichen säkularen Wissenschaft abgetrennte, biblische Entwicklungspsychologie zu entwerfen?²

All diese Fragen treffen natürlich nicht nur für die Entwicklungspsychologie zu, sondern für alle Wissenschaften.

Fragen über Fragen, die nicht leicht zu beantworten sind.

Da es bisher keine „biblische“ Entwicklungspsychologie gibt und auch noch nicht der Versuch unternommen worden ist, eine zu entwerfen, bleibt uns zunächst kein anderer Weg als Ergebnisse der säkularen Entwicklungspsychologie aufzunehmen und für die Gemeinde fruchtbar zu machen.³

-
- 1 Diese Arbeit geht auf eine Referat zurück, das der Verfasser auf der AfeT-Tagung für Praktische Theologie am 10. 3. 1997 in Wölmersen gehalten hat. Der ursprüngliche Titel lautete: Bedeutung und Grenzen der Entwicklungspsychologie für Kirche und Gemeinde.
 - 2 Es muß noch umfassender gefragt werden: Ist es nicht notwendig eine „Christliche Psychologie“ zu entwickeln? Die ersten Entwürfe liegen bereits vor, mit: Willem J. Ouweneel, Psychologie - ein bibelorientiert-wissenschaftlicher Entwurf, Bielefeld/Dillenburg 1993, und Peter Hübner, Prolegomena zu einer Christlichen Psychologie, Lüdenscheid o.J. (ca. 1990).
 - 3 Diesen Weg hat bereits Rudolf Seiß beschritten und eine großartige Vorarbeit geleistet. Seine Bücher sind entscheidende Wegweisung in dieser Fragestellung. Vgl. Wenn Eltern Christen sind, Wuppertal 1977; Die seelische Entwicklung im Schulalter, Wuppertal 1979; Identität und Beziehung, Neuhausen-Stuttgart 1986. Zwei aus dem amerikanischen übersetzte Bücher haben ebenfalls diesen Weg gewählt und entwicklungspsychologische Erkenntnisse für die Gemeinde fruchtbar zu machen versucht. Sie fanden in den Gemeinden leider zu wenig Beachtung. Gary Collins, Vom Kind zum Erwachsenen. Psychologie der persönlichen Entwicklung, Witten 1980; J.O.Brubaker/R.E.Clark, Lernen sie Menschen verstehen. Ein entwicklungspsychologisches Arbeitsbuch, Neuhausen 1982.

Die Frage, ob Wissenschaft überhaupt neutral sein kann oder nicht weltanschaulich gebunden ist, läßt sich dahingehend beantworten, dass es zwar keine völlig neutrale wissenschaftliche Forschung gibt⁴, aber nicht jedes Forschungsergebnis weltanschauliche Erkenntnisse impliziert. Trotzdem gilt es aus *christlicher Sicht* jede wissenschaftliche Arbeit auf ihre **Weltanschauung** und ihren **anthropologischen Ansatz** zu überprüfen. Wissenschaftliche Ergebnisse, die nicht weltanschaulich gebunden sind, sind aus christlicher Sicht genau so akzeptabel wie für jeden andern. Ist die Validität der Ergebnisse einsichtig und einigermaßen gesichert, erfolgt die Interpretation dieser Ergebnisse. In der Interpretation kann es und wird es von christlichem Standpunkt aus gegenüber anderen Interpretationen mit anderen weltanschaulichen Voraussetzungen Unterschiede geben.⁵

Neben dieser grundsätzlichen Frage nach der Validität wissenschaftlicher Arbeit und wie weit diese aus christlicher Sicht akzeptabel ist, gibt es noch andere Gründe warum es nötig ist, dass wir uns aus christlicher Sicht mit der Entwicklungspsychologie beschäftigen. Ich möchte vor allem zwei Gründe nennen. Der eine betrifft die gesellschaftliche Entwicklung, der andere die hermeneutische Frage nach dem Verständnis des Wortes Gottes.

1. Die gesellschaftliche Entwicklung

Die Kennzeichen unserer postmodernen Welt sind unter verschiedensten Gesichtspunkten hinreichend beschrieben worden. Stichworte wie: Risikogesellschaft⁶, Multioptionsgesellschaft⁷, Erlebnisgesellschaft⁸, autistische Gesellschaft⁹ sind nur einige Schlagworte, die durch weitere ergänzt werden können.¹⁰ All diese Beschreibungen sind nur Versuche, den Umbruch unserer Zeit **vom Wir zum Ich, von der Gemeinschaftsbezogenheit zur Ichbezogenheit** zu beschreiben.

Aus *christlicher Sicht* stellt sich die Frage: Ist diese Entwicklung irreversibel? Ist die Menschheit diesem Trend machtlos ausgesetzt oder gibt es bestimmte Bedingungen im menschlichen und gesellschaftlichen Leben, die zu dieser Entwicklung geführt haben? Stehen Lebensbedingungen und menschliches Verhalten in Korrelation? Oder anders gefragt: Was sind die Optionen für

4 Die empirische Wissenschaft strebt dies an.

5 „Wenn die Prioritäten stimmen, wenn Geistliches geistlich beurteilt wird, wenn geistliche Gemeinschaft nicht verwechselt wird mit seelischer Gemeinschaft, dann können wir die Psychologie im Bereich der Analyse und der Erkenntnis von Entwicklungsprozessen und von Prozessen zwischenmenschlicher Beziehungen durchaus zur Kenntnis nehmen und anwenden.“ Rudolf Seiß, *Die seelische Entwicklung im Schulalter*, a.a.O., 25f..

6 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt (1986)⁹1992.

7 Peter Gross, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt (1994)⁴1996.

8 Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt (1993)⁵1995.

9 Reinhard Lempp, *die autistische Gesellschaft*, München 1996.

10 Freizeit-Gesellschaft, Nonstop-Gesellschaft, Kommunikations-Gesellschaft, Generations-Gesellschaft. Heiko Ernst, *Psychotrends*, München/Zürich 1996, 12.

Verbindlichkeit, Bindungsfähigkeit, Gemeinschaftsfähigkeit, Verantwortung, Akzeptanz von Autorität u. a. m., wenn diese in der Moderne verloren gegangen sind?

Genau dieser Frage möchte ich aus entwicklungspsychologischer Sicht versuchen nachzugehen. Sicherlich müßte die Antwort, will sie umfassend sein, durch pädagogische, soziologische und sozio-kulturelle Sichten ergänzt werden, aber wir beschränken uns hier im wesentlichen auf den entwicklungspsychologischen Aspekt.

2. Hermeneutische Voraussetzungen

Wie weit und ob uns Gottes Wort auch entwicklungspsychologische Erkenntnisse liefert, soll hier nicht erörtert werden. Es stellt sich vielmehr die Frage, wie weit es hermeneutisch zulässig ist, Gottes Wort im Sinne entwicklungspsychologischer Erkenntnisse zu befragen oder gar anzuwenden bzw. wieweit Gottes Wort entwicklungspsychologische Erkenntnisse impliziert. Es geht dabei nicht um eine Vermischung oder gar Verschiebung theologischer Grundaussagen zu Gunsten entwicklungspsychologischer Erkenntnisse. Es gilt vielmehr theologische Grunderkenntnisse als Ausgangspunkt für die Beurteilung entwicklungspsychologischer Forschungsergebnisse zu nehmen.

Nehmen wir als Beispiel die biblische Kernaussage von der **Neugeburt des Menschen**. Gottes Ziel mit dem Menschen ist die Erlösung und Rechtfertigung aus Glauben, die ihre konkrete Verwirklichung in der Neugeburt durch den Heiligen Geist im Leben des Menschen findet. An den neugeborenen Menschen werden vom Wort Gottes her hohe ethische, soziale und diakonische Anforderungen gestellt. Ein Leben im Lichte Gottes ist ein Leben mit außerordentlichen Qualitäten (vgl. 1 Thess 2,12; 1 Tim 3,3-13; Tit 1,7ff). Ein neugeborener Mensch unterscheidet sich vom Nichtneugeborenen durch seine Lebensgestaltung (vgl. Gal 5,16; Eph 5,2.8.15; 4,1.17; Phil 3,17; Kol 1,10; 2,6f., 3,7; 4,5; 1 Tess 2,12; 4,1; 2 Thess 3,6.11; 1 Joh 2,6).¹¹ Sollte allerdings ein Neugeborener Mensch ebenfalls wieder in die alten Verhaltensweisen fallen, dann sagt Paulus sehr eindeutig, dass dieser nicht ins Reich Gottes gelangen kann (Gal 5,21; 1 Kor 6,9ff; 1 Kor 15,50).

Es stellt sich die Frage, wie es kommt, dass ein neugeborener Mensch wieder ins Fleischliche abrutschen kann, bzw. dass ein neugeborener Menschen nicht sofort und in jeder Beziehung alle Merkmale des neuen Lebens trägt? Damit stehen wir vor der Frage, **wie weit bestimmte Voraussetzungen im natürlichen Leben ein geistliches Leben fördern, erleichtern oder gar bedingen können**. Gibt es natürliche Voraussetzungen, die sozusagen den Boden für Gottes Wort bereiten, damit darauf geistgewirkte Frucht wachsen kann? Das Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld (Lk 8,4-15) scheint uns in diese Richtung

11 In allen diesen Stellen steht *peripateo*. Peripateo ist aber im heutigen Sprachverständnis konsequent mit „**Lebensgestaltung**“ zu übersetzen.

zu führen, wenn von verschiedenen Böden gesprochen wird, auf die der Same des Wortes Gottes fällt. Nur der Same, der auf guten Boden fällt, bringt 4-fache Frucht. Aus entwicklungspsychologischer Sicht stellt sich die Frage: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit sich ein „guter“ Boden bilden und Gottes Wort Wurzeln schlagen kann.

Wir wissen aus vielfacher praktischer Erfahrung, dass Menschen, die in **keinen geordneten Lebensverhältnissen aufgewachsen sind, sich mit einem geordneten Leben aus Glauben viel schwerer tun, als Menschen, deren Umfeld bessere Voraussetzungen geboten hat, um ein Leben im Lichte Gottes zu führen.** Wir kommen nicht umhin festzustellen, dass es durchaus Bedingungen gibt, die die Entwicklung eines geistgewirkten Lebens beeinflussen. Uns geht es dabei besonders um die Aspekte eines Christenlebens, die vom Wort Gottes her bedeutsam sind, wie *Gemeinschaftsfähigkeit, Bindungsfähigkeit, Einordnung, Unterordnung, Anerkennung einer Autorität, Verbindlichkeit, Gestaltung des Familienlebens u.a.m.*

Kann es zum Beispiel sein, dass die **Scheidungsrate** auch darum so groß ist, weil der heutige Mensch sich nicht binden kann? Könnte ein Grund dafür in der frühen Kindheit liegen, weil dieser Mensch kein Urvertrauen aufbauen konnte? Wäre dem so, dann hätte die theologische Aussage: „bis der Tod euch scheidet“, auch eine entwicklungspsychologische Seite, nämlich, dass der Mensch auch Lebensbedingungen braucht, die ihn menschlich dazu befähigen, eine lebenslange Bindung einzugehen.

Oder nehmen wir ein anderes Beispiel. Von einem **christlichen Leiter** werden hohe Qualitäten verlangt, damit er ein guter Leiter sein kann.¹² Greifen wir nur die Werthaltung „*Liebe*“ heraus. Auch wenn wir theologisch feststellen, dass die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen (Röm 5,5), ist sie nicht in jedem christlichen Leben überfließend, und schon gar nicht jeder Leiter kann die ausgegossene Liebe weiterleiten. Ein Grund könnte darin zu suchen sein, dass dieser Leiter ohne Liebe aufgewachsen ist, und es ihm darum schwer fällt Liebe weiterzugeben.

Bei dieser Fragestellung gehe ich hermeneutisch davon aus, dass Gottes Wort nicht nur Anspruch und Gabe ist, sondern auch gleichzeitig die natürlichen Befähigungen anspricht, die es ermöglichen so zu leben wie es Gottes Wort ausspricht. Diese natürlichen Voraussetzungen zu schaffen gehört zum Schöpfungsauftrag des Menschen.

12 Z.B. wie sie von Kallstadt, Leitungsprinzipien, Wuppertal 1996, beschrieben werden mit den Begriffen: bedingungslose Liebe, außergewöhnliche Vorschau, stete Ermunterung anderer, zielgerichtete Disziplin, begeistertemdes Motivieren anderer, Risikobereitschaft, selbstlose Dienstbereitschaft, unbeirrbar Hoffnung, unermeßliche Vorstellungskraft und anhaltendes Gebet.

Es stellt sich weiter die Frage, warum wir gerade in unserer heutigen Zeit nach entwicklungspsychologischen Erkenntnissen fragen und diese in früherer Zeit kaum eine Rolle spielten. Dies hat sicherlich verschiedene Gründe.

Drei scheinen mir beachtenswert zu sein:

1. *Die Entwicklungspsychologie ist noch eine sehr junge Wissenschaft.*¹³

In der theologischen Ausbildung spielt die Entwicklungspsychologie so gut wie keine Rolle. Auch in den evangelikalen Ausbildungsstätten (Hochschulen/Bibelschulen) hat die Entwicklungspsychologie eine untergeordnete Bedeutung, meistens nur im Zusammenhang der Kinderarbeit. Von daher sind ihre Erkenntnisse im Gemeindealltag auch kaum bekannt. Dazu kommt, dass sich Gegenstand und Aufgabe der Entwicklungspsychologie im letzten Jahrzehnt stark verändert hat.

Die **klassischen Stufenmodelle**¹⁴ (O. Kroh, O. Tumlirz, A. Busemann, Ch. Bühler, S. Freund), die bis in die 60er Jahre vorherrschend waren, wurden weitgehend abgelöst von der Entwicklungspsychologie der Lebensspanne.¹⁵

„Die moderne Entwicklungspsychologie operiert deshalb mit verschiedenen Entwicklungskonzepten und sieht es als Aufgabe der empirischen Forschung zu ermitteln, welche Merkmale die untersuchten Veränderungen haben.“¹⁶ Empirische Forschungsmethoden lösen immer mehr die verstehende Psychologie ab.¹⁷ Hier gilt es auch im christlichem Bereich umzudenken.

2. *Jede Wissenschaft ist heute so spezialisiert, dass Einzelerkenntnisse nicht mehr zum Allgemeintum der Bevölkerung werden können.*

-
- 13 Die Anfänge der wissenschaftlichen Entwicklungspsychologie finden sich am Ende des 19. Jahrhunderts.
- 14 Diese Stufenmodelle haben auch in den christlichen Kreisen Eingang gefunden. Sie gehören zu den verbreitetsten entwicklungspsychologischen Standardmodellen in der Kinderarbeit. Z.B. Walter Wanner, *Jugend aktiv*, Gießen 1971, 21ff.; ders. *Jugendpsychologie*, Gießen 1975, 15ff. Als Standardlehrbuch galt über Jahrzehnte Heinz Rempelin, *Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter*, mit 15 Auflagen und über 100 000 Exemplaren. Die letzte Auflage erschien 1971; ferner R. Bergius, *Entwicklung als Stufenfolge*, in: *Handbuch der Psychologie*, Band 3: *Entwicklungspsychologie*, hrsg. von H. Thomae, Göttingen²1959, 104-195.
- 15 „Die Entwicklungspsychologie beschäftigt sich mit der Beschreibung, Vorhersage und Optimierung von Veränderungen über die gesamte Lebensspanne von der frühesten Kindheit (oder gar der Konzeption) bis in das hohe Alter und den Tod.“ Reiner K. Silbereisen, *Was wird aus der Entwicklungspsychologie?*, in: *Perspektiven der Psychologie. Eine Standortbestimmung*, Weinheim 1996, 29f.
- 16 Oerter/Montada, *Entwicklungspsychologie*, Weinheim, 3. vollständig überarbeitete Auflage 1995, 2.
- 17 Entwicklung ist natürlich nicht mathematisch zu erklären. Jedes Alter hat seinen eigenen Entwicklungsabschnitt. Nicht jedes Kind zeigt in der gleichen Altersphase die selben Verhaltensmerkmale. So wissen wir, daß die Trotzphase nicht immer hervortreten muß. Vgl. M. Dieterich, *Handbuch Psychologie & Seelsorge*, Wuppertal 1989 (⁴1995), 131f., zitiert: *Handbuch*.

Es kann aber nicht sein, dass wir als Christen wichtige entwicklungspsychologische Ergebnisse dem Zufall überlassen, ob sie Beachtung in Gemeinde und Familie finden. Genauso gilt es darauf zu achten, dass sogenannte wissenschaftliche Ergebnisse populär werden, obwohl sie biblischen Grundaussagen widersprechen ohne dass ihnen widersprochen wird.

3. In einer pluralistischen und offenen Gesellschaft hat die Gemeinde Jesu keine andere Wahl mehr, als sich selber mit den verschiedenen Wissenschaftszweigen zu beschäftigen, um die unterschiedlichen Forschungsergebnisse zu sondieren und nach eigenen Wertmaßstäben zu interpretieren und nutzbar zu machen.

Auch in der Entwicklungspsychologie stellt sich die Frage nach der angemessenen „anthropologischen Kernannahme“¹⁸: Was ist das Wesen des Menschen? An der anthropologischen Frage entscheidet sich, wieweit aus christlicher Sicht Forschungsmethode und Hypothesenbildung übernommen werden kann. Anthropologische „Kernannahmen wirken selektiv und generativ: Sie bestimmen, was gefragt, gesehen, untersucht wird und wie interpretiert wird. Wir müssen also auf spezifische Voreingenommenheit gefaßt sein“¹⁹.

Aus christlicher Sicht wird das biblische Menschenbild, dass der Mensch als Geschöpf Gottes (gegen den evolutionistischen Denkansatz) erlösungsbedürftig ist und von daher eine finale (eschatologische) Bestimmung hat (gegen eine Transpersonale Psychologie), für die Interpretation von sog. wissenschaftlichen Ergebnissen bestimmend sein.²⁰ Daraus ergeben sich ethische Konsequenzen, z.B. in der Sexualerziehung.²¹

Wenn wir uns mit der Wissenschaftsfrage und deren Ergebnissen beschäftigen, dann müssen wir uns vor Augen halten, dass die Wissenschaft viele Fragen des Lebens, des Menschseins und der Zukunft nicht beantworten kann. Die Wissenschaft beantwortet nicht die Frage, wie wir unser Leben gestalten sollen, was wir glauben sollen oder wen wir lieben sollen und worin der Sinn des Leben liegt bzw. was der Sinn des Leben ist.

18 Oerter/Mantada, a.a.O., 7.

19 Ebd.

20 Dieser Aspekt ist von Rudolf Seiß, (Identität und Beziehung. Ein zentraler Aspekt verstehender Entwicklungspsychologie, a.a.O.) in ausgezeichneter Weise aus christlicher Sicht herausgearbeitet worden. Es ist, soweit mir bekannt, der erste Versuch eine Entwicklungspsychologie vom christlichen Menschenbild her zu entwerfen. Allerdings eingeschränkt auf den Aspekt von Identität und Beziehung.

21 Wenn heute allgemein Homosexualität als mögliche Variable menschlicher Sexualität vertreten wird oder gar die Meinung, daß Homosexualität angeboren ist, dann kann man dieser Meinung aus christlicher Sicht nicht folgen, weil diese Annahmen keineswegs wissenschaftlichen Ergebnissen entsprechen, sondern einer weltanschaulichen Grundhaltung.

Fragen wir nun nach Erkenntnissen der Entwicklungspsychologie, die für Familie und Gemeinde von grundlegender Bedeutung sind, dann stehen wir weiter vor der Frage: Welche Erkenntnisse haben Bedeutung?

Auch die Entwicklungspsychologie ist inzwischen eine komplexe Wissenschaft geworden mit vielen unterschiedlichen methodischen Ansätzen²² und Forschungsschwerpunkten, so dass sich die berechnete Frage stellt, welche Erkenntnisse sind in Besonderheit für Familie und Gemeinde wichtig? Gibt es Kriterien, die helfen eine Auswahl zu treffen? Alle diese Fragen sind bisher unbeantwortet. Da die Entwicklungspsychologie vorrangig Grundlagenwissenschaft ist, ist sie nicht unmittelbar anwendungsbezogen.²³

Da wir nicht alle Erkenntnisse aufgreifen können, nehme ich als **Kriterium der Auswahl**, was mir in der augenblicklichen Situation für **Familie und Gemeinde** besonders wichtig erscheint. Wir könnten auch als grobes Raster das Kriterium anwenden, was aus gemeindepädagogischer Sicht wichtig ist. Da aber entwicklungspsychologische Erkenntnisse Einfluß auf pädagogische, klinische, gerontologische und andere Praxis hat, gewinnt die Angewandte Entwicklungspsychologie²⁴ immer mehr an Bedeutung.²⁵ Die Kenntnis entwicklungspsychologischer Sachverhalte ist darum nicht nur bedeutsam für Psychologen, Ärzte, Erziehungsberater, Lehrer, ErzieherInnen etc., sondern ebenso für **Eltern und Hauptamtliche** in der Gemeindegemeinschaft, sowie für alle die mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen zu tun haben (also alle Mitarbeiter in der Gemeinde). Das Interesse von Seiten der Gemeinde ist vorrangig anwendungsorientiert.

- 22 Es gibt nicht **die** Entwicklungspsychologie und auch keinen einheitlichen Entwicklungsbegriff, sondern gleichzeitig mehrere Entwicklungspsychologien. Vgl. H. M. Trautner, Lehrbuch der Entwicklungspsychologie, Band 2, Göttingen/Toronto/Zürich 1991, zitiert: Trautner 2. Jede der verschiedenen entwicklungspsychologischen Theorien hat ihren eigenen methodischen Ansatz und kommt entsprechend zu bestimmten Ergebnissen, die genau genommen nur Teilergebnisse sind. Hier liegt das Problem aller Theorien, sie beanspruchen stets die „ganze“ Wahrheit. Dazu kommt, daß es immer stärker zur wechselseitigen Durchdringung von Entwicklungspsychologie und anderen psychologischen (Allgemeine Psychologie, Differenzielle Psychologie, Pädagogische Psychologie, Wahrnehmungs-, Kognitions-, Lern- und Motivationspsychologie) und außerpsychologischen (Genetik, Ethnologie, Physiologie, Soziologie) Disziplinen kommt (interdisziplinäre Zusammenarbeit). Vgl. H. M. Trautner, Lehrbuch der Entwicklungspsychologie, Band 1, a.a.O., 15, zitiert: Trautner 1.
- 23 Trautner 1, 51.
- 24 Vgl. Leo Montada, Entwicklungspsychologie und Anwendungspraxis, in: Oerter/Montada, a.a.O., 885ff.; Hetzer/Todt/Seiffge-Krenke/Arbinger (Hg.), Angewandte Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters, Heidelberg/Wiesbaden ³1995; Emil Schmalohr, Den Kindern das Leben zu vertrauen. Seelische Gesundheit in Lebensereignissen. Angewandte Entwicklungspsychologie und -beratung, Frankfurt/M. 1986; Anne Anastasi, Angewandte Psychologie, Weinheim/Basel ²1976.
- 25 Die Entwicklungspsychologie kann darum helfen „die Erziehung auf die Bedürfnisse und Möglichkeiten der Erzeugenen abzustimmen, schulische Lernanforderungen angemessen zu gestalten, Begabungen und Fähigkeiten adäquat zu fördern, Risiken für die Entwicklung zu erkennen sowie Verhaltensauffälligkeiten zu beheben oder deren Entstehung zu verhindern“. Trautner 1, 51.

Wir fragen also vornehmlich nach Erkenntnissen und ihre Bedeutung für Familie und Gemeinde.

Ich greife im folgenden die Bereiche **Anlage-Umwelt, pränatale Forschung, Prägung, Einfluß der Kultur und Familie** heraus, wobei wir genau so gut die Stichworte Entwicklung des Denkens, Identitätsfindung, Lernen, Sozialisation, moralische Entwicklung, Pubertät u.a.m. hätten aufgreifen können.

1. Anlage- und Umweltproblem

Die Frage Anlage oder Umwelt, wie sie lange Zeit gestellt und kontrovers diskutiert wurde, stellt sich heute so nicht mehr. Die behavioristische Auffassung (milieuthoretisch orientierter Ansatz), dass die Macht der Umwelt der alles entscheidende Faktor für die Entwicklung ist, wurde längst überwunden.²⁶ Neuere Forschungsergebnisse weisen darauf hin, dass der Anlage offensichtlich eine größere Bedeutung zukommt, als bisher angenommen wurde. Es geht nicht mehr um ein Entweder - Oder, auch nicht um die Frage nach der prozentualen Verteilung, sondern um den **Zusammenhang von Anlage und Umwelt** (Anlage-Umwelt-Relation).²⁷ Erbanlage und Umwelt befinden sich in einem ständigen Interaktionsprozeß.²⁸

Ergebnisse der Genforschung scheinen darauf hinzudeuten, dass die Gene durchaus beeinflussbar sind und sich aktiv an der Entwicklung des werdenden Lebens beteiligen. Das werdende Leben befindet sich offensichtlich von Anfang an in einer Wechselwirkung von genetischem Gefüge und Umwelt.²⁹ Hinzu kommt, dass jedes Individuum mit genetischer Anlage und Umwelteinflüssen individuell umgeht. Insofern ist die jeweilige Identität eines Menschen auch eine Eigenleistung. Die Individualität eines Menschen ist offensichtlich „keine starre und unabänderliche Vorgegebenheit, sondern eine flexible und

26 Diese ideologisch bestimmte Anschauung findet sich heute noch in der Auffassung, daß z.B. die Geschlechterunterschiede von Mann und Frau erworbene Rollenstrukturen sind, also umweltbedingt und darum anerzogen.

27 Vgl. Rudolf Seiß, *Identität und Beziehung*, 96ff.; Oerter/Montada, a.a.O., 44ff.; Trautner 1, 16ff.; Krech/Crutchfield u.a., *Grundlagen der Psychologie*, Studienausgabe, hrsg. von H. Benesch, Augsburg 1997, Band 1, 66ff., zitiert: Krech/Crutchfield.

28 Krech/Crutchfield, 67.

29 „Der Entwicklung liegt eine Vielfalt von *endogenen* und *exogenen Steuerungsfaktoren* zugrunde. Sie wirken sich mit einem unterschiedlichen Grad der Direktheit aus. Im einzelnen lassen sich fünf Gruppen von Entwicklungsfaktoren unterscheiden: (1) *Allgemein genetische Determinanten* (artspezifischer Genotyp), (2) *Individuelle genetische Determinanten* (individueller Genotyp), (3) *Reifungsvorgänge* (anatomisch-physiologische Faktoren); (4) *Einflüsse der materiellen Umgebung* (physikalisch-chemische Faktoren); (5) *Einflüsse der Lernumwelt* (soziokulturelle Faktoren). Überdies greift das heranwachsende Kind über *Selbstregulationsprozesse* aktiv in seine Entwicklung ein.“ Trautner 1, 222. Hervorhebung im Original. Auch wenn wir wissen, daß bei der Intelligenz die Anlage recht hoch ist, so ist die Angabe von 45-80% doch sehr unpräzise. Vgl. M. Dieterich, *Handbuch*, a.a.O., 130.

komplexe Erscheinung“.³⁰ Das Wechselspiel zwischen Erbgut und Umwelt ist bisher nicht präzise zu bestimmen. Dieser Bereich ist noch eine höhere Dimension, die bisher wissenschaftlich noch nicht erfaßt werden konnte.³¹ Soviel ist bisher gewiß: Die Vererbung gibt die Entwicklungsanweisungen, in welchem Umgang ein Lernprozeß möglich ist und wo die Grenzen liegen.³² Wobei die **Zwillingsforschung** gezeigt hat, dass die Erbanlage stärker beachtet werden muß, als dies bisher offensichtlich geschah.³³

Der überzogene Machbarkeitswahn (im Sinne von Watson), demzufolge Menschen beliebig formbar und manipulierbar sein sollen, ist längst überwunden. Die wichtigste Botschaft der Verhaltensgenetik lautet vielmehr, dass der Mensch eine ausgeprägte Individualität im menschlichen Verhalten und Erleben besitzt.³⁴ Dies ist auch eine der entscheidendsten Erkenntnisse der Persönlichkeitsdiagnostik.³⁵ Da der Anteil der Anlage in vielen Bereichen unbekannt ist, gilt es besonders auf Umweltfaktoren zu achten, die die Entwicklung beeinflussen. So wissen wir, dass die Entwicklung des **Denkens, Lernens, Sprechens**³⁶ usw. in einem deutlichem Zusammenhang mit der Umwelt steht.³⁷

Es kann deshalb nicht gleichgültig sein in welcher Umgebung die Kinder aufwachsen. Besondere Anlagen (Vererbung) und gezielte Förderung kann einzelne Persönlichkeitsdimensionen unterschiedlich verarbeiteten bzw. hemmen.³⁸

Diese Erkenntnis stimmt mit der **biblischen Grundaussage** überein, dass jeder *Mensch eine einmalige individuelle Schöpfung Gottes* ist. Für die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes bedeutet dies, dass jedes Kind in seinen schöp-

30 Hugo Staudinger/Johannes Schlüter, Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt, Stuttgart/Bonn 1987, 70.

31 Von daher ist das Klonen von Menschen auch sinnlos, weil es niemals zwei identische Menschen geben wird. Psyche und Verhalten lassen sich nicht klonen.

32 Zimbardo, Psychologie, Berlin/Heidelberg⁵ 1992, 452.

33 Peter Borkenau, Anlage und Umwelt. Eine Einführung in die Verhaltensgenetik, Göttingen/Bern/Toronto 1993. Es ist auffallend, daß sich wieder stärker der „biologische Determinismus“ ausbreitet, der für viele menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen ein Gen verantwortlich machen will. So postuliert man bereits ein Gen für Alkoholismus, Treue, Schizophrenie, Depression und Homosexualität, was sich allerdings bisher nicht einwandfrei nachweisen lies. Vgl. Klaus Peter Sesin, Die Mär von den Genen, Die Woche, 6.12.96, 29.

34 Vgl. Peter Borkenau, a.a.O., 170.

35 Vgl. Zimbardo, a.a.O., 454; Michael Dieterich, Persönlichkeitsdiagnostik, Stuttgart 1996.

36 Das gilt insbesondere für die Sprachentwicklung. Bei (adoptierten) Kindern (in der BRD) wurde festgestellt, daß Mütter doppelt so viel mit Mädchen als mit Jungen sprechen. Das wirkt sich auf Mädchen sprachentwicklungsbegünstigend aus, was sich besonders später in den besseren Schulnoten von Deutsch, Englisch und Französisch niederschlägt. Was an altersspezifischer Sprachentwicklung versäumt wird, kann nie wieder vollständig nachgeholt werden. Auch die intellektuelle Entwicklung korrespondiert mit der Sprachentwicklung. Vgl. Peter Struck, Die Kunst der Erziehung, Darmstadt 1996, 10 u. 22ff.

37 M. Dieterich, Handbuch, a.a.O., 130.

38 Ebd., 131.

fungsmäßigen Grundlagen der Förderung und Entwicklung bedarf. Für die christliche Familie und Gemeinde ist das eine Herausforderung, der sie sich nicht entziehen darf. Der vom Schöpfer einmalig gewollten Persönlichkeit gilt es optimale Bedingungen zu schaffen, damit eine optimale Entwicklung ermöglicht wird. Es gehört darum zu den wichtigen Aufgaben der Verkündigung, diese Erkenntnisse für den Gemeindeaufbau und die christliche Familie nutzbar zu machen. Nur so wird es möglich sein, ein gesundes vom Wort Gottes bestimmtes Familien- und Gemeindeleben zu gestalten.

2. Die pränatale Forschung

Aus christlicher Sicht gehören die Erkenntnisse der pränatalen Forschung zu den bedeutendsten in Blick auf die Würde und Unantastbarkeit des menschlichen Lebens von seiner Zeugung bis zum Tod. Die Frage wann das menschliche Leben beginnt, konnte damit eindeutig beantwortet werden. „Die Entwicklung eines Menschen als Einzelwesen beginnt mit der Vereinigung zweier Geschlechtszellen (Gameten), einer männlichen (Spermatozoon) und einer weiblichen (Ovum), im Augenblick der Empfängnis (Konzeption).“³⁹

Dank der eingehenden Forschungen und Dokumentationen von *Erich Blechschmidt*⁴⁰ konnte hinreichend nachgewiesen werden, dass das biogenetische Grundgesetz von Ernst Haeckel (1866) ein Irrtum ist. Auch die Behauptung, dass zwar der menschliche Keim von Anfang an ein menschliches Wesen sei, aber doch in der Entwicklung der menschlichen Organanlage die Stammesgeschichte widerspiegelte, trifft nicht zu, auch wenn dies immer wieder behauptet wird.⁴¹

So kommt Blechschmidt zu einem sehr eindeutigen Ergebnis seiner Forschungen:

„Die Individualität eines menschlichen Lebewesens bleibt von der Befruchtung an während der ganzen Dauer der Entwicklung bis zum Tode erhalten, und nur das Erscheinungsbild ändert sich. Das ist heute ein als elementares Prinzip in der Biologie nachgewiesener Sachverhalt. Danach zu suchen, in welchem Entwicklungsstadium ein Mensch aus einem menschlichen Ei hervorgehe, ist

39 Horst Nickel, Entwicklungspsychologie des Kindes- und Jugendalters, Band 1, Stuttgart 1975, 107.

40 Vom Ei zum Embryo, Frankfurt/Wien/Zürich 1970; Die Erhaltung der Individualität. Fakten zur Human-Embryologie, Neuhausen-Stuttgart 1982; Das Wunder des Kleinen. Die frühen Verhaltensweisen des ungeborenen Kindes, Kassel 1985. Eine ausgezeichnete und bisher wohl unübertroffene Bilddokumentation des ungeborenen Kindes im Mutterleib bietet Lenart Nilsson, Ein Kind entsteht. Bilddokumentation über die Entwicklung des Lebens im Mutterleib, München (1990)¹⁰1996.

41 Besonders in populären Darstellungen, Schulbüchern und Wörterbüchern (z.B. W. D. Fröhlich, dtv-Wörterbuch zur Psychologie ²⁰1994; Psychologie zum Nachschlagen, München 1989. Im dtv-Atlas zur Psychologie Bd 2, ³1993 - Auflage: 60 Tausend - findet sich wenigstens in Klammern der Hinweis „kaum noch akzeptiert“).

schon im Ansatz verfehlt. Denn ein Mensch wird nicht Mensch, sondern ist Mensch von der Befruchtung an. (...) Es ist daher irreführend, von werdendem Leben zu sprechen. Menschsein ist kein Phänomen, das aus der Ontogenese resultiert, sondern eine Wirklichkeit, die eine Voraussetzung der Ontogenese ist (...). Mit anderen Worten: Das Sein ist der Ursprung des Werdens und nicht umgekehrt das Werden die Voraussetzung eines Seins.⁴² „Ein Mensch wird nicht Mensch, sondern ist ein Mensch und zwar in jeder Phase seiner Entwicklung.“⁴³

Die **Entwicklung im Mutterleib** gehört darum zu den wichtigsten Forschungen, weil der erste Lernprozeß bereits im Mutterleib beginnt. Somatische und psychische Entwicklung sind im Mutterleib noch aufs engste miteinander verbunden.⁴⁴ Embryo und Fötus sind auch weitaus früher aktiv, als dies von der werdenden Mutter wahrgenommen wird. Spontane Aktivität und strukturierte Aktivitätsmuster konnten bisher festgestellt werden.⁴⁵

Da das ungeborene Kind durch den Blutkreislauf mit der Mutter verbunden ist, nimmt es auch teil an Freude, Leid, Trauer und Streß der Mutter. **Der Lebensstil und die Gesamtaktivität der Mutter haben somit unmittelbaren Einfluß auf die Entwicklung des Kindes.**

Bisher konnten folgende Entwicklungen im Mutterleib festgestellt werden.⁴⁶

1. Das Ungeborene hat ein Seelenleben

Das ungeborene Kind ist ein fühlendes, aufmerksames Wesen mit wachen Sinnen. Was ihm in den neun Monaten bis zur Geburt widerfährt, registriert es und hat Auswirkungen auf sein späteres Seelenleben. Es kann bereits im Mutterleib hören und Ereignisse wahrnehmen.

Pränatales Lernen wurde bisher festgestellt bei **Musik⁴⁷, Schlafrhythmus, Streßverhalten und Ängsten.**

42 E. Blechschmidt, Die Erhaltung der Individualität, a.a.O., 25f.

43 E. Blechschmidt, Vom Ei zum Embryo, a.a.O., 31.

44 Vgl. H. Nickel, a.a.O., 107.

45 Vgl. Martin Dornes, Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen, Frankfurt/M. 1996; Oerter/Montada, a.a.O., 175; Zimbardo, a.a.O., 56f.

46 Vgl. dazu Thomas Verny, Das Seelenleben des Ungeborenen, München 1981; Werner Gross, Was erlebt ein Kind im Mutterleib?, Freiburg/Basel/Wien 1991.

47 B. Brott, ein bekannter Musiker berichtet: „Als junger Mann war ich verblüfft über meine ungewöhnliche Fähigkeit, manche Stücke ohne Noten zu spielen. Da dirigierte ich eine Partitur zum ersten Mal, und plötzlich sprang mir die Cello-Stimmführung ins Gesicht, und ich wußte, wie das Stück weitergeht, bevor ich das Blatt umgedreht hatte. Eines Tages erwähnte ich das meiner Mutter gegenüber, einer Berufscellistin. Ich dachte, es würde sie verwundern, weil es ja immer die Cello-Stimme war, die mir so klar vor Augen stand. Sie war auch verwundert. Aber als die hörte, um welche Stücke es sich handelt, löste sich das Rätsel von selbst. Alle Partituren, die ich ohne Noten kannte, waren diejenigen, die sie gespielt hatte, als sie mit mir schwanger war.“ Werner Gross, a.a.O., 60.

2. Die Mutter-Kind-Beziehung

Positive wie negative Gestimmtheit der Mutter haben Auswirkungen auf das Ungeborene.

Gefühle der Liebe oder Ablehnung, Belastungen, Nöte, Sorgen und emotionale Störungen der Mutter können sich auf die Beziehung zum Kind auswirken. Wobei Untersuchungen gezeigt haben, dass kurzfristige Belastungen (außer Schreck- und Schocksituationen) sich kaum negativ auf das Ungeborene auswirken, während langfristige Belastungen, besonders Spannungen mit dem Ehemann und der Umwelt, Auswirkungen auf das Kind haben.

3. Die Rolle des Vaters

Die Rolle des Vaters wurde bisher wenig in Hinblick auf die Beziehung zum Ungeborenen beachtet. Inzwischen weiß man, dass die Beziehung des Mannes zu seiner Frau entscheidend die Schwangerschaft beeinflusst. Ein Mann, der seine Frau in der Schwangerschaft vernachlässigt, übt damit unmittelbaren Einfluß auf die Entwicklung des Kindes aus. Der Mann gehört zu den wichtigsten Teilen der pränatalen Umwelt. Dabei ist vor allem entscheidend, dass der Mann das Wohlbefinden der Mutter fördert und erhöht und nicht belastet. Da das Kind im Mutterleib auf die Umwelt reagiert, kann der Vater durch ein tägliches Sprechen mit dem Kind und liebevolle Atmosphäre nicht nur eine gute Beziehung zum Kind aufbauen, sondern unmittelbar Einfluß auf eine positive Entwicklung des Kindes nehmen.

4. Die Persönlichkeitsbildung

Jedes Kind hat bereits eine individuelle Reaktionsweise auf Belastungen im Mutterleib. Die späteren Persönlichkeitsdispositionen beginnen sich darum schon im Mutterleib zu formen. Liebevolle Zuwendung, Fürsorge, fröhliche Offenheit und Zufriedenheit der Mutter und des Vaters haben darum positive Auswirkung auf die Persönlichkeitsentwicklung des Kindes, so wie sich Ängste, Streß, Hartherzigkeit, Streit u.ä.m. negativ auf die Persönlichkeitsstruktur auswirken können.

Zusammenfassend können wir sagen: Auch wenn die pränatale Forschung noch in den Anfängen steckt und die Forschungsergebnisse recht schmal sind, steht doch eines fest: **Für die gesunde Entwicklung des Kindes sind die vorgeburtlichen Faktoren von entscheidender Bedeutung.** Gerade aus christlicher Sicht müssen wir daran interessiert sein, dass auch das ungeborene Kind in den Sozialisationsprozeß des familiären und gemeindlichen Lebens voll und ganz mit einbezogen wird. Wenn wir auch nur wenige Hinweise in der Bibel haben, die die pränatale Forschung bestätigen, so sind diese Hinweise so eindeutig, dass sie Beachtung finden müssen (vgl. Jer 1,5; Lk 1,13-17.41; Eph 1,4/5). Diese Aussagen machen deutlich, dass das Ungeborene nicht nur bei

Gott eine besondere Beachtung findet, sondern auch im Vollzug des Glaubenslebens der Eltern wie der Gemeinde Beachtung finden sollte (1 Kor 7,14). In **Herrnhut** hat diese Erkenntnis dazu geführt, dass Zinzendorf gesonderte Versammlungen für werdende Mütter abhielt.⁴⁸

3. Bindungsverhalten und frühe Prägung (sensible Phase)

Der Begriff Prägung⁴⁹ kommt aus der Verhaltensbiologie und ist besonders durch Konrad Lorenz⁵⁰ populär geworden. Eine zweite Wurzel hat er in der Tiefenpsychologie (S. Freud), dort allerdings mehr unter den Stichworten „*sensible oder kritische Phase*“ und „*Fixierung*“.

Unter Prägung⁵¹ versteht man eine Art „**Blitzlernen**“ bei dem ein Organismus auf eine bestimmte Umweltkonstellation festgelegt wird.

Solche Prägungen erfolgen gewöhnlich in einer **begrenzten Zeit**, während einer sogenannten „sensiblen Phase“.

Es liegt das Bild vom Eindringen oder Eingravieren eines Zeichens oder Musters zu Grunde, das für die Entwicklung von relativer Dauer oder gar irreversibel ist. Das bekannteste Beispiel ist das *Gössel Martina*, das auf Konrad Lorenz geprägt war und das strikt ablehnte, sich von einer Gänsemutter betreuen zu lassen, ja es flüchtete vor ihr mit intensiven Verlassensrufen.

Die Prägung erfolgt in der **sog. sensiblen Phase** und wurde in Tierexperimenten nachgewiesen für die *Nachfolgeprägung*, *sexuelle Prägung*, *Orts- und Heimatprägung*, *Nahrungsprägung* und *soziale Prägung*.

Die Prägung vermittelt **Schutz, Geborgenheit, Nachfolge- und Nachahmungsbereitschaft**. Wird ein Tier von seinem natürlichen Prägeobjekt ferngehalten, kommt es zu Anpassungsschwierigkeiten und **Fehlprägungen** wie *Taktlosigkeit*, *Distanzlosigkeit* und *anormalem Umgang mit Artgenossen* (z.B. homosexuelles Verhalten). Festgehalten werden muß, dass nur artspezifische Merkmale geprägt werden und keine Individualmerkmale.⁵²

Die entscheidende Frage, die sich stellt, ist, wieweit es möglich ist, die Tierversuche und deren **Ergebnisse auf den Menschen zu übertragen**.

Der Begriff „Prägung“ ist darum umstritten⁵³ und ist kritisch zu hinterfragen:

1. Im Unterschied zum Tier besitzt der Mensch eine **große Plastizität** und ist in seiner Entwicklung nach vorne offen, d.h. nicht grundsätzlich festge-

48 Vgl. dazu Wilhelm Faix, *Die Familie im gesellschaftlichen Wandel. Der Beitrag des Pietismus*. Gießen 1997.

49 Vgl. Eckhard H. Hess, *Prägung. Die frühkindliche Entwicklung von Verhaltensmustern bei Tier und Mensch*, München 1975.

50 Er redet mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen, Wien 1949.

51 Vgl. R. Seiß, a.a.O., 111; H. Nickel, a.a.O., 69ff.

52 Vgl. R. Seiß, a.a.O., 112.

53 Oerter/Montada, a.a.O., 183; Trautner 1, 123ff.

- legt.⁵⁴ Der Mensch kann auslesend auf seine Umwelt reagieren. Auch konnte bisher nicht festgestellt werden, wie weit Erbgut und Früherfahrung in einer Wechselwirkung stehen und wie diese sich auswirkt.⁵⁵
2. Menschliche Fehlprägungen sind **nicht irreversibel**. Sie können nicht nur wieder verloren gehen, sondern modifiziert und überwunden werden.⁵⁶
 3. Vom **Glaubensstandpunkt** aus gibt es keine endgültige und unveränderliche Lebensprägung. Die Botschaft von der Auferstehung Jesu und der umgestaltenden Kraft des Heiligen Geistes widerspricht dem herkömmlichen Prägungsbegriff (vgl. 2 Kor 4,4ff; 5,17; Eph 4,17ff.).

Hassenstein schlägt darum vor, von „**prägungsähnlichem Lernen**“ zu sprechen.⁵⁷

Bei aller Vorsicht, die geboten scheint, können wir doch an zwei sensiblen Phasen festhalten in denen prägungsähnliches Lernen stattfindet.

Die **erste sensible Phase** befindet sich im 1. Lebensjahr und da in besonderer Weise gleich unmittelbar nach der Geburt.⁵⁸ Es gibt offensichtlich eine in den ersten Minuten und Stunden nach der Geburt umfassende sensible Phase, die durch den engen Körperkontakt zur Mutter (Vater) eine positive Bindungsprägung beim Säugling (und bei der Mutter) auslöst. Diese Erkenntnis hat die Geburtspraxis geradezu revolutioniert. Ist dieser erste Kontakt für die Mutter-Kind-Beziehung wesentlich, dann gilt es vorsichtig mit Betäubungsmitteln zu sein, die diesen Kontakt unterbinden oder erschweren. So hat es sich inzwischen auch eingebürgert, dass die Mutter sofort nach der Geburt (der Säugling ist noch nicht gereinigt) den Säugling für längere Zeit auf die Brust gelegt bekommt. Auch für den Vater ist dieser erste Kontakt wichtig, wie eingehende Studien belegt haben.⁵⁹

Diese **positive Bindungsprägung** (vor allem im 1. Lj.) ist von entscheidender Bedeutung für die weitere Persönlichkeitsentwicklung. Die Bindungsprägung ist die Voraussetzung für die *Vertrauensbildung* (Urvertrauen). Mit der positiven Bindungsprägung werden die **Weichen für die Grundfähigkeit vertrauen zu können gelegt** und damit die Kontaktfähigkeit, Zuverlässigkeit, Anpassungsfähigkeit, Gehorsamsfähigkeit, Bindungsfähigkeit, gesunde Gewissensbildung und Dankbarkeit (positive Lebensgrundhaltung). Eine **fehlende oder**

54 Vgl. Emil Schmalohr, Frühe Mutterentbehmung bei Mensch und Tier. Entwicklungspsychologische Studie zur Psychohygiene der frühen Kindheit, München ²1975, 147.

55 Vgl. Klaus Immelmann, Verhaltensbiologie, in: Handbuch psychologischer Grundbegriffe, hsg. von Herrmann/Hofstätter/Huber/Weinert, München 1977, 512.

56 Vgl. Bernhard Hassenstein, Verhaltensbiologie des Kindes, München ⁴1987, 462; Trautner 1, 129.

57 B. Hassenstein, ebd. Auch Trautner (1,132) fragt, ob nicht besser die Termini „des Lernens und der Sozialisation eine angemessenere Beschreibung und Erklärung der gleichen Vorgänge liefern“.

58 Vgl. Oerter/Montada, a.a.O., 183f.

59 Wissilios E. Ftenakis, Väter. Band 1: Zur Psychologie der Vater-Kind-Beziehung, München 1988.

fehlentwickelte Bindungsprägung hat entsprechend negative Folgen wie: Bindungsunfähigkeit, Leerlaufhandlungen, Anpassungsschwierigkeiten, mißtrauische Grundhaltung, Passivität, autistische Neigung, Taktlosigkeit, Aufdringlichkeit, Angst etwas zu verpassen, exzessives Onanieren.

In einer **zweiten sensiblen Phase**, zwischen 3./4. und 6. Lebensjahr, findet die **sexuelle Prägung** statt.⁶⁰ In dieser Zeit kann es offensichtlich zu festgelegten Triebstruktur kommen die eine sexuelle Fehlprägung verursachen. Nach dieser Auffassung prägen sich allgemeine Züge des Partnerbildes (oder Objektes) ein, „nach denen sich dann später beim Erwachsenen die partnerschaftliche Anziehung und die Sehnsucht nach Zärtlichkeit und Vereinigung ausrichtet“.⁶¹ Es gibt offensichtlich aus entwicklungspsychologischer Sicht Bedingungen, die sexuelle Fehlentwicklungen wie **Fetischismus**⁶² und **Homosexualität** fördern oder gar verursachen.

Gerade im Blick auf die Diskussion um die Homosexualität, ist der entwicklungspsychologische Aspekt bisher zu wenig beachtet worden.⁶³

Aus entwicklungspsychologischer Sicht lassen sich folgende Ursachen erkennen, die zur **Homosexualität** führen können.⁶⁴

1. **Eine zu harte Erziehung, die alle Gefühle verdrängt**, in der die Mutter hart, gefühllos und überfordert, der Vater weichlich, unzugänglich und seelisch verklemmt ist, aber auch eine Familienatmosphäre, die das Gegenge-

60 „Die sogenannte ödipale Phase - sie liegt im 4. bis 6. Lebensjahr des Kindes - könnte eine sensible Phase für die Präformierung des geschlechtlichen Reagierens beim Menschen sein.“ Christa Meves, zitiert nach B. Hassenstein, a.a.O., 118. Hassenstein weist darauf hin, daß es auch in der Jugendzeit einen „Lernprozeß der sexuellen Prägung“ gibt und darum auch hier Fehlentwicklungen entstehen können. Ebd., 319.

61 Ebd., 119.

62 Beispiele hierzu finden sich bei B. Hassenstein, a.a.O., 119f., 213f.

63 Die Annahme, daß Homosexualität erblich und durch ein „Schwulen-Gen“ verursacht wird, konnte bisher nicht eindeutig nachgewiesen werden. Vgl. Kl. P. Sesin, a.a.O. Sesin spricht sogar von einem Flop und einer Mär. Zu einem ähnlichen negativen Ergebnis kommt auch Christl Vonholdt, Naturwissenschaftliche Erkenntnisse zur Homosexualität, in: Hofmann/Parzany/Vonholdt/Werner (Hrsg.), Die andere Seite. Homosexualität und christliche Seelsorge, Reichelsheim 1995, 141ff. In der Bevölkerung hat sich allerdings durch entsprechende Presseberichte die Meinung durchgesetzt, daß Homosexualität erblich sei. Ulrich Giesekus, Wie kann eine homosexuelle Orientierung entstehen?, spricht von einem „multikausalen Entstehungsmodell“ und nennt biologische Aspekte (Erbanlage und entwicklungsbiologische Faktoren) und psychologische Aspekte (tiefenpsychologisches Modell und lerntheoretisches Modell) nicht aber entwicklungspsychologische Faktoren, in: Michael Dieterich (Hrsg.), Homosexualität und Seelsorge, Stuttgart 1996, 66-89.

64 Beispiele finden sich bei Anemarie Dührssen, Psychogene Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen, Göttingen (1954)¹³1982; vgl. auch B. Hassenstein, a.a.O., 220ff.

schlecht herabsetzt oder einseitig bevorzugt. Auch ein falsch geprägtes Vaterbild⁶⁵ kann wesentlich zu homosexueller bzw. lesbischer Neigung führen.

2. Wenn gegengeschlechtliche Sexualimpulse verdrängt und hart bestraft werden bzw. wenn grundsätzlich Hemmungen gegenüber dem Gegengeschlecht bestehen.

3. Frühe sexuelle Verführung durch die Eltern oder andere Erwachsene.

Aber auch falsche Sexualerziehung kann zur Homosexualität führen, z.B. eine Überbetonung der Geschlechtsteile bei der Reinigung. Nach psychoanalytischer Sicht wird die heterosexuelle Orientierung in der frühen Kindheit aufgebaut.⁶⁶

4. Fehlender Schutz und Geborgenheit im Elternhaus.

Wird nun in späteren Jahren von einem gleichgeschlechtlichem Erwachsenen Schutz und Geborgenheit geboten, erwacht auch die sexuelle Neigung zu diesem.⁶⁷

Dieser Befund macht deutlich, wie wichtig eine **gesunde Familienerziehung** ist und dass gerade aus christlicher Sicht auf die Erziehung eine besondere Sorgfalt gelegt werden sollte. Zu beachten ist auch die Erkenntnis, dass eine einseitige Betonung der Strafe auch eine gefährliche Nebenwirkung haben kann.

Wir wollen darum noch kurz auf das **Bindungsverhalten** eingehen.

Eine sichere Bindung schafft Vertrauen zwischen Mutter (Eltern) und Kind. Die Schaffung dieses Vertrauensverhältnisses muß als die wichtigste Erkenntnis des Prägungsverhaltens angesehen werden.⁶⁸ Ein „sicher gebundenes“ Kind ist besser in der Lage eine „gesunde“ Identität aufzubauen.⁶⁹

65 „Der homosexuell Orientierte ist ein in seinen frühen männlichen Beziehungen verletztes Kind. Der Vater ist ausgefallen oder die Beziehung zu ihm nicht gelungen. Die Gründe liegen beim Vater und beim Sohn. Der Vater ist aber in jedem Fall gefühlsmäßig für den Jungen nicht zugänglich. (...) Die für die Entwicklung nötige Identifikation mit dem Vater mißlingt.“ Joseph Nicolosi, Identität und Sexualität. Ursachenforschung und Therapieerfahrung bei homosexuellen Männern, in: Hofmann u.a. (Hrsg.), Die andere Seite, a.a.O., 33.

66 Trautner 2, 367.

67 Ein Beispiel hierzu findet sich bei Ulrich Giesekeus, Wie kann eine homosexuelle Orientierung entstehen? A.a.O., 86. Giesekeus weist darauf hin, daß homosexuelles Verhalten auch durch operantes und klassisches Konditionieren erlernt werden kann. Ebd., 84ff.

68 So auch Trautner 1, 124.128.

69 Vgl. Krech/Crutchfield, a.a.O., 68ff.

Die Folgen, die eine **unsichere Bindung**⁷⁰ in der Kindheit haben kann, sind unbestritten. Die Forschungsarbeiten, wie sie von *John Bowlby* und *Rene Spitz* vorgelegt wurden, sind inzwischen in Langzeitstudien an Kindern im Alter von ein, fünf und zehn Jahren eindeutig belegt worden.⁷¹ Ein Säugling ist auf andere Menschen angewiesen. Über die „mütterliche Feinfühligkeit“⁷² in bezug auf die Signale des Säuglings verläuft die „erste Bindungsaufnahme“.⁷³ Bindung entsteht durch eine wechselseitige Beziehung zwischen Eltern und Kind, dabei handelt es sich vornehmlich um eine psychische Beziehung.⁷⁴ Ein neugeborenes Kind braucht eine enge Bindung, um die sozialen Spielregeln der Gemeinschaft zu lernen.

Die **Grundannahme der Bindungstheorie**⁷⁵ ist, dass ein Kind lernen muß, eine Vielzahl von neuen Eindrücken zu verarbeiten. Dazu braucht es eine verlässliche Bindungsperson, die ihm als Sicherheitsbasis⁷⁶ dient. Diese sichere Bindung ist die Voraussetzung für die kindliche Selbständigkeit, wie Kriechen, Laufen, Erkunden, Wißbegier, Spielen, Nachahmen, Sprechen, Gestalten, Handelns u. a. m. Mit der Verinnerlichung der Bindungssicherheit, wächst beim Kind Selbstvertrauen, Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl⁷⁷, das später zu einer **gesunden Ich-Stärke** wird und die Voraussetzung für die **Identitätsfindung** ist. Kinder mit einer gesunden Bindungsentwicklung sind selbständiger, konzentrierter, können Kontakte mit anderen Kinder eingehen (Spielverhalten), können mit Konflikten besser umgehen und haben ein gesundes Sozialverhalten.⁷⁸

- 70 Da es unterschiedliche Bindungsqualitäten gibt unterscheidet man zwischen *unsicher-vermeidend gebundene*, *unsicher-ambivalent gebundene* und *desorganisiert/desorientiert gebundene Kinder*. Vgl. Martin Domes, *Die frühe Kindheit*. Entwicklungspsychologie der ersten Jahre, Frankfurt/M. 1997, 222ff.
- 71 Karin und Klaus Großmann, *Ist Kindheit doch Schicksal?*, Psych.Heute, 21. Jg., 8/91, 21-27.
- 72 Martin Domes, *Die frühe Kindheit*, a. a. O., 221.
- 73 „Beziehungen gehören also von Anfang an zu den Grundbedingungen menschlichen Daseins. Überleben ist mit Beziehung verknüpft, dies ist die erste Erfahrung jedes Menschen“. Maja Storch, *Das Eltern-Kind-Verhältnis im Jugendalter*, Weinheim/München 1994, 31.
- 74 Vgl. Kech/Crutchfield, a. a. O., 64-74.
- 75 Vgl. dazu Ainsworth/Blehar/Waters/Wall, *Grundlagen des Bindungsverhaltens*, in: *Psychobiologie*, München 1987, 85-99.
- 76 Das Kleinkind baut eine „*innere Repräsentation der Mutter*“ auf, dadurch wird es in die Lage versetzt, eine kurze Zeit ohne Mutter zu sein. Kech/Crutchfield, 71.
- 77 „Das Selbstwertgefühl (Selbstwertschätzung, Selbstachtung) (ist) für das emotionale Befinden und die innere Einheit (Identität) des Menschen von zentraler Bedeutung.“ Bernhard Grom, *Religionspsychologie*, Göttingen/München (1992)²1996, 173.
- 78 Bindungsmuster, die ein Kind in der Familie kennen lernt, hinterlassen ein „Selbstsystem“ das im Dienst der Angstreduktion bei Störungen in zwischenmenschlichen Beziehungen steht. Die „sozioemotionale Bindung“ besteht aus Nähe und abhängiger Geborgenheit und Distanz und Autonomie. „Bindungsstreben und Explorationsstreben“ (Erkundungsstreben) stehen in einer wesentlichen Beziehung. Ohne eine intakte Bindungsdimension gibt es kein glückliches Explorationsstreben. Bindungsstreben ist ein lebenslanger Prozeß, d. h. der

Bindungsgestörte Kinder („unsicher gebundene“ Kinder), weisen die gleichen Merkmale auf wie Kinder mit milieubedingten Verhaltensstörungen in Heimen.⁷⁹ Dabei kann man davon ausgehen, dass der Grad der Vernachlässigung den Schäden in der Verhaltensentwicklung der Kinder entspricht. „Persönlichkeitsschäden geringeren Grades können sich in der Schulzeit der Kinder und in der Pubertät als Leistungsschwäche verschiedenen Grades, Depressivität, Unselbständigkeit oder Erziehungsschwierigkeiten auswirken, d.h. in der ganzen Skala der psychischen Entwicklungsstörungen, die die Befriedigung und den Lebenserfolg dieser Lebensphase für Kinder beeinträchtigen.“⁸⁰

Verhaltensstörungen treten nicht nur bei Vernachlässigung, sondern auch bei *Überbehütung* auf, wenn Kinder verzärtelt und verwöhnt werden, wenn ihnen alle Schwierigkeiten abgenommen und jeder Wunsch erfüllt wird.⁸¹

Ein **Kind braucht darum ein Familie** (soziales Umfeld) in der es aufmerksame Zuwendung, verbale Stimulation, intensiven Körperkontakt, Materialanregung (angemessenes Spielzeug) und Responsivität erfährt. Alle diese Faktoren, die die sozial-emotionale Entwicklung fördern, werden meistens unter dem Stichwort „**Wärme**“ zusammengefaßt. Die Anwesenheit von Wärme in den Beziehungen wirkt sich als Puffer gegenüber ungünstigen Einflüssen aus „und scheint bis ins Jugendalter hinein kontrollierende und disziplinierende Maßnahmen der Eltern akzeptabel zu machen.“⁸²

Neuere Untersuchungen⁸³ bestätigen, dass wenn Kinder vernachlässigt werden oder in schwierigen Verhältnissen aufwachsen nur dann eine gesunde Entwicklung nehmen, wenn es ihnen gelingt eine Überlebensstrategie zu entwickeln, die in der Regel mit einer positiven Beziehungserfahrung zusammenhängt und das Kind dabei erfährt: „Ich bin ein wertvoller Mensch“. Kinder, denen dies nicht gelingt (und das ist die Mehrzahl) werden krank oder leiden an Verhaltensstörungen. Zum gleichen Ergebnis kommen auch Untersuchungen von Kindern, die im Heim aufwachsen. 20 % die keinerlei Störungen aufwiesen,

Mensch braucht eine lebenslange Bindungsbasis die verlässlich ist. Dies gilt nicht nur für die frühe Kindheit, sondern auch für die Zeit der Adoleszenz und das spätere Leben. Eine „Identitätsdiffusion“ im Erwachsenenalter ist eine Frage der fehlenden starken und tragfähigen Bindung in der Adoleszenz. Maja Storch, a.a.O., 29-34.

79 Vgl. B. Hassenstein, a.a.O., S.135-227; Norbert Myszker, Verhaltensstörungen bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart/Berlin/Köln (1993)²1996; Kech/Crutchfield, a.a.O., 68f.

80 B. Hassenstein, a.a.O., 175f.

81 Marie Meierhofer spricht von „Wohlstandsverwahrlosung“, Frühe Prägung der Persönlichkeit. Psychohygiene im Kindesalter, Bern⁶1989, 112.

82 Oerter/Montada, a.a.O., 110.

83 Von der amerikanischen Psychologin Eva Slater in Palo Alto (Kalifornien). Slater untersuchte 216 Erwachsene in ausführlichen Tests auf Erfahrungen in der Kindheit und die Auswirkungen im Erwachsenenalter. Psy.Heute, 24.Jg., 4/97, 8f.

haben es verstanden Schutzfaktoren zu entwickeln, die vornehmlich in emotionalen stabilen Beziehungen bestanden.⁸⁴

4. Der Einfluß der Kultur und Ökologie auf die Identität⁸⁵

Der Mensch als soziales Wesen ist auf eine Umwelt, Ökologie und Kultur angewiesen, die ihm entspricht, die ihn aber auch prägt. Dies trifft für die frühkindliche Entwicklung in allen Kulturen zu. Die **Eltern-Kind-Interaktion ist transkulturell**. Die Universalität des Bindungsverhaltens kann darum als gesichert gelten. Auch die sensomotorische und generell intellektuelle Entwicklung haben universelle Gültigkeit. Allerdings gibt es im Kulturvergleich auch beträchtliche Unterschiede im mütterlichen Interaktionsverhalten.

In einer weniger aggressiven Umwelt lernen die Kinder weniger Aggressivität. Positiv ausgedrückt: Eine wohlwollende Umwelt, deren Anforderungen sich das Kind zu eigen macht, produziert weniger aggressives Verhalten. Bestimmte Kulturen fördern darum auch typisch kulturspezifische Identitätszüge der Persönlichkeit.⁸⁶

In *Kulturen mit einfacher sozio-ökonomischer Struktur* zeigen die Kinder „ein stärker umsorgendes und verantwortungsvolles Verhalten“ und einen „gering ausgeprägten Egoismus“, während *Kulturen mit hoher sozialer und technischer Komplexität* stärkere Verhaltensweisen der „Unabhängigkeitsdominanz“ aufweisen.⁸⁷

Um die Unterschiede in der **Identitätsentwicklung** besser erfassen zu können, hat man drei Kategorien des Selbst aufgestellt: Das private Selbst (Selbsteinschätzung „ich bin ehrlich“), das öffentliche Selbst (Einschätzung durch andere: „Die Leute meinen, ich sei ehrlich“) und das kollektive Selbst (Einschätzung durch die Bezugsperson: „Meine Familie hält mich für ehrlich“).

In individualistischen Kulturen ist das private Selbst am stärksten ausgeprägt (Selbstvertrauen, Unabhängigkeit, Selbstverwirklichung), während in kollektivistischen Kulturen das bezogene Selbst am stärksten ausgeprägt ist (Konformität, Gehorsam, Wohlverhalten).

Wir können darum zwei Hauptformen des Selbstkonzeptes unterscheiden:

84 Petra Kolip, *Freundschaften im Jugendalter*, Weinheim/München 1993, 25ff.; Martin Dornes, *Die frühe Kinheit*, a.a.O., 234.

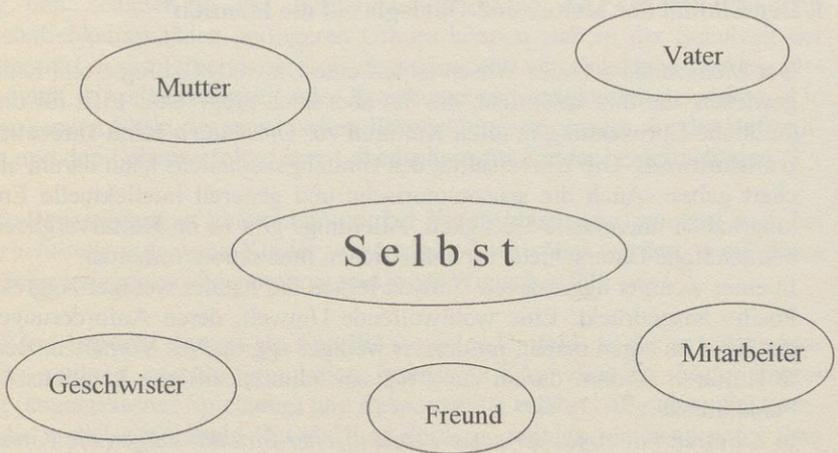
85 Oerter/Montada, a.a.O., 106ff.

86 Wir wissen, daß es eine kulturbedingte Gewissensentwicklung gibt, die für die Mission außerordentlich bedeutsam ist. Für die Verkündigung des Evangeliums ist es nicht gleichgültig ob ich Menschen mit einem schamorientierten oder schuldorientierten Gewissen vor mir habe. Vgl. dazu Klaus W. Müller, *Elenktik: Die Lehre von scham- und schuldorientierten Gewissen*, em, 12. Jg., 4/96, 98-110.

87 Oerter/Montada, a.a.O., 107.

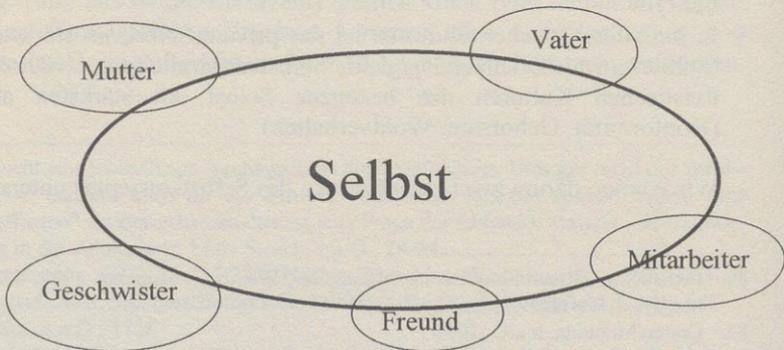
a.) Das unabhängige Selbst der westlichen Kulturen

„Das Verhalten wird durch den Bezug zu den eigenen Gedanken und Gefühlen organisiert und erhält seinen Sinn durch sie.“⁸⁸



b.) Das bezogene Selbst der nichtwestlichen Kulturen

„Die Person wird nicht als getrennt vom sozialen Kontext, sondern als verknüpft mit anderen Personen, und damit weniger abgehoben, konzipiert.“⁸⁹



88 Ebd., 108.

89 Ebd.

Unsere westliche Kultur ist stark individualistisch und egoistisch geprägt, entsprechend ist das Identitätsverständnis des Menschen.

Diese Erkenntnis wirft die Frage auf, wie es denn mit dem biblischen Identitätsverständnis steht und welchem Kulturkreis es mehr entspricht, dem individualistischen oder dem kollektivistischen. Die Antwort ist eindeutig: **Das biblische Identitätsverständnis ist kollektivistisch geprägt - oder sagen wir es biblisch: gemeinschaftlich und gemeinschaftsbezogen.** Ein koinonisches Leben ist nicht nur ein, sondern das Kennzeichen echter Jüngerschaft. Wenn dem so ist, dann stellt sich die Frage, wie kann ein Kind (wie kann der Mensch), das in einer individualistisch geprägten Kultur und Umwelt aufwächst, Gemeinschaft leben, ist es überhaupt in der Lage dazu?

Was bedeutet diese Erkenntnis für unser Gemeindeverständnis und das Familienleben? Es reicht offensichtlich nicht aus, Gemeinschaft biblisch einzufordern, sondern Lebensräume und Lebensformen zu schaffen, in denen Gemeinschaft gelebt und damit das Kind gemeinschaftsfähig wird.⁹⁰ Eine optimale Umwelt für das Kind bestünde darin, wenn Familie, Gemeinde und Schule die gleiche Prägung ausübten.⁹¹ Da dies nicht der Fall ist, gilt es wenigstens darauf zu achten, dass dies in Familie und Gemeinde geschieht. Damit dies aber geschehen kann, bedarf es einer stärkeren Abstimmung von Familien- und Gemeindeleben. Auch brauchen Eltern Hilfen, wie sie ihre Kinder in diesem Spannungsfeld begleiten können. Das Familienleben bedarf der Förderung und Stärkung.⁹² In der Gemeinde bedarf es einer Jugendarbeit, die über die normale „Jugendstunde“ Freizeitangebote unterschiedlichster Art anbietet.

5. Die Familie und ihre Bedeutung für die Entwicklung des Kindes⁹³

90 Vgl. Markus Printz, Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik, Wuppertal/Zürich 1996, Teil 4: Das Erziehungsfeld, hier bes. Punkt 3: Kriterien und Gestaltungsweisen für eine Lebensform (S.267-293). Der Schweizer Familientherapeut Willi hat eine neue Therapieform entwickelt, die „ökologische Therapie“, in der er eigens eine neue Beziehung zur Umwelt aufbaut, weil er davon ausgeht, daß der heutige Mensch nur noch selbstbezogen lebt und der Grund seiner Störungen hier zu suchen ist. Vgl. „Wir müssen die Umwelt für uns gewinnen“, Psy.Heute, 24.Jg., 4/97, 51ff.

91 Vgl. Ulrich Freischlad, Über (-) Lebenshilfen für junge Christen. Im Spannungsfeld von Familie, „Infoland“ und christlicher Gemeinde, Initiative Brennpunkt Erziehung, Informations- und Materialdienst 20/1997, S.24f.

92 Zum gleichen Ergebnis kommt auch M. Meierhofer in ihrem Buch „Frühe Prägung der Persönlichkeit. Psychohygiene im Kindesalter“, a.a.O., 172.

93 Als ergänzende Literatur zur Familiensituation der Gegenwart aus soziologischer, sozialpsychologischer und familienpsychologischer Sicht, siehe: Michael Andritzky (Hrsg.) Oikos. Von der Feuerstelle zur Mikrowelle, Gießen 1992; H.Bertram / W.F.Fthenakis / Kl.Hurrelmann u.a., Familien: Lebensformen für Kinder, Weinheim 1993; Hans Bertram (Hrsg.), Die Familie in Westdeutschland, Opladen 1991; ders., Die Familie in den neuen Bundesländern, Opladen 1992; Hofer/E.Klein-Allermann/P.Noack, Familienbeziehungen,

Das Thema „Familie“ ist in den letzten Jahren neu entdeckt worden. Wir können geradezu von einem Trend sprechen, der seit 1988 von den USA zu uns gekommen ist.⁹⁴ Durch das „Internationale Jahr der Familie“ 1994 bekam das Thema „Familie“ neuen Auftrieb. Während sich die Sozialwissenschaften (Soziologie, Sozialpsychologie, Gesellschaftswissenschaft) schon seit längerem mit der Familie beschäftigen, hat die Entwicklungspsychologie dieses Thema neu entdeckt. Stand bisher die Mutter-Kind-Beziehung im Interesse der Forschung, so ist jetzt ein **Wandel zur Eltern-Kind-Beziehung bzw. zur Vater-Mutter-Kind-Beziehung**⁹⁵ zu verzeichnen. In den neuen entwicklungspsychologischen Lehrbüchern wird nun auch das Thema „Familie“ behandelt.⁹⁶ Da eine „gesunde“ Familie die beste Voraussetzung für eine gesunde Entwicklung des Kindes ist, gilt es, eine Umwelt und ein Erziehungsverhalten anzustreben, das Verhaltensstörungen verhindert.⁹⁷ Wir wissen, dass die Folge von beeinträchtigten Familienbeziehungen und Scheidungs- und Stieffamilien eine **Ursache des niedrigen Selbstwertgefühls** von Jugendlichen und Erwachsenen ist, was wiederum zu erhöhtem Problemverhalten und beeinträchtigter Leistung führt.⁹⁸ Es ist keine Frage, dass sich die Lebensform der

Göttingen 1992; F.-X. Kaufmann, Zukunft der Familie im vereinten Deutschland, München 1995; R. Nave-Herz, Familie heute, Darmstadt 1994; R. Peukert, Familienformen im sozialen Wandel, Opladen 1996; Kl.A. Schneewind, Familienpsychologie, Stuttgart 1991; Kl.A. Schneewind/L.von Rosenstiel (Hrsg.) Wandel der Familie, Göttingen 1992; Norbert F. Schneider, Familie und private Lebensführung in West- und Ostdeutschland, Stuttgart 1994.

- 94 Bei einer Umfrage 1988 in den USA gaben 70% der befragten Erwachsenen an, daß sie am liebsten abends zu Hause bei der Familie sind. Noch zwei Jahre zuvor, 1986 waren es nur ca. 23%. Psych.Heute, 15.Jg., 11/88, 9.
- 95 Lothar Schon, Entwicklung des Beziehungsdreiecks Vater-Mutter-Kind, Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
- 96 Oerter/Montada, Entwicklungspsychologie, a.a.O. Gerade an diesem Lehrbuch, das 1982 zum ersten mal herauskam, läßt sich der Wandel sehr gut verfolgen.
- 97 „Verhaltensstörungen verhindern und ein sozial adäquates, selbständiges, verantwortliches Verhalten etablieren, kann am ehesten ein Erziehungsverhalten, das durch emotionale Wärme, hilfreiche Kontrolle im Sinne notwendiger Grenzsetzungen, kommunikative Offenheit und unterstützendes, positives verstärkendes Verhalten gekennzeichnet ist. Eltern müssen sich Kindern und Jugendlichen gegenüber einschätzbar verhalten, d.h. sie müssen Konsistenz in ihrem Erziehungsverhalten realisieren. Sie müssen auch die Heranwachsenden dazu anhalten, Pflichten zu übernehmen, sich Ziele zu setzen und diese auch zu verfolgen. Dabei ist das elterliche Verhalten als Hilfe zur Selbsthilfe in dem Sinne zu verstehen, daß mit wachsender Selbständigkeit und Verantwortlichkeit Fremdbestimmung ab- und Selbstbestimmung zunimmt.“ Norbert Myszker, a.a.O., 111.
- 98 Sabine Walper, Familienbeziehungen und Sozialentwicklung Jugendlicher in Kern-, Ein-Eltern- und Stieffamilien, Zeitschrift f. Entwicklungspsychologie u. Pädagogische Psychologie 1995, Band XXVII, Heft 2, 97.

Familie in den letzten Jahrzehnten grundlegend gewandelt hat.⁹⁹ Wir wollen die Folgen dieses Wandels aus familienentwicklungspsychologischer Sicht betrachten.

Mit der Pluralisierung des Lebens (die ja die ganz Gesellschaft erfaßt hat und nicht nur die Familie), gingen auch Werte verloren, die für das menschliche Zusammenleben von entscheidender Bedeutung sind.¹⁰⁰

Vier Verluste zeichnen sich deutlich ab:

1. Der Verlust an Tradition.¹⁰¹

Tradition hat durchaus eine positive Seite. Der Mensch braucht, um sein Leben gestalten zu können, **bestimmte Vorgaben**. Das menschliche Leben ist auf vorbildliches Leben und Handeln angewiesen.¹⁰² Als soziales Wesen braucht das Kind ein geordnetes Umfeld, in das es hineinwachsen kann und das ihm Muster und Halt gibt, um später als erwachsener Mensch sein Leben verantwortlich gestalten zu können.¹⁰³ Die Eltern sind Modell für die Werteeinstellung der Kinder. „Eltern können ihre Wertvorstellungen lehren, indem sie sie vorleben. Wenn sie wollen, dass ihre Kinder Ehrlichkeit schätzen, müssen die Eltern täglich ihre eigene Ehrlichkeit demonstrieren. Wenn sie wollen, dass ihre Kinder Großzügigkeit schätzen, müssen sie sich großzügig verhalten. Wenn sie wollen, dass ihre Kinder sich ‘christliche Werte’ zu eigen machen, müssen sie sich selbst wie Christen verhalten. Das ist der beste und vielleicht der einzige Weg für Eltern, Kinder ihre Wertvorstellungen zu ‘lehren’.“¹⁰⁴ Was bedeutet das für die Wertevermittlung und den christlichen Glauben?

99 Zum Wandel der Familie heute, siehe: Wilhelm Faix, Familie heute. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit, Jahrbuch für evangelikaler Theologie 1995, 9.Jg., Wuppertal/Zürich 1995, 116-145.

100 Allgemein ist eine Zunahme von „Selbstentfaltungswerten“ (z.B. Autonomie, Selbständigkeit etc.) bei gleichzeitiger Abnahme von „Pflicht- und Akzeptanzwerten“ (z.B. Gehorsam, Unterordnung etc.) in der Erziehung und im gesellschaftlichen Leben zu beobachten.

101 Es steht außer Frage, dass die Postmoderne mit ihrer Enttraditionalisierung, Entkonventionalisierung und Entstrukturierung zur Entkopplung aus Lebenszusammenhängen und damit zum Verlust von Bindungsbereitschaft führt. Vgl. Wilfried Ferchhoff, Pädagogische Verantwortung auf nachlassende Bindungsfähigkeit, in: G. Brenner/B. Hafener (Hrsg.), Pädagogik mit Jugendlichen, Weinheim/München 1996, 56.

102 Tradition bedeutet, daß etwas vorgegeben wird, in das sich der Mensch einfügt. Die Bibel spricht in Blick auf das Christen- und Gemeindeleben von notwendigen Traditionen (Überlieferungen), die es zu übernehmen gilt. (1 Kor 11,23ff; Phil 4,9 u.ö.)

103 Die Frage der Lebensgestaltung spielt im NT eine wichtige Rolle, siehe dazu den Begriff peripateo.

104 Thomas Gordon, Familienkonferenz, München (1972)²⁰1994, 293.

Ein Kind braucht eine intakte Familie zur Wertevermittlung. Was transparent vorgelebt wird, übernimmt das Kind und lebt es nach.¹⁰⁵ Ein von einer **frohen und freien Lebensgestaltung bestimmtes Familienleben** mit autoritativem Erziehungsverhalten, hoher Unterstützung und Wärme und mittlerer Kontrolle, erweist sich als günstig für die Entwicklung des Kindes. Es zeigt eine hohe soziale Kompetenz mit geringen Verhaltensproblemen.¹⁰⁶ Nur das, was gelebt wird, vermitteln wir auch den Kindern und damit der kommenden Generation.

2. Der Verlust an Bindung.

Ein Kind braucht, um eine gesunde Persönlichkeitsstruktur zu entwickeln, eine feste **Ordnung** und **Beziehung**. Ordnung und Beziehung gehören zusammen. Die Beziehung füllt die Ordnung mit Leben. Fehlt die gelebte Beziehung, hat es negative Auswirkungen für das Kind. Ordnung ohne feste Beziehung führt in Auflehnung oder gar Ablehnung. Ordnung (Regeln) und Beziehung sind Voraussetzung, um **Vertrauen aufzubauen**. Vertrauen ist wiederum die Voraussetzung für die **Fähigkeit sich binden zu können**.¹⁰⁷ Der Verlust an Bindung, als typisches Kennzeichen des modernen Lebens, ist die Folge des auseinanderbrechenden Familien- und Soziallebens. Verlust an Bindung aber bedeutet auch Verlust an Gemeinschaft und Zusammenhalt und damit Verlust an **Treue**.¹⁰⁸ Die Folge ist **egoistisches Verhalten**.¹⁰⁹

105 Dies trifft für gesellschaftliche Werte und Einstellungen genau so zu wie für christliche Werte und Einstellungen, z.B. beten und Bibel lesen, vergeben, Mitarbeit in der Gemeinde, Vergebungsbereitschaft u.a.m.

106 Sabine Walper, a.a.O., 98.

107 Siehe dazu Punkt 3: Bindungsverhalten.

108 Z.B. in der Ehe, Familie, Freundschaften, gesellschaftlichem Leben, Mitarbeit in der Gemeinde. Diese Tatsache hat die katholische Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Vollversammlung (Febr. 1997) richtig erkannt, wenn sie in ihrer Verlautbarung von der „mangelnden Ehefähigkeit“ des modernen Menschen spricht und dazu auffordert, daß „die ganze Erziehung die Menschen ehefähig machen müsse“. Rhein-Neckar-Zeitung vom 20.2.1997.

109 Welche Auswirkungen diese Konzentration auf das Ich hat, zeigt sehr anschaulich Heiko Ernst in seinem Buch „Psychotrends. Das Ich im 21. Jahrhundert“. „Die Entgrenzungen bedeuten einen Verlust an alten Sicherheiten: Eine Umwelt, in der so ziemlich alles im Fluß ist, macht liebgewordene Gewohnheiten schnell obsolet. Regeln, Zuständigkeiten, Verbindlichkeiten sind dem Zwang zur Veränderung unterworfen, langfristige Bindungen und Verträge werden durch Ad-hoc-Regelungen und kurzzeitige Abkommen ersetzt. Was heute noch galt, kann morgen durch einen neuen Besitzer, durch eine neue Vereinbarung, durch die Revision alter Verträge ungültig gemacht worden sein.....Identität und Loyalität werden zu Fremdwörtern in einer entgrenzten Welt: Wo alles unsicher und veränderbar geworden ist, erscheinen persönliche Bindungen an Personen oder Organisationen als riskant, ja sogar als dumm.“ A.a.O., 51f.

Neuere Untersuchungen haben gezeigt, dass eine gute Mutter-Kind-Beziehung sich bei Partnerkonflikten und Scheidungsfamilien als „Puffer“ zwischen diesen Konflikten und der Entwicklung erweist. Bei einer beeinträchtigten Eltern-Kind-Beziehung findet sich eine erhöhte Delinquenz von Jugendlichen, besonders aus Stieffamilien. Der Einfluß auf Einstellungen und Verhaltensweisen von Kindern und Jugendlichen geht also eindeutig auf die Gestaltung des Familienlebens und die Integration des Kindes in die Familie zurück.¹¹⁰

3. Der Verlust an Geborgenheit.

Mit dem Verlust an Tradition und Bindung verliert das Kind auch Geborgenheit. Fehlende Geborgenheit aber führt zur *Unzufriedenheit*. Unzufriedenheit wiederum macht das Leben unruhig und unstetig. Die Suche nach Glück und Geborgenheit findet kein Ende. Es ist auffallend, dass die Sehnsucht nach Geborgenheit und Nestwärme beim heutigen Menschen sehr groß ist. Fehlende Nestwärme in der Familie hat zur Folge, dass sich das Familienleben weithin auf wohnen und essen reduziert. Das Familienleben wird zur „Möbelgemeinschaft“¹¹¹, „Boxenstop“ bzw. „Mikrowellenbeziehung“¹¹².

Die heutige Kleinfamilie wird nur noch durch die **emotionalen Beziehungen zusammengehalten**. Solange diese einigermaßen funktionieren, bleibt man zusammen, geht die emotionale Beziehung verloren, bricht die Familie auseinander, die Eltern lassen sich scheiden, die Kinder (wenn sie über 14 sind) ziehen aus.

4. Der Verlust an Identität

Damit sprechen wir den kritischsten Punkt des modernen Lebens an: **die Identitätskrise**. Identitätskrise ist nicht mehr nur eine Entwicklungskrise im Jugendalter (Pubertät), sondern wird zum Dauerzustand des Menschen in der Postmoderne.¹¹³ Identitätskrise bedeutet, dass der Mensch sich seiner selbst nicht mehr sicher ist. Wer bin ich eigentlich? ist nicht nur die Frage des pubertierenden jungen Menschen, sondern des Menschen schlechthin. Die Identität als Mann und Frau, als Vater und Mutter ist in Frage gestellt. „Das Gesetzt lautet: Ich bin ich, und dann: ich bin Frau. Ich bin ich, und

110 Sabine Walper, a.a.O., 98.

111 Vgl. Ahlborn/Imhof/Velden (Hrsg.), Familie im Brennpunkt, Kassel 1995, 13.

112 Kenneth Gergen, Psych.Heute, 18.Jg., 12/91, 24.

113 „Die hohe Veränderungsgeschwindigkeit in der Industriegesellschaft läßt es nicht mehr zu, daß die Identität des Menschen von einer relativ konstanten Umwelt bezogen werden kann. Die dadurch bedingte Identitätskrise des modernen Menschen macht seine grundständige Zerrissenheit offenbar.“ Rudolf Seiß, Die seelische Entwicklung im Schulalter, a.a.O., 69.

dann: ich bin Mann. In dieser Distanz zwischen Ich und zugemuteter Frau, Ich und zugemutetem Mann, klaffen Welten.“¹¹⁴

Wir verzeichnen eine tiefgreifende Veränderung im Rollenverständnis der Frau. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist im gesellschaftlichen Leben gering geworden. Wir verzeichnen eine Annäherung der Geschlechter. Das hat allerdings dazu geführt, dass die Frau weithin unter der Doppelbelastung Beruf und Familie steht, während der Mann sich weitgehend aus dem familiären Leben zurückzieht.¹¹⁵ Die **Vater- und Mutterrolle** wird weitgehend zur Belastung. Viele Frauen können sich nicht mehr mit der Mutterrolle und Männer mit der Vaterrolle identifizieren. Der Verlust an Mütterlichkeit und Väterlichkeit führt zu einer veränderten **Eltern-Kind-Beziehung**. Die Gefahr, dass die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern nur noch **funktional** sind (und auf materielle Absicherung bedacht), ist groß. Jedes Glied der Familie hat seine Funktion, die es wahrzunehmen gilt. Funktioniert ein Glied nicht, kommt es zu Konflikten und Beziehungsschwierigkeiten.¹¹⁶

Die Folgen sind vielfältig:

- * Verhaltensstörungen verschiedenster Art bei den Kindern¹¹⁷
- * Zunahme an Gewalt und Aggression bei Jugendlichen
- * geringe Belastungsfähigkeit
- * eingehen von frühen Freundschaften.

Es finden sich **alle typischen Verhaltensauffälligkeiten bis hin zu Verhaltensstörungen** wieder, wie wir sie als Folge einer unsicheren Bindung festgestellt haben.¹¹⁸

Jugendliche aus *Stieffamilien* sind „deutlich anfälliger für antisoziale Einflüsse Gleichaltriger als Jugendliche aus Kernfamilien, wohingegen vor der Adoleszenz vor allem Kinder aus Familien mit alleinerziehender Mutter anfällig für solche Einflüsse sind“.¹¹⁹

Aus entwicklungspsychologischer Sicht ist die Familie für das Kind unentbehrlich, vor allem die intakte Familie. Da die Familie heute vielfach ausfällt, suchen Kinder und Jugendliche nach einem Ersatz für die Familie bei Freun-

114 Ulrich Beck, Risikogesellschaft, a.a.O., 175.

115 Laut Statistik beteiligen sich nur 20% der Männer an der Haushaltsarbeit, 20% überhaupt nicht und 60% nur gering.

116 Z.B. wenn das Kind schlechte Leistungen aus der Schule bringt.

117 Auf dem Therapeutenkongress 1994 in Freiburg wurden die vielfältigen psychischen Störungen (Depressionen, Antriebsschwäche, Schulversagen, Ängste, Eß- u. Sprachstörungen, Hautkrankheiten, Bettnässen, Einkoten, Nervosität u.a.) bei Kindern auf den desolaten Zustand der Familie zurückgeführt. Nach einer Untersuchung des Focus, leiden „über ein Drittel der Kinder aus Ein-Eltern-Familien unter schweren psychischen Störungen“. 5/95, 137.

118 Vgl. Martin Dornes, Die frühe Kindheit a.a.O., 229ff.

119 Sabine Walper, a.a.O., 97.

den in der Jugendszene.¹²⁰ Es gilt darum, alles daran zu setzen, um das Familienleben zu stärken und zu fördern.

Welche Folgerungen müssen aus entwicklungspsychologischer Sicht gezogen werden?

1. Das Kind braucht die Familie als Lebensraum, um sich gesund entwickeln zu können.

Die Familie gehört zur Schöpfungsordnung Gottes. Gott will die Familie. Gott will, dass die Familie ein Ort der **Gemeinschaft, des Schutzes und der Erziehung ist.**¹²¹

Das neugeborene Kind ist so beschaffen, dass es ohne Familie (**sozialen Mutterschoß**) nicht lebensfähig ist. Ein Kind braucht „Geborgenheit, Anerkennung, Wir-Bewußtsein, Orientierung, Identifikation, Solidarität, Freizeitbeschäftigung, Emotionalität, leibliche Versorgung, Geschwisterlichkeit, Väterlichkeit und sinngebende Weltbildenbindung“.¹²² All dies kann es nur in einer intakten Familie finden, darum sind in der heutigen Kleinfamilie die Eltern durch nichts zu ersetzen, auch nicht (oder nur zum Teil) durch andere Beziehungspersonen. **Kinder brauchen Väter und Mütter, die auch Väter und Mütter sind**, die sich um ihre Kinder ihrem Alter entsprechend kümmern, die das Familienleben gestalten und dem Kind einen sicheren Schutzraum (frohe und freie Atmosphäre) und Geborgenheit (Wärme) geben, in der das Kind Vertrauen (gesundes Selbstbewußtsein) und „Regelsicherheit“¹²³ (Verbindlichkeit) lernen kann.

Für die Familiengestaltung bedeutet dies, dass es Zeiten gemeinsamen Essens, Spielens, Arbeitens und Feierns geben muß, sowie einen Tageslauf, der geregelt und hilfreich für das Kind ist. Dabei kommt dem **Vater** eine besondere Rolle zu.¹²⁴ Ein Kind braucht natürlich Vater und Mutter. Da aber die Väter die Neigung haben, sich der Erziehungsverantwortung zu entziehen, gilt es die Väterlichkeit besonders hervorzuheben. Der Vater bildet den notwendigen Ausgleich zur Mutter. *Väter sind anders*. Sie verhalten sich anders, machen andere Spiele mit den Kindern, gehen mit ihnen anders um, meistens rauher. *Väter vermitteln Sicherheit.*¹²⁵ Entzieht sich der Vater

120 Peter Struck, Die Kunst der Erziehung, a.a.O., 273.

121 Familie im Brennpunkt, a.a.O., 39.

122 Peter Struck, a.a.O., 273.

123 Rudolf Seiß, Wenn Eltern Christen sind, Wuppertal 1977, 27ff.

124 Siehe dazu, Wilhelm Faix, Vatersein - was heißt das?, Adelshofen 1995; ders. Der Mann als Vater, Adelshofen 1997. Eine Reihe von Befunden weisen auch darauf hin, daß eine Scheidung der Eltern in der Kindheit für Jungen belastender wirkt als für Mädchen. Sabine Walper, a.a.O., 96. Das läßt darauf schließen, daß der Vaterverlust sich beim Jungen stärker auswirkt, als beim Mädchen.

125 So schreibt die Psychologin Penelope Leach: „Wenn ich Zucker und Milch in meinem Kaffee haben will, ist es eben nicht dasselbe, wenn ich zwei Portionen Zucker, aber keine Milch be-

seiner Verantwortung, fühlen sich die Kinder, insbesondere der Junge, vom Vater „verraten und verlassen“.¹²⁶ Vernachlässigt der Vater seine Vaterpflichten, versucht die Mutter dies auszugleichen; dadurch kommt es oft zu einer „engen unkindgemäßen Bindung an die Mutter“.¹²⁷ Kinder sehnen sich nach einem heilen und intakten Familienleben.¹²⁸

2. Das Kind braucht die Familie als Lebensraum, um zu lernen, Konflikte friedlich zu lösen.

Damit sprechen wir einen schwierigen Bereich im Familienleben an. Unsere heutige Welt ist voller Konflikte, Auseinandersetzungen, Streit und Gewalt. Auch die Familie wird davon nicht verschont. Auf die Frage, woher soviel Aggression und Gewalt kommt,¹²⁹ gibt es sicherlich verschiedene Antworten, aber eine Antwort wird zu wenig gegeben und angesprochen: **Die fehlende Bereitschaft, bereits in der Familie Konflikte auszuhalten und zu lösen.**

Der Heidelberger Erziehungswissenschaftler *Felix von Cube* hat herausgefunden, dass die Zunahme von Gewalt, Brutalität, Kriminalität, Alkoholismus, Drogenkonsum, Aggression u.a.m. mit der **Verwöhnung** der Kinder zusammenhängt. Er plädiert dafür, dass Eltern, statt ihre Kinder zu verwöhnen, sie **fordern** sollen, damit sie lernen die inneren Triebkräfte in positive Handlungen zu lenken.¹³⁰

komme. Vater und Mutter ergänzen einander in ihren Unterschieden; das ist nicht nur spannend, sondern auch nützlich.....Mutter und Vater zusammen bilden einen viel stärkeren Kokon der Sicherheit, als es einer allein bieten kann.“ *Focus*, 5/95, 139.

126 Christa Meves, Plädoyer für die Familie, in: *Medizin und Ideologie*, 17. Jg., 1/95, 34.

127 Ebd.

128 Eine Umfrage unter 15.000 Kindern, die eine Wunschliste schreiben sollten, wie sie sich ein schönes Familienleben vorstellen, hat folgendes Ergebnis gebracht:

* 56 % aller Kinder wollten mehr mit den Eltern spielen und basteln

* 54,4 % möchten, daß die Eltern öfter ausgelassen und lustig sind

* 51,3 % wünschen sich, daß die Familie auch Zeit miteinander verbringt

* 46,3 % der Kinder wollen, daß die Eltern sich nicht so oft streiten.

129 Das Thema Gewalt in der Familie hat in den letzten Jahren stark zugenommen. Autoritärer Zwang, psychische Vernachlässigung und sexueller Mißbrauch bei Kindern, Ehepartnern und älteren Familienangehörigen scheint weiter verbreitet zu sein, als man bisher angenommen hat. Nach Schätzungen werden jährlich etwa 4 Millionen Frauen von ihren Männern mißhandelt, etwa 100.000 Kindesmißhandlungen, bis zu 10.000 Fällen registrierten sexuellen Mißbrauchs von Kindern und Jugendlichen (die Dunkelziffer wird auf 150.000 bis 300.000 Delikten geschätzt). Vgl. Schneewind, Familienentwicklung, a.a.O., 151.

130 Um das zu veranschaulichen bringt er ein Beispiel aus dem Erziehungsalltag:

„Sind die Kinder am Abend (endlich) im Bett und wollen sie noch etwas trinken, so wäre die richtige Erziehungsmaßnahme die Aufforderung, sich ein Glas Mineralwasser in der Küche (eine Treppe tiefer) zu holen. Das Aktionspotential würde genutzt, der Reiz 'Wasser' wirkt nur bei einem ausreichend starken Durst. Der **verwöhnende Erzieher** macht alles falsch: Er geht selbst in die Küche. Bringt er den Kindern Wasser, so werden sie aggressiv, denn der

Eine gesunde Familie trägt **Konflikte** aus und wagt den Kindern **Verzicht** zuzumuten. Verzicht kann aber den Kindern nur dann zugemutet werden, wenn Eltern auch verzichten können. Konflikte können nur dort positiv ausgetragen werden, wo man sich **Zeit zum Gespräch** nimmt, wo man aufeinander hört, sich ernst nimmt und auch vergibt, wenn man aneinander schuldig geworden ist.¹³¹ Damit das Gespräch in der Familie gelingen kann, ist es wichtig, dass die Ehepartner im Gespräch¹³² sind und zuallererst selber üben, was sie mit den Kindern praktizieren sollen.¹³³

3. Kinder brauchen die Familie, um Mut zur eigenen Familienbildung zu bekommen.

Gerade weil die Familie ins „Kreuzfeuer der Kritik“¹³⁴ und in die „Krise“¹³⁵ geraten ist, braucht es **Mut zur Familie**. Mut zur Familie bedeutet zunächst, eine positive Einstellung zur Familie zu haben, um die Aufgaben in der Familie nicht nur als Last, sondern auch als Freude zu erleben. Das Familienleben zu gestalten ist sicherlich eine mühevollende Arbeit (aber nicht nur). Wer sich aber dieser Aufgabe entzieht, entzieht sich der Verantwortung die Gott Eltern gegeben hat und damit auch der gesellschaftlichen Verantwortung. Weil **Gott ein Ja zur Familie** hat, können auch **Eltern Ja zur Familie** sagen.

Familienleben gestalten, bedeutet für die Eltern ihren Lebensstil verändern und einen Lebensstil zu entwickeln, der dem Kind einen positiven Lebens-

Reiz reicht für ihren geringen Durst nicht aus und schafft kein Lusterlebnis. Also geht der Erzieher noch einmal in die Küche und bringt Apfelsaft. Es ist klar, daß solchermaßen erzogene Kinder anspruchsvoll werden, jede 'Entbehrung' als Frustration empfinden und entsprechend aggressiv reagieren“ Fordern und Fördern - Erziehen wozu?. In: Schulintem, 11/85, 8f., vgl. auch Cornelia Frech-Becker, Fördern heißt Fordern. Über die Verantwortung der Eltern für den Schulerfolg ihrer Kinder, Frankfurt/M., 1995.

131 „Seid aber untereinander freundlich und herzlich und vergebt einer dem andern, wie auch Gott euch vergeben hat in Christus“. (Eph. 4,32).

132 „Es hat sich gezeigt, daß Unstimmigkeiten auf der Elternebene nachweislich mit einer geringeren Selbstkontrolle und Belastbarkeit sowie mit Verhaltensauffälligkeiten auf der Seite der Kinder gekoppelt sind.“ Schneewind, Familienentwicklung, a.a.O., 155. Das Verhältnis der Eltern zueinander ist ausschlaggebend für die Familienatmosphäre und eine gesunde Eltern-Kind-Beziehung. „Dabei fallen unglückliche Paare durch eine Reihe von 'Defiziten' in ihren Beziehungsfertigkeiten auf, wozu u.a. Merkmale wie Mangel an aktivem Zuhören, unkontrolliertes und eskalierendes Streitverhalten, Dominanz negativer Gefühle, reduzierte Selbstöffnungsbereitschaft, fehlende Problemlösungsfertigkeiten, Zuschreiben von negativen Absichten und Festhalten an irrationalen Überzeugungen gehören.“ Ebd., 153. Diese Faktoren haben natürlich Auswirkungen auf die kindliche Entwicklung.

133 Vgl. dazu: W. Veese, Streit und Auseinandersetzung - ein Widerspruch für „christliche“ Ehen und Familien, in: RGA, 89.Jg., 6/94.

134 Kleines Pädagogisches Wörterbuch, Freiburg 1979, 115.

135 Kl. A. Schneewind/L. von Rosenstiel, a.a.O., 10.

raum schafft. Wir wissen aus der Familientherapie, dass Kinder ihr Verhalten nur dann ändern, wenn sich der **Lebensstil der Eltern ändert**. Die Familie ist ein System. Das Kind ist nur **Symptomträger** dieses Systems. Das System muß sich ändern, dann ändern sich auch die Symptome. „Am Kind äußern sich die Probleme des Systems Familie meist am schnellsten oder auch am deutlichsten“.¹³⁶

Aus christlicher Sicht muß noch betont werden, dass die Familie nicht isoliert gesehen werden darf. Die Familie gehört in den größeren Rahmen der Gemeinde hinein. Das aber bedeutet, dass die Gemeinde stärker auf die Bedürfnisse der Familie eingehen muß und nicht nur eine Veranstaltungsgemeinde sein darf. Dabei geht es nicht nur um familiengerechtere Veranstaltungen, sondern grundsätzlich um die Sicht, dass die Gemeinde eine Mitverantwortung für die Familie hat, besonders für die Einelternfamilien. Die Gemeinde darf nicht nur Forderungen an die Familie stellen (als eine Art geistlicher Polizist), sie aber im praktischen Lebensvollzug sich selbst überlassen.¹³⁷

Ist eine Gemeinde nicht dazu in der Lage oder lebt eine christliche Familie in der Diaspora, dann wäre es notwendig, **übergeordnete Lebensgemeinschaften** zu bilden, in der sich Familien zusammenschließen, um sich gegenseitig beizustehen, zu raten und zu helfen, verantwortlich vor Gott zu leben. Die Kleinfamilie ist einfach zu instabil, um den Anforderungen einer pluralistisch-individualistischen Gesellschaft alleine standzuhalten. In diesem Zusammenhang könnten die Haustafeln im Neuen Testament an Bedeutung gewinnen. Sie dürften aber nicht individualistisch ausgelegt und verstanden werden, sondern vom sozialen Kontext des Hauses der damaligen Zeit her. Hier stehen wir am Anfang eines Weges, der noch viel Pioniergeist und Glaubensmut erfordert.¹³⁸

6. Auswertung der Erkenntnisse der frühen Kindheit für das geistliche Leben in Familie und Gemeinde

6.1 Das Einbeziehen des Kindes ins Glaubensleben der Eltern in der vorgeburtlichen Phase.

¹³⁶ Heide Schmidt, Wenn Kinder „Schwierigkeiten“ machen, Befreiende Wahrheit, 3/94, 74.

¹³⁷ Als kirchengeschichtliches Beispiel wäre hier die Herrnhuter Brüdergemeinde zu nennen, die schon zu ihrer Zeit erkannt hat, daß die Familie in der Lebensgestaltung und Erziehung der Kinder Hilfe braucht und darum hat man **Kindereltern** eingeführt, die den Eltern beratend und helfend zu Seite standen, aber auch geistlicher Beistand für die Kinder waren. Vgl. dazu W. Faix, Familie im gesellschaftlichen Wandel. Der Beitrag des Pietismus, a. a. O., 48ff.

¹³⁸ Vgl. dazu die Ausführungen des Verfassers in „Familie im gesellschaftlichen Wandel“, a. a. O., 109-123.

Der Glaube bezieht sich auf den ganzen Menschen und hat Auswirkungen auf den ganzen Menschen. Durch den Opfertod Jesu ist der ganze Mensch geheiligt (Hebr 10,10). Das hat Auswirkungen auf den Ehepartner und die bereits geborenen Kinder (1 Kor 7,14), wieviel mehr muß es eine Auswirkung auf das ungeborene Kind haben.¹³⁹ Gott hat schon von der Zeugung an (und bereits vor der Zeugung) seine Hand auf das Kind gelegt. Es ist sein Geschöpf, das er will, liebt und mit dem er ein Ziel hat (Jer 1,5; Sir 49,9; Lk 1,13-17; Eph 1,4/5).

Es sollte darum selbstverständlich sein, dass Eltern ihr Kind bereits im Mutterleib segnen und es ganz bewußt in ihr geistliches Leben mit einbeziehen. Gottes Wort lesen, beten und singen, frohe und gelöste Gemeinschaft in der Gemeinde und unter Glaubensgeschwistern lösen eine positive Reaktion und Lernprozeß beim Kind aus¹⁴⁰ (Lk 1,41.44). Die Vorgeburtliche Phase scheint für Gott eine wichtige Phase zu sein, sie ist bereits eine Zubereitung für den späteren Dienst (Jer 49,5). Dem Kind im Mutterleib wird sogar ein gewisses Glaubensbewußtsein zugesprochen, wenn es in Ps 71,6 heißt: „Auf dich habe ich mich verlassen von Mutterleibe an“.¹⁴¹

6.2 Die frühe Kindheit ist auch für die geistliche Entwicklung des Menschen von entscheidender Bedeutung.

Eine gesunde seelische Entwicklung schafft die beste Voraussetzung für eine **gesunde Glaubensentwicklung**. Darum ist es die erste und wichtigste Aufgabe der Eltern, der Gemeinde und der Gesellschaft, die Bedingungen des Lebens so zu gestalten, dass auch optimale Bedingungen für eine gesunde Entwicklung des Kindes gegeben sind.¹⁴² In diesem Zusammenhang müssen wir ganz neu Mk 10,13-16 lesen lernen, bes. V.16 die emotionale Zuwendung (in den Arm nehmen, Hände auflegen, Segensgebet) Jesu an das Kind.

139 Nach 1.Tim.4,5 wird das Essen durch Gottes Wort geheiligt; wie viel mehr trifft das für das werdende Leben im Mutterleib zu (Vgl. Lk 1,44/45).

140 In der Hermhuter Brüdergemeinde gab es darum gesonderte Gottesdienste (Segnungs- und Fürbittgottesdienste) für Schwangere und Frauen mit Säuglingen. Vgl. Wilhelm Faix, Die Familie im gesellschaftlichen Wandel, a.a.O., 51ff.

141 Wie weit dem Kind im Mutterleib bereits ein eigenständiger Glaube zugesprochen werden kann, ist sicherlich nicht zu beantworten. Biblisch gesehen müssen wir diese Frage auch nicht beantworten, da das Kind durch die Mutter geheiligt ist. Allerdings kann man auch nicht, wie Gary Collins, dem vorgeburtlichen Kind den Glauben mit der Begründung absprechen, daß es noch keine kognitiven Fähigkeiten hat. Vom Kind zum Erwachsenen, Witten 1980, 35.

142 Michael Dieterich spricht von einem „ganzheitlichen Entwicklungsansatz“, Art. *Glaubensentwicklung*, in: M.Dieterich/J.Dieterich (Hrsg.) Wörterbuch Psychologie & Seelsorge, Wuppertal 1996, 124.

6.3 Eine frohe, freie und gemütliche Atmosphäre in der Familie wie in der Gemeinde helfen dem Kind, den christlichen Glauben als selbstverständlich und zum normalen Leben dazugehörend aufzunehmen und in den Glauben und die gelebte Glaubensgemeinschaft hineinzuwachsen.

Das Klima in Familie und Gemeinde ist sehr entscheidend, ob Säugling und Kleinkind schon eine positive Beziehung zum Glauben bekommen. Je wohler sich das Kind in der häuslichen und gemeindlichen Atmosphäre fühlt, desto leichter wächst es in den Glauben hinein.¹⁴³ Bei nicht gläubigen Eltern ist dieses Klima eine gute Voraussetzung, damit das Kind später mit dem christlichen Glauben keine negativen Gefühle (und Erinnerungen) verbindet.¹⁴⁴

6.4 Das Kleinkind lebt fast ausschließlich von Beziehungen.

Darum sind feste zuverlässige Beziehungen zu den Eltern (ab den 3. Lebensjahr zu anderen Erwachsenen) nicht nur wichtig, sondern können entscheidend für die Glaubensentwicklung sein.¹⁴⁵ „In der Interaktion zwischen Vater, Mutter und Kind beginnt sich nicht nur eine Bindung wechselseitigen Vertrauens und wechselseitiger Loyalität zu entwickeln, sondern das Kind empfindet bereits, wenn auch auf einer sehr elementaren Stufe, die fremde neue Umgebung entweder als eine verlässliche und fürsorgliche oder als eine willkürliche und vernachlässigende.“¹⁴⁶

Hat das Kind eine vertrauensvolle (Urvertrauen) Eltern-Kind-Bindung, wird es ihm nicht schwer fallen, auch eine feste Bindung mit Jesus und Gott einzugehen.

143 Insbesondere für das Kleinkind gilt der Satz: „Die Vermittlung und Entfaltung des religiösen Lebens ist primär ein emotionaler Vorgang!“, E. Ringel/A. Kirchmayer, Religionsverlust durch religiöse Erziehung, Wien/Freiburg/Basel 1986, 226.

144 Glauben ist ja nicht nur die Fähigkeit des Christen, sondern ein allgemein menschliches Phänomen. James W. Fowler definiert Glauben aus entwicklungspsychologischer Sicht: „Der Glaube ist die Art und Weise eines Menschen oder einer Gruppe, in das Kräftefeld des Lebens einzutreten. Er ist unser Weg, den vielfältigen Kräften und Beziehungen, die unserer Leben ausmachen, einen Zusammenhang und einen Sinn zu geben. Der Glaube ist die Weise, in der ein Mensch sich selbst in Beziehung zu anderen sieht, auf dem Hintergrund eines gemeinsam anerkannten Sinns und gemeinsamer Ziele.“ Stufen des Glaubens, Gütersloh 1991, 26. Aus christlicher Sicht wäre noch hinzu zufügen, daß es darum darauf ankommt, daß das Kind im Kraftfeld des biblischen Glaubens aufwächst.

145 „Der Prozeß des Glaubenlernens vollzieht sich sehr wohl nach den Gesetzen menschlichen Lebens überhaupt, denn Glaubenlernen ist eine menschliche Sache. Indem Kinder, auch Kleinkinder, in die Symbolwelt ihrer Umgebung hineinwachsen und zu ihr in Beziehung treten, saugen sie aus dieser Muster und Mosaiksteine von Bedeutungen, auch von Glaubensdeutungen heraus.“ Albert Biesinger, Kinder nicht um Gott betrügen, Herder, Freiburg 1994, 14.

146 James W. Fowler, a.a.O., 37.

Die Beziehungspersonen außerhalb der Familie werden erst ab 3. Lebensjahr wichtig (wie die Erzieherinnen im Kindergarten, Mitarbeiter in der Gemeinde).

Der Mangel an elterlicher Zuneigung und ständiger Wechsel von Beziehungspersonen verursachen „Störungen in der Persönlichkeitsentwicklung“¹⁴⁷ und haben somit unmittelbare Auswirkungen auf den Glauben, eine christliche Lebensgestaltung und die Mitarbeit in der Gemeinde.

6.5 Es gilt, den Säugling (wie das Kleinkind) bewußt ins geistliche Leben mit einzubeziehen.

Da das Kind vom Verhalten der Eltern (später im Kindergarten von den Erzieherinnen und in der Gemeinde von den Mitarbeitern in der Kinderarbeit und vom Verhalten der Erwachsenen in der Gemeinde) lernt wer Gott ist und welche Bedeutung der Glaube für das Leben hat, kommt es vor allem darauf an, dass der Glaube im Alltag gelebt und transparent gestaltet wird. Wir malen sozusagen den Kindern mit unserem Leben Gott vor Augen. „Ob dieses Gemälde von warmen, hellen Farben strahlt oder ob es kalt und düster wirkt, liegt an uns“¹⁴⁸.

Von daher ist es entscheidend, wie der **Glaube im Alltag gelebt und im Miteinander der Familie vollzogen wird**. Singen, beten und Geschichten erzählen, sind darum nicht die einzigen Mittel dem Kind die Glaubenswirklichkeit nahezubringen. Der Glaube muß vor allem im Alltagsgeschehen relevant werden, beim Spielen, Einkaufen, Krankheit, Alltagsstreß etc. Eine besondere Bedeutung hat der Tagesschluß. Vor dem Schlafengehen **erzählen**, ein Bilderbuch anschauen (es muß nicht immer eine biblische Geschichte sein), singen, beten und das in einer gemütlichen Atmosphäre, hinterläßt beim Kind bleibende Spuren.

6.6 Kann man nun davon ausgehen, dass (wenn alle Voraussetzungen stimmen) das Kind auf diesem Weg zum Glauben kommt?

Glaube ist ein Geschenk Gottes und nicht machbar, auch nicht von den Eltern und auch nicht durch die beste Erziehung in der Familie (Phil 1,29; 1 Kor 2,5). Aber wenn wir entwicklungspsychologisch begriffen haben, welche wichtige Bedeutung die frühe Kindheit für die weitere Lebensentwicklung hat, dann können wir mit gutem Gewissen davon ausgehen, dass Gott an den Kindern über die Eltern wirkt und die Kinder auf diese Weise in den Glauben der Eltern hineinwachsen. Später, wenn die Kinder den Glauben kognitiv erfaßt haben, werden sie diese Glaubensbeziehung als ei-

147 M. Meierhofer, a.a.O., 120.

148 Annemarie Pfeifer, *Wir erziehen unsere Kinder anders*, Neuhausen-Stuttgart 1989, 66.

gene Entscheidung vor Gott verstehen. Darum ist die erste Prägung im Elternhaus durch nichts zu ersetzen.¹⁴⁹

Wenn wir davon ausgehen, dass Glauben sowohl ein kognitiver Vorgang, wie Vertrauen und Tun ist, dann definiert sich Glauben in der frühen Kindheit als Vorgang des Vertrauens. Im Säuglingsalter begegnet uns Glaube darum noch undifferenziert. Fowler bezeichnet ihn als Vor-Stufe.¹⁵⁰ Es ist an dieser Stelle hilfreich, wenn wir **zwischen Schöpfung und Erlösung unterscheiden**. Glauben und Vertrauen gehören schöpfungsmäßig zum Wesen des Menschen.¹⁵¹ Unter Schöpfungsglaube ist zu verstehen, dass der Säugling eine „natürliche“ Glaubens- und Vertrauensfähigkeit mitbekommt, die er über die „natürliche“ Eltern-Kind-Beziehung entwickelt.

„Der rettende Glaube entwickelt sich aus der Glaubensfähigkeit, die Gott uns bei der Schöpfung mitgegeben hat: Beides läßt sich nicht voneinander trennen und hat Geschenkcharakter.“¹⁵²

6.7 Hat die Umwelt keinen Einfluß in diesem Alter?

Natürlich hat auch die Umwelt Einfluß, besonders die unmittelbare Umgebung in der das Kind aufwächst, aber dieser Einfluß ist sekundär. Der Einfluß der Umwelt außerhalb der Familie nimmt mit dem Alter des Kindes natürlich zu. Trotzdem bleibt die Familie der Ort der Primärsozialisation. Allerdings muß auch gesagt werden, dass der Glaube vom Kind unterschiedlich verinnerlicht wird, ja, dass der Prozeß der religiösen Erziehung auch in krankhafte Glaubenshaltungen führen kann. Es gilt aber festzuhalten, dass nicht der Glaube krank macht, sondern die Mutter(Eltern)-Kind-Beziehung, bzw. die Erziehung selbst.¹⁵³

Viele Fehlhaltungen, -entwicklungen und Glaubensprobleme haben ihre Ursache in der frühen Kindheit. Wer in der frühen Kindheit nicht Vertrauen gelernt hat, wird als Erwachsener sich schwer tun, gefühlsmäßig Gott in allen Lebenslagen zu vertrauen. Wer wenig Liebe erfahren hat oder gar Ablehnung und Enttäuschung, wird sich schwer tun, seinen eigenen Lebensweg als Liebeshandeln Gottes zu verstehen, besonders dann, wenn sich Schwierigkeiten und Hindernisse in den Weg stellen.

Wir müssen darum unbedingt begreifen, wie wichtig die frühe Kindheit für den Glauben und die geistliche Entwicklung sind. Die Fähigkeit zu glauben gehört zu den großartigsten Geschenken Gottes an den Menschen, aber die-

149 „Religiosität wird also in den meisten Fällen in der Ursprungsfamilie grundgelegt.....Diese erste Prägung im Elternhaus ist entscheidend für den weiteren Verlauf der Entwicklung der Religiosität.“ Albert Biesinger, a.a.O., 60.

150 Stufen des Glaubens, a.a.O., 138.

151 Vgl. Francis Bridger, *Wie Kinder Glauben*, Marienheide/Kassel 1990, 16ff.

152 Ebd.

153 Vgl. Michael Dieterich (Hrsg.), *Wenn der Glaube krank macht*, Wuppertal/Zürich 1991.

se Fähigkeit ist brüchig, wenn Eltern die Vertrauensbildung versäumt haben. Trotzdem gilt es festzuhalten: fehlendes Vertrauen kann „nachgelernt“ werden.¹⁵⁴

Fazit:

Wenn wir fragen, ob es eine angemessene Art gibt, Kinder schon in den ersten Lebensjahren zu „evangelisieren“, dann können wir dies mit Ja beantworten. Allerdings besteht diese Evangelisation vor allem in einer Liebesbeziehung der Eltern zum Kind. Das Evangelium wird in der frühen Kindheit nicht über eine intellektuelle Botschaft vermittelt, sondern „das verkündigende Evangelium wird ein Evangelium der Liebkosungen und der liebevollen Worte sein“. Aus diesen „Samenkörnern“ kann sich später Glauben im biblischen Sinne entwickeln.¹⁵⁵

154 Vgl. Francis Brigder, a.a.O., 15.

155 Ebd., 24.

Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion:	Helge Stadelmann
Altes Testament	Helmuth Pehlke
Neues Testament	Wilfrid Haubeck
Systematische Theologie	Jochen Eber
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 1998) im Überblick

- Ahonen, Risto, *Evangelisation als Aufgabe der Kirche*, JETH 12 (1998) (Friedemann Walldorf): S. 329ff.
- Atlas: *Bibel und Geschichte des Christentums*, Hg. Tim Dowley, JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 267.
- Avemarie, Friedrich / Lichtenberger, Hermann (Hg.), *Bund und Tora: Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, JETH 12 (1998) (Eckhard J. Schnabel): S. 215ff.
- Bauks, Michaela, *Die Welt am Anfang: Zum Verständnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*, JETH 12 (1998) (Heiko Wenzel): S. 184ff.
- Besier, Gerhard, *Konzern Kirche: Das Evangelium und die Macht des Geldes*, JETH 12 (1998) (Wolfgang Nestvogel): S. 315ff.
- Block, Daniel I., *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24*, JETH 12 (1998) (Thomas Renz): S. 186ff.
- Brecht, Martin, *Ausgewählte Aufsätze, Band II: Pietismus*, JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 273ff.
- Breytenbach, Cilliers, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zur Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes*, JETH 12 (1998) (Armin Daniel Baum): S. 211f.
- Buess, Eduard, *Die Zeit ist nahe: Christliche Hoffnung am Ende des 20. Jahrhunderts*, JETH 12 (1998) (Eberhard Hahn): S. 243f.
- Burkhardt, Helmut, *Einführung in die Ethik: Grund und Norm sittlichen Handelns*, JETH 12 (1998) (Gerhard Hörster): S. 260f.

- Chi, Hyeong-Eun, *Philipp Jakob Spener und seine Pia Desideria: Die Weiterführung der Reformvorschläge der Pia Desideria in seinem späteren Schrifttum*, JETH 12 (1998) (Klaus vom Orde): S. 275f.
- Deines, Roland, *Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*, JETH 12 (1998) (Armin Daniel Baum): S. 235ff.
- Diener, Michael, *Kurshalten in stürmischer Zeit: Walter Michaelis (1866-1953). Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung*, JETH 12 (1998) (Stephan Holthaus): S. 277ff.
- Dieterich, Michael, *Persönlichkeitsdiagnostik: Theorie und Praxis in ganzheitlicher Sicht*, JETH 12 (1998) (Karl Plüddemann): S. 325ff.
- Dietrich, Walter, *Die frühe Königszeit in Israel: 10. Jahrhundert v. Chr.*, JETH 12 (1998) (Werner Gugler): S. 188ff.
- Dietzfelbinger, Christian, *Der Abschied des Kommenden: Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, JETH 12 (1998) (Christoph Stenschke): S. 217ff.
- Dunn, James D.G. (Hg.), *Paul and the Mosaic Law*, JETH 12 (1998) (Eckhard J. Schnabel): S. 219f.
- Dupré, Louis / Sailers, Don E. (in Verbindung mit John Meyendorff) (Hg.), *Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 3: Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*, JETH 12 (1998) (Oskar Föllner): S. 244f.
- Eckstein, Hans-Joachim, *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15 - 4,7*, JETH 12 (1998) (Gerhard Hörster): S. 221f.
- Ernst, Karsten, *Auferstehungsmorgen: Heinrich A. Chr. Hävernick: Erweckung zwischen Reformation, Reaktion und Revolution*, JETH 12 (1998) (Herbert H. Klement): S. 279ff.
- Evangelisches Kirchenlexikon. Band 5: Register*, JETH 12 (1998) (Jochen Eber): S. 242f.
- Faix, Wilhelm, *Familie im gesellschaftlichen Wandel: Der Beitrag des Pietismus. Eine sozialgeschichtliche Studie*, JETH 12 (1998) (Thomas Baumann): S. 281f.
- Finsterbuch, Karin, *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen: Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik*, JETH 12 (1998) (Eckhard J. Schnabel): S. 222f.
- Gebauer, Roland, *Paulus als Seelsorger: Ein exegetischer Beitrag zur praktischen Theologie*, JETH 12 (1998) (Helge Stadelmann): S. 224ff.
- Gierl, Martin, *Pietismus und Aufklärung: Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*, JETH 12 (1998) (Klaus vom Orde): S. 283ff.
- Harder, Jürgen, *Alles, was Recht ist: Eine Orientierung an der Bibel*, JETH 12 (1998) (Hermann Hafner): S. 245f.
- Hasel, Frank, *Scripture in the Theologies of W. Pannenberg and D. G. Bloesch*, JETH 12 (1998) (Jochen Eber): S. 246f.

- Hempelman, Heinzpeter, *Gottes Ordnungen zum Leben: Die Stellung der Frau in der Gemeinde*, JETH 12 (1998) (Hans-Georg Wüch): S. 261f.
- Herzog, Roman, *Staaten der Frühzeit: Ursprünge und Herrschaftsformen*, JETH 12 (1998) (Helmuth Pehlke): S. 181f.
- Hess, R.S., *Joshua: An Introduction and Commentary*, JETH 12 (1998) (H.J. Koorevaar): S. 190ff.
- Hollenweger, Walter J., *Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, JETH 12 (1998) (Stephan Holthaus): S. 287ff.
- Huntemann, Georg, *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*, JETH 12 (1998) (Patrick Nullens): S. 263f.
- Jansson, Marianne / Lemmetyinen, Riitta, *Christliche Existenz zwischen Evangelium und Gesetzlichkeit: Darstellung und Beurteilung von Lehre und Leben der "Evangelischen Marienschwesternschaft" in Darmstadt*, JETH 12 (1998) (Karl Dienst): S. 319ff.
- Jörns, Klaus-Peter, *Die neuen Gesichter Gottes: Was die Menschen heute wirklich glauben*, JETH 12 (1998) (Hans-Georg Wüch): S. 332ff.
- Johann Lorenz Mosheim (1693-1755): Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte*, Hg. Martin Mulsow u.a., JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 292f.
- Kuen, Alfred, *Die Frau in der Gemeinde*, JETH 12 (1998) (Hans-Georg Wüch): S. 264ff.
- Lachmann, Werner (Hg.), *Die Arbeitsgesellschaft in der Kirche: Konsequenzen für den einzelnen und die Volkswirtschaft*, JETH 12 (1998) (Klaus Meiß): S. 266.
- Langsam, Friedrich, *Helmut Thielicke: Konkretion in Predigt und Theologie*, JETH 12 (1998) (Horst Schaffnerberger): S. 248ff.
- Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914)*, Hg. Jacques Gadille und Jean-Marie Mayeur, JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 289ff.
- Lloyd-Jones, Martyn, *Für Zeit und Ewigkeit: Hinführung zur Heilsgewißheit*, JETH 12 (1998) (Jochen Eber): S. 250.
- Longmann, Tremper III., *The Book of Ecclesiastes*, JETH 12 (1998) (Walter Hilbrands): S. 194ff.
- Mayer, Rainer / Zimmerling, Peter, *Dietrich Bonhoeffer: Beten und Tun des Gerechten. Glaube und Verantwortung im Widerstand*, JETH 12 (1998) (Rainer Ebeling): S. 250f.
- McGrath, Alister, *Der Weg der christlichen Theologie: Eine Einführung*, JETH 12 (1998) (Norbert Schmidt): S. 252f.
- McKenzie, Edgar, *A Catalog of British Devotional and Religious Books in German Translation from the Reformation to 1750*, JETH 12 (1998) (Jochen Eber): S. 291f.

- Metzger, Rainer, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief: Studien zum traditionsgeschichtlichen und theologischen Einfluß des ersten Evangeliums auf den 1. Petrusbrief*, JETH 12 (1998) (Manfred Dumm): S. 226f.
- Moo, Douglas, *The Epistle to the Romans*, JETH 12 (1998) (Michael Schröder): S. 228f.
- Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior, Bd. IV/1: Jakobus*, JETH 12 (1998) (Heinrich von Siebenthal): S. 204ff.
- Oechslen, Rainer, *Resonanz: Walter Lüthi als Vorbild der Predigkunst*, JETH 12 (1998) (Rudolf Bergen): S. 324f.
- Peters, Hans-Jürgen, *Der Brief des Jakobus*, JETH 12 (1998) (Ute Dumke): S. 229f.
- Pfeifer, Samuel / Bräumer, Hansjörg, *Die zerrissene Seele: Borderline-Störungen und Seelsorge*, JETH 12 (1998) (Karl Plüddemann): S. 327ff.
- Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 22*, Hg. Udo Sträter u.a., JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 293ff.
- Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, Band 23*, Hg. Udo Sträter u.a., JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 295ff.
- Pixley, Jorge, *Heilsgeschichte von unten: Eine Geschichte des Volkes Israel aus der Sicht der Armen (1220 v. Chr. - 135 n. Chr.)*, JETH 12 (1998) (Manfred Dreytza): S. 183f.
- Reifler, Hans Ulrich, *Missionarisches Handeln am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung in die Missiologie*, JETH 12 (1998) (Michael Miezal): S. 334ff.
- Rohls, Jan, *Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 1: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Band 2: Das 20. Jahrhundert*, JETH 12 (1998) (Stephan Holthaus): S. 297ff.
- Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Hg. Hartmut Lehmann, JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 299ff.
- Santala, Risto, *Der Messias im AT im Licht der rabbinischen Schriften*, JETH 12 (1998) (Herbert H. Klement): S. 196f.
- Schlatter, Adolf, *Die Gründe der christlichen Gewißheit. Das Gebet*, JETH 12 (1998) (Jochen Walldorf): S. 254ff.
- Schnabel, Wolfgang, *Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte: Eine Quellenkunde. Band 2: Das Mittelalter*, JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 268f.
- Schneider, Dieter, *Das Buch der Psalmen. 3 Teil: Psalm 101 bis 150*. JETH 12 (1998) (Karl Möller): S. 197f.

- Schröder, Caroline, *Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis: Jonathan Edwards' theologia experimentalis*, JETH 12 (1998) (Stephan Holthaus): S. 302f.
- Seebaß, Gottfried, *Die Reformation und ihre Außenseiter: Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Zum 60. Geburtstag des Autors hg. von Irene Dingel, JETH 12 (1998) (Helge Stadelmann): S. 303ff.
- Seifert, Elke, *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter*, JETH 12 (1998) (Wolfgang Bluedorn): S. 199f.
- Sierszyn, Armin, *2000 Jahre Kirchengeschichte, Band 2: Das Mittelalter*, JETH 12 (1998) (Lutz E. v. Padberg): S. 270ff.
- Stober, Martin, *Christoph Friedrich Blumhardt d.J. zwischen Pietismus und Sozialismus*, JETH 12 (1998) (Stephan Holthaus): S.306f.
- Stott, John, *Christen auf dem Weg ins nächste Jahrtausend*, JETH 12 (1998) (Martin Abraham): S. 256f.
- Theissen, Gerd / Winter, Dagmar, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, JETH 12 (1998) (Armin Daniel Baum): S. 206ff.
- Theissen, Gerd / Merz, Annette, *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*, JETH 12 (1998) (Volker Gäckle): S. 239f.
- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, neubearbeitete Auflage. Band 1: A-H, JETH 12 (1998) (Michael Schröder): S. 209ff.
- Trobisch, David, *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*, JETH 12 (1998) (Uwe Swarat): S. 213ff.
- Volf, Miroslav, *Trinität und Gemeinschaft: Eine ökumenische Ekklesiologie*, JETH 12 (1998) (Jochen Eber): S. 258f.
- Wachtmann, Christian, *Der Religionsbegriff bei Mircea Eliade*, JETH 12 (1998) (Jochen Eber): S. 259f.
- Walton, John H./Matthews, Victor H., *The IVP Bibel Background Commentary: Genesis-Deuteronomy*, JETH 12 (1998) (Helmuth Pehlke): S. 201f.
- Weber, Christian, *Missionstheologie bei Wilhelm Löhe: Aufbruch zur Kirche der Zukunft*, JETH 12 (1998) (Hans Kasdorf): S. 336ff.
- Wilckens, Ulrich, *Das Evangelium nach Johannes*, JETH 12 (1998) (Manfred Dumm): S. 230ff.
- Wilckens, Ulrich, *Hoffnung gegen den Tod: Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu*, JETH 12 (1998) (Wilfrid Haubeck): S. 232ff.
- Winkler, Eberhard, *Praktische Theologie: Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, JETH 12 (1998) (Helge Stadelmann): S. 314f.
- Witt, Ulrike, *Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*, JETH 12 (1998) (Thomas Baumann): S. 307ff.

- Wünsche, Matthias, *Der Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche: Untersuchungen zu den Apostolischen Vätern, den Apologeten, Irenäus von Lyon und dem antimontanistischen Anonymus*, JETH 12 (1998) (Heinz-Werner Neudorfer): S. 237f.
- Yancey, Philip, *Der unbekannte Jesus: Entdeckungen eines Christen*, JETH 12 (1998) (Manfred Dumm): S. 322f.
- Yeide, Harry Jr., *Studies in Classical Pietism: The Flowering of the Ecclesiola*, JETH 12 (1998) (Klaus vom Orde): S. 309ff.
- Zwickel, Wolfgang, *Die Welt des Alten und Neuen Testaments: Ein Sach- und Arbeitsbuch*, JETH 12 (1998) (Herbert H. Klement): S. 202f.

Altes Testament

1. Allgemeine Themen

Roman Herzog. *Staaten der Frühzeit: Ursprünge und Herrschaftsformen*. 2. überarbeitete Aufl.. München: C.H. Beck, 1998. 329 S., DM 48,-.

Dieses Buch unseres Bundespräsidenten ist in vier Hauptteile eingeteilt: Vermutungen über den frühen Staat, Formen des frühen Staates, Modell der Großraumpolitik, Grundführung der Staatsführung. Am Schluß folgt ein Ausblick über die Frage der Staatsethik, gefolgt von einem Nachwort, Literaturhinweise, Fundstellen der wörtlichen Zitate, Geographisches Register, Personen- und Sachregister.

In seinen Ausführungen bezieht sich Herzog hauptsächlich auf die Geschichte des alten Vorderen Orients, Ägyptens und Chinas, soweit sie in schriftlichen und architektonischen Dokumenten faßbar ist. Das Buch liest sich wie eine Überblicksvorlesung, nicht nur aufgrund des Inhalts, sondern auch wegen des Sprachstils. Es ist teilweise recht kurzweilig, darin zu lesen, weil humorvolle Einlagen nicht fehlen. So wird z.B. der alte Ben Cartwright aus den Bonanza-Filmen als Beispiel für eine bestimmte Art von Wirtschaftsführung benutzt (118), oder es ist die Rede von der „Rührseligkeit alter Haudegen“, von „Steppen-Napoleons“ (137), von „Seeräuberei und ähnlichen unappetitlichen Erscheinungen“ (183) und der berühmten „Laus im Pelz“ (250). Daneben werden aber auch Wörter benutzt, die wohl nicht zum Sprachschatz eines jeden Menschen gehören, wie z.B. „Entente cordiale“, „Sekundogenituren“, „Reskripten“, „internationale Courtoisie“ und ähnliches.

Es ist schon erstaunlich, daß ein Nichtfachmann so über den alten Vorderen Orient Bescheid weiß. In den großen aufgezeigten Linien ist es ein durchaus lesenswertes Buch. Wenn man jedoch in die Details geht, dann ist es manchmal schon bedrückend, wie veraltet und teilweise einseitig dieses Buch ist, obwohl es eine überarbeitete 2. Auflage aus diesem Jahr ist. Verschiedene bibliographische Einträge zeigen, daß teilweise Literatur bis zum Jahr 1995 berücksichtigt worden ist. Das ist jedoch die Ausnahme! Der Forschungsstand ist der der 60er Jahre. Einige Beispiele sollen das deutlich machen. So werden die Texte des alten Vorderen Orients nach den frühen Gesamtausgaben zitiert, statt nach dem kürzlich abgeschlossenen Werk *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, das die neuen Forschungsergebnisse auch in ihrer Übersetzung. J. Assmanns Bücher über Ägypten werden als bahnbrechend bezeichnet, aber es werden leider nur *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten und Ägypten: Eine Sinngeschichte* benutzt. Die für die Ausführungen so wichtigen Bücher von Assmann, *Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (1992) und *Stein und Zeit* (1991) fehlen. Daß die Hyksos ein asiatisches Völker-

gemisch waren (88-89), ist heute nicht mehr haltbar. Siehe dazu die Ausführungen im Lexikon der Ägyptologie. Daß der Neobabylonier Nabonidus sich 10 Jahre in Arabien aufgehalten hat, um dort einen eigenen Herrschaftsbereich aufzubauen (156), ist sicherlich ein interessanter Gedanke, wird aber heute wohl niemand mehr behaupten wollen. Die Meinung Herzogs, daß die Einberufung zum Pyramidenbau für die ägyptische Bevölkerung keine besondere Last, sondern nur die Fortsetzung längst eingespielter Belastungen war, scheinen die Tagebücher der am Pyramidenbau beteiligten Menschen zu widerlegen. Die Lachisch Ostraka widerlegen die Meinung, daß die Stadt z. Zt. des Assyrsers Sanherib eine syrische Stadt gewesen sei (254). Die Aussage, daß die Stellung der Frau unter dem Babylonier Hammurabi zwar nicht gut war, aber nicht so schlecht wie im mosaischen oder assyrischen Recht (288), müßte belegt werden und ist so nicht haltbar. Viele Forschungsergebnisse des noch jungen Forschungsgebietes der Ethnogenese fehlen. Das ist bedauerlich, zumal sie in einzelnen Artikeln im *Lexikon Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, das seit 1979 erschienen ist, sehr gut nachzulesen sind. In seinem 11. Kapitel „Streiflichter aus der Bürokratie“ fehlt jeglicher Hinweis auf die Bürokratie des damaligen Pantheons. Überhaupt wird der hierarchische Aufbau des Pantheons nicht für die Argumentation des Buches benutzt, obwohl allgemein anerkannt wird, daß das Pantheon eine Reflexion der irdischen Herrschaftsformen war.

Was bei Herzog jedoch am meisten verwundert, sind seine Ausführungen über die frühen Rechtssysteme (Kap. 12). Fast ausschließlich benutzt er zur Analyse den Kodex Hammurabi. Das Kap. enthält keinen Hinweis und keine Auswertung der uns erhaltenen Gerichtsprotokolle der damaligen Zeit, die doch für das Verständnis des Rechts der damaligen Zeit unerlässlich sind. Daß es eine Modernisierung des Rechts bereits in Israel z. Zt. des AT gegeben hat, bleibt unberücksichtigt.

Es ist für einen Nicht-Assyriologen ein kühnes Unternehmen, die Entwicklung der Staaten der Frühzeit aufzuzeigen. Bewundernswert und durchaus lesenswert ist dieses Buch unseres Bundespräsidenten und in seiner Gesamtargumentation durchaus zutreffend. Als störend und unangebracht empfand der Rezensent die bibelkritischen Bemerkungen. Hier schlägt sich die oft wenig konstruktive Vorarbeit deutscher Theologen nieder. Wenn verschiedene Sachgebiete besser erforscht worden wären, hätte es hier und da ein in Nuancen anderes Bild gegeben.

Helmuth Pehlke

Jorge Pixley. *Heilsgeschichte von unten: Eine Geschichte des Volkes Israel aus der Sicht der Armen (1220 v.Chr. - 135 n.Chr.)*. Aus dem nicaraguanischen Spanisch übersetzt von Michael Fricke. Nürnberg: Peter Athmann, 1997. 146 S., DM 29,80.

Das Buch des baptistischen Befreiungstheologen, der in Nicaragua lehrt, ist aus Bibelkursen für Seminaristen und für die Landbevölkerung hervorgegangen.

„Israel“ wird chronologisch definiert von Mose bis Simon bar Kochba (von ca. 1220 v.Chr. bis 135 n.Chr.). Damit schließt er sowohl die Patriarchenperiode als auch die des weiteren rabbinischen Judentums und des Christentums aus. „Israel“ wird geographisch auf Palästina begrenzt. Die Geschichte der jüdischen Gruppen, die in Ägypten, Babylonien oder Persien lebten, wird ausgeschlossen. „Israel“ - und das ist die wichtigste Definition - war soziologisch gesehen, „während dieser 1300 Jahre ein von Bauern getragenes nationales Projekt, das stets um sein Überleben ... kämpfen mußte“ (12).

P. geht von zwei Prämissen aus: Erstens ist der Exodus für Israel als Offenbarungseignis zu werten und wird darum zum theologischen Verstehensschlüssel für alles weitere: „Kein Gott, der nicht der Retter der Armen war, konnte der wahre Gott Israels sein“ (15). Mit Hilfe dieses Schlüssels entschleiern P. nun das, was er „den ideologischen Sprachgebrauch des AT“ nennt. Zweitens setzt P. das Modell der „asiatischen“ oder „tributären Produktionsweise“ als einheitlich für den ganzen alten Orient voraus, wie es beispielhaft Gen 47,13-25 beschrieben wird (15ff). Mittels dieses theologischen und soziologischen Schlüssels unterwirft P. nun die atl. Texte einer gründlichen marxistischen Tendenzkritik. Besonders seit der Zeit Davids und Salomos sei der revolutionäre Ursprung Israels immer mehr umgedeutet und den Bedürfnissen der jeweils herrschenden Dynastie angepaßt worden.

Das Buch ist in 15 kurze Kapitel unterteilt, leicht lesbar und mit Schaubildern der jeweiligen Herrschaftsverhältnisse illustriert. Wer mit einer sozialgeschichtlichen Fragestellung an alttestamentliche Texte herangeht, muß sich ihrer spärlichen Antworten bewußt sein. Darüber täuschen die Schaubilder hinweg.

Es ist nicht zu übersehen, daß P., von den beiden Leitmotiven geführt, sich oft der groben Mißdeutung schuldig macht. Den universalen Heilsverheißungen „Deuterocesajas“ hält er entgegen: „Deuterocesaja ist ein wortgewandter Prediger, erfüllt von einer weitreichenden Vision über die universale Bedeutung Israels und seines Gottes Jahwe. Aus der Sicht der Armen ist jedoch zu sagen, daß dieser Vision das Wesentliche fehlt, um diesen weltweiten Auftrag auszuführen: die Basis im Volk“ (98). Eine Lesart, welche Gott nicht mehr Gott sein läßt, sondern dem Menschen - in diesem Fall den Armen Israels - die Last der Verwirklichung weltweiten Heils und Gerechtigkeit aufbürdet, muß prophetische Texte, welche gerade Gottes Souveränität im Blick haben, in ärgerlicher Weise aktivistisch mißverstehen.

Im letzten Kapitel („Israel unter römischer Vorherrschaft“ 63 v.Chr. - 135 n.Chr.) erwähnt er im Zuge der „Volksbewegung in Israel“ auch die „Jesusbewegung“. Das geschieht im selben Atemzug mit Judas, dem Galiläer, Theudas, den Sikariern und Simon bar Giora. P. will nämlich die vielen Konflikte der Jahre 6 - 135 n.Chr. als Ausprägungen einer einzigen Volksbewegung sehen. „Die Jesusbewegung überlebte den Tod Jesu“ (139). Mit keiner Silbe wird das Zeugnis der Auferweckung Jesu auch nur erwähnt.

Pixleys Vereinnahmung der Geschichte Israels soll die gewaltsame Revolution unterdrückter Bauern theologisch legitimieren.

Manfred Dreytza

2. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Michaela Bauks. *Die Welt am Anfang: Zum Verständnis von Vorwelt und Weltentstehung in Gen 1 und in der altorientalischen Literatur*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 74. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997, 374 S., DM 138,-.

In diesem Werk fällt zunächst die feine Untergliederung des Inhaltsverzeichnisses auf. Dies erleichtert ebenso wie die gute Gliederung des Literaturverzeichnisses neben den ergänzenden Registern das Nachschlagen von einzelnen Problemen und Fragen. Über 2000 Fußnoten versetzen den Leser in die Lage, das reichhaltig zusammengetragene Material dieser Dissertation nachzuschlagen und selbständig nachzuforschen. Die Zusammenfassungen am Ende der vier großen Abschnitte, Auslegungs- und Forschungsgeschichte (14-64), Syntaktisch-semantische Untersuchung zu Gen 1,1-3 (147-268) und Vergleich der alttestamentlichen Vorwelt-aussagen mit den orientalischen Texten (269-310), verhelfen dazu, das Gelesene noch einmal zu bündeln. Sie ermöglichen aber auch einen schnellen Überblick über das jeweilige Kapitel.

Zunächst liefert die Autorin einen Überblick über die Forschungsgeschichte der ersten drei Verse der Genesis. Dabei setzt sie sich anhand der verschiedenen Ansätze mit zwei Grundmodellen auseinander: (1) Das Wirken eines Demiurgen, der die vorgegebene Masse (Gen 1,2) gestaltet, steht dabei (2) der sogenannten „creatio ex nihilo“ gegenüber. Sie versucht mit ihrem Ansatz und seiner Einordnung in die Forschungsgeschichte einen dritten Weg plausibel zu machen. Dieser geht davon aus, daß beide Grundmodelle an der alttestamentlichen Aussageabsicht vorbeigehen. Sie sind jeweils spätere theologiegeschichtliche Auseinandersetzungen mit den Herausforderungen und Fragestellungen ihrer Zeit. Sie verneint dabei, daß man in diesem Text das Dogma von der „creatio ex nihilo“ verankern kann. Stoßrichtung des Textes sei - ebenso wie in den Nachbarkulturen - die theologische Einordnung der Gegenwart. In der Umwelt Israels stünden die

Legitimation von Herrschaftsverhältnissen, Ätiologien oder die Hintergründe für die Tempelgründung im Blickpunkt und der priesterschriftliche Schöpfungsbericht stelle „eine Antizipation von Israels Lebens- und Kultordnung dar und wird somit zur Garantierklärung für deren Erhalt“ (310). Allerdings schränkt sie diese Abwehrhaltung gegen die „creatio ex nihilo“ am Ende ihres Buches dahingehend ein, daß dieses Dogma „ein anderes, gewissermaßen moderneres Bild darstellt“, um „den Glaubenssatz von der Allmacht Gottes zur Darstellung zu bringen“ (319).

Diesem Überblick folgt die syntaktische und semantische Analyse von Gen 1,1-3. Hier fällt die detaillierte Zusammenstellung aller Möglichkeiten der Interpretation auf. Dieses Kapitel wird dadurch zu einem guten Nachschlagewerk bzw. Einführungslektüre zu der Problematik dieser Verse. Ebenso wie bei dem vorhergehenden Kapitel bemerkt man hier, daß die Ergebnisse des folgenden religionsgeschichtlichen Vergleichs bestimmend für die Analyse und Beurteilung sind. So wird wiederholt auf eine jeweils bis dahin unbegründete These aufgebaut.

Die syntaktische Analyse kommt zu folgendem Ergebnis:

„Am Anfang als Gott die Welt schuf.

Aber die Erde war noch nicht (vorhanden), sondern es war Finsternis über dem Urmeer.

Und ein Windhauch wehte über den Wassern.

Da sprach Gott: Es werde Licht. Und es wurde Licht“ (146).

Dabei ist Vers 1 ein Anakoluth, der einen überschriftartigen Mottovers darstellt. Darauf folgt die Vorweltschilderung, die auf typische Weise (so nach dem religionsgeschichtlichen Vergleich) als negative Kontrastschilderung V.3, den eigentlichen Beginn der „Schöpfung“, vorbereitet. Die Elemente der Vorweltschilderung, also das, was „noch nicht“ vorhanden ist, werden dann in den folgenden Versen aufgegriffen und geschaffen. Dabei geht es „nicht um die Darstellung präexistenter Stoffe, die der Schöpfung zeitlich und sachlich vorausgehen, sondern um eine formale, von der »sukzessive(n) Darstellung des Schöpfungsablaufs (1,3-2,3)« unabhängige Charakterisierung des Zustands der Welt vor ihrer Einrichtung“ (141).

In der semantischen Analyse fällt das wiederholte Ergebnis der „Polyvalenz“ auf. Beispielsweise ist der „Windhauch“ in V.2 einerseits „die zutreffendere Übersetzung, die - wie auch der Vergleich mit den Nachbarkulturen zeigen wird - in die Vorweltmotivik paßt“ (141). Andererseits bereitet dies das Handeln Gottes vor (280,318), was besser mit der Übersetzung „Geist Gottes“ angedeutet würde. Bei ihrer Analyse dominiert das „sowohl als auch“, was eine breite Basis für den folgenden religionsgeschichtlichen Vergleich liefert - *oder* ist er an dieser Stelle schon bestimmend für diese Ergebnisse?

Dieser Vergleich zeichnet sich durch eine Fülle von Material aus, das unter dem Aspekt der „Vorwelt“ von ägyptischen und mesopotamischen Weltentstehungsaussagen zusammengetragen wird. Sie hält dabei Ausschau nach Assozia-

tionen von Einzelmotiven, aber auch der gesamten Vorstellungswelt. Es dominieren die „noch nicht“-Formulierungen, durch welche die Vorwelt als ein Zustand der lebensfeindlichen Nicht-Ordnung ohne Raum-Zeit-Kategorien dargestellt wird. Dies sieht die Verfasserin dann auch in Gen 1,2. Die Unterschiede der Sichtweise, d.h. zum einen einer Theozentrik (Genese der Götter und ihrer Beziehung untereinander) in den Umwelttexten im Gegensatz zu einer Geo- bzw. Anthropozentrik (der Mensch als Höhepunkt der Schöpfung und die Erde als sein von Gott gegebener Lebensraum) stellt sie fest. Allerdings wertet sie das für die Interpretation von Gen 1,2 nicht ausreichend aus.

Zur Methodik der Arbeit ist positiv hervorzuheben, daß die Autorin von Anfang an versucht, ihren Ansatz von anderen Arbeitsmethoden abzugrenzen. Sie schließt eine literarkritische Analyse aus und geht von dem Text als Ganzen aus. Bei ihr steht die traditionsgeschichtliche Untersuchung im Mittelpunkt mit den Motiven der „Vorwelt“ und ihrer Bedeutung. Dabei verzichtet sie zum großen Teil auf Datierungsversuche, sowohl von biblischen als auch außerbiblischen Texten (vielleicht setzt sie diese beim Leser voraus?!), nennt hier und da die unterschiedlichen Gattungen der Texte, ohne aber die Unterschiede in der Analyse tiefgreifend zu verwenden. Es scheint von sekundärer Bedeutung, ob ein Motiv in einem Prosatext oder einem Hymnus genannt wird.

Dies alles soll aber die Leistung nicht schmälern, die in der umfassenden Darstellung der Fragestellung „Vorwelt im Alten Orient“ liegt.

Heiko Wenzel

Daniel I. Block. *The Book of Ezekiel: Chapters 1-24*, The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997. xxii + 887 S., \$48,00/£32,99.

Zwar wird man nicht sagen können, daß dem Hesekielbuch viel Raum in unseren Hauskreisen und Gottesdiensten gegeben wird, doch in der Forschung gehört es wohl zu den Bibelbüchern, denen gerade besonders viel Aufmerksamkeit gewidmet wird und zwar mit einigem Erfolg, so daß man hoffen kann, in ein paar Jahren eine kleine Renaissance des Hesekielbuches auch in den Gemeinden anzutreffen. Der vorliegende Kommentar will dazu sicherlich einen Beitrag leisten. Block wendet sich an Akademiker, Pastoren und Bibelleser allgemein, und so will ich nach einer Besprechung der Einleitung des Kommentares jedem Teil dieser potentiellen Leserschaft einen Abschnitt widmen und versuchen zu beurteilen, wie hilfreich der Kommentar für jede dieser Gruppen ist.

Der Kommentar bietet acht Seiten zum politischen und sozialen Hintergrund des Buches und neun Seiten zur Charakterisierung des Propheten, seiner Botschaft und seiner Methoden. Beide Teile dürften besonders für Nichtexperten interessant und hilfreich sein. 24 Seiten sind der Entwicklung von der mündli-

chen Botschaft zum Buch gewidmet. Das ist ein Gebiet, dem außerhalb der Gelehrtenwelt wenig Aufmerksamkeit gewidmet wird, und so ist es besonders zu begrüßen, daß Block allgemeinverständlich beschreibt, welche Phasen durchlaufen werden vom Empfang einer Botschaft durch den Propheten zum prophetischen Buch. Block argumentiert, daß wohl kein langer Zeitabstand die Abfassung des Buches von den (mündlichen) Predigten des Propheten trennt und befindet sich dabei in Gesellschaft mit denen, die für den größten Teil des Buches den Propheten selbst als Redaktor verantwortlich machen. Auf einer Seite wird der textkritische Zustand des Buches diskutiert (Block schenkt dem traditionellen hebräischen Text Vertrauen, ohne diesem Sklavisch zu folgen), vier Seiten werden der jüdischen und christlichen Wirkungsgeschichte des Buches gewidmet und dreizehn-einhalb Seiten der „enduring theology of Ezekiel“, wobei erfreulicherweise der Schwerpunkt dorthin fällt, wo er auch im Hesekielbuch liegt (Gott, Gottesvolk) mit der verständlichen Ausnahme, daß die Diskussion zum Messias im Hesekielbuch etwas ausführlicher ist, als man es vom Buch selbst vielleicht erwarten würde. Die Einleitung wird mit einem vierzehnteiligen Literaturverzeichnis abgeschlossen.

Bibelwissenschaftlern, die im letzten Jahrzehnt an Hesekiel gearbeitet haben, ist Block natürlich kein unbekannter Name mehr. Vorarbeiten zu diesem Kommentar konnten seit 1987 in drei *Vetus Testamentum*-Artikeln und einer Reihe von Beiträgen zu anderen Zeitschriften gelesen werden. Block hat sich dabei als jemand gezeigt, der sowohl von Zimmerli als auch von Greenberg (und einer Reihe anderen) gelernt hat. Für diesen ersten Band sind besonders seine 1988 im *Catholic Biblical Quarterly* erschienene Diskussion zur Eröffnungsvision in Kap. 1 und der 1991 in *Vetus Testamentum* erschienene Artikel zu 24,1-14 relevant. Block argumentierte, daß die Schwierigkeiten im hebräischen Text von Kap. 1 mit der Ausnahme erklärt werden können, daß der emotionale Zustand des Propheten hier seine Spur hinterlassen hat. Dieses Prinzip wird nun im Kommentar auf weitere Stellen angewandt. Doch was in Visionsberichten plausibel erscheint (neben Kap. 1 ist besonders an Kap. 8 zu denken), wirkt an anderen Stellen etwas gezwungen (zum Beispiel für 21,13-22). Der Artikel zu 24,1-14 bewies Blocks souveräne Handhabung der formkritischen Methode, die durchweg im Kommentar eine gute Anwendung findet. Die evangelikalischen Grundüberzeugungen vom Wert und der Richtigkeit der biblischen Botschaft mögen dem einen oder anderen Forscher wenig schmecken, doch muß schon recht idiosynkratisch arbeiten, wer meint, es sich leisten zu können, diesen solide erarbeiteten Kommentar zu ignorieren, der über 900 Seiten allein im ersten Band umfaßt.

So manchem vielbeschäftigten Pastor wird ein Blick auf die Dicke des Buches genügen, um dankend abzulehnen, zumal der Kommentar keine praktische Hilfestellung zur Predigt in Form von Beispielgeschichten o.ä. darreicht. Doch wer Englisch einigermaßen flüssig liest, sollte sich nicht zu schnell abschrecken lassen, denn selbst dem nichtakademisch Interessierten bietet der Kommentar weitaus mehr als die (durchaus lesenswerten) „theological implications“ am Ende

jedes Abschnittes. Zwar werden Prediger, die lediglich eine Handreichung zur Predigt wollen, sich andere Bücher zu Rate ziehen müssen, doch Pastoren, die sich ein tieferes Verständnis der prophetischen Botschaft Hesekiels und Wachstum in ihrem theologischen Verständnis und in ihrem Glauben erhoffen, sind gut beraten, Zeit in diesen Kommentar zu investieren; und die „theological implications“ sollten manchen helfen, eine Predigt zu entwerfen, die fest in dem entsprechenden Abschnitt gegründet ist.

Freilich werden nur wenige Bibelleser sich soviel Zeit zum Bibelstudium nehmen, daß sie den Kauf eines solchen Kommentars ernsthaft in Betracht ziehen. Selbst viele, denen die Bibel uneingeschränkt Wort Gottes ist, werden glauben, daß ein 90-minütiger Jesusfilm mehr zum Verständnis der biblischen Botschaft beiträgt als ein 900-seitiger Kommentar zu Hesekeiel 1-24 und so werden die allermeisten Hauskreise sich im Zweifelsfall noch einmal den Jesusfilm anschauen, bevor sie ein Buch wie dieses durchhackern. Doch wer sich von Fußnoten (müssen ja nicht gelesen werden) und darin befindlichem Griechisch (Hebräisch wird in Umschrift geboten) nicht abschrecken läßt, wird entdecken, daß man dem Kommentar vieles abgewinnen kann, ohne alles zu lesen. Der „Nature and Design“ Abschnitt, der vor der Übersetzung des Bibeltextes geboten wird, gibt einen guten Überblick und sagt einem, wohin die Reise geht. Die recht zuverlässige Übersetzung des Bibeltextes macht denjenigen, der kein Hebräisch kann, weniger abhängig von der deutschen Übersetzungstradition und die „theological implications“ geben jeweils einigen Stoff zum Nachdenken und sind gut verständlich auch für diejenigen, die nicht die Einzelkommentierung gelesen haben - und wer dann noch Fragen hat, kann immer noch zurück zur Einzelkommentierung gehen.

Kurzum, für diejenigen, die wissenschaftlich am Hesekeielbuch arbeiten wollen, ist dies ein Muß, doch sei der Kommentar jedem empfohlen, der das Hesekeielbuch gründlich studieren will.

Thomas Renz

Walter Dietrich. *Die frühe Königszeit in Israel: 10. Jahrhundert v. Chr.* Biblische Enzyklopädie 3. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1997. 312 S., DM 44,-.

Mit Walter Dietrichs *Die frühe Königszeit in Israel* liegt nun der dritte von zwölf Bänden der „Biblische(n) Enzyklopädie“ vor, der sich - wie alle Bände - in vier Hauptteile gliedert: 1. Das biblische Bild, 2. Die Geschichte, 3. Die Literatur, und 4. Der theologische Ertrag der frühen Königszeit.

Im ersten Teil (13-93) entfaltet Dietrich das biblische Bild der ersten Königs Israels: Saul, David, Salomo. In der Art einer Bibelkunde zeichnet D. eindrucksvoll den Inhalt von 1 Sam 1 - 1 Kön 14 in flottem, gefälligem Stil nach, wobei er auch einiges von der hohen und hintergründigen Erzählkunst dieser Texte

aufweist. Daß er keinen Weitblick vom Alten ins Neue Testament eröffnet, ist wohl mit der Konzeption der Biblischen Enzyklopädie zu erklären.

Im zweiten Teil (94-201), der die Geschichte der frühen Königszeit beschreibt, setzt D. mit einem längeren methodischen Exkurs zur biblischen Geschichtsdarstellung ein. So hebt D. hervor, daß die biblischen Erzählungen über die ersten Könige Israels es nicht leicht hätten, „das Vertrauen des Historikers zu gewinnen“ (96). Vieles an der biblischen Geschichtsdarstellung wirke auf den modernen Betrachter durchaus glaubhaft, sei aber nicht nachprüfbar. Manches, was uns da erzählt wird, werde man als vielleicht möglich, aber eher unwahrscheinlich einstufen; und manches, was uns als Tatsache berichtet wird, erscheine geradezu als unmöglich, z.B. daß „David als zarter Hirtenknabe einen riesenhaften und bis an die Zähne bewaffneten philistäischen Elitekämpfer besiegt und getötet hätte (1 Sam 17)“ (97). Die alttestamentlichen Geschichtsschreiber seien in erster Linie Geschichten-Schreiber, die den Lesenden ins Geschehen hineinziehen und Geschichte aktuell machten. Ihnen sei wohl wichtig, *was gewesen ist*, aber nicht unbedingt, *wie es genau gewesen ist*, sondern *wozu es werden soll* (101). Gleichzeitig warnt D. davor, die biblischen Texte pauschal als historisch unbrauchbar zu verwerfen. Es gelte, die Texte mittels der „langerprobten historisch-kritischen Exegese“ sorgsam und Schritt um Schritt auf ihre historische Aussagekraft zu untersuchen (142). Als Ergebnis präsentiert D. dann eine Übersicht der biblischen Quellen zur Geschichte der frühen Königszeit. In vier Spalten, von links nach rechts mit abnehmender historischer Präzision, kann der Leser dann ganz einfach ablesen, welcher Bibeltext mit welchem historiographischen Etikett versehen wurde (143-148).

Auf über fünfzig Seiten entwirft D. ein Bild der Geschichte Israels im 10. Jh. v.Chr., wobei er den Stoff nach den wesentlichen Bereichen gesellschaftlicher und staatlicher Tätigkeit und nach den unter den Königen Saul, David und Salomo teilweise sehr unterschiedlichen Herrschaftsformen gliedert. Daß er nicht nur in Detailfragen dem Vermächtnis von Albrecht Alt verpflichtet ist, zeigen seine m.E. überholten Ausführungen zur staatsrechtlichen Sonderstellung von Jerusalem (163) oder zum Status von Juda unter Saul (157). Dessen ungeachtet leistet D.s soziologisches Verständnis der Geschichte Israels als Ringen zweier Gesellschaftssysteme, nämlich „Israel“ und „Kanaan“, einen wichtigen Beitrag zum Verständnis jener Epoche.

Der dritte Teil (202-273) widmet sich der Literatur *über* die frühe Königszeit. Der literarische Ertrag *aus* jener Epoche sei allerdings sehr bescheiden anzusetzen. Während man eine Forschergeneration zurück noch von großen Geschichtswerken redete (Thronfolgegeschichte Davids, Ladeerzählung, aber auch das sog. jahwistische Geschichtswerk) und für das frühstaatliche Israel eine Blüte der Geschichtsschreibung postulierte (salomonische Aufklärung), rechnet D. damit, daß das literarische und historiographische Schaffen nur bescheidene Anfänge nahm. Erst nach und nach entstanden auf deren Grundlage durch Einarbeitung von Erzählkränzen und Novellen immer umfassendere und kunstvollere Werke.

Daher kann D. im vierten Teil (274-302) den theologischen Ertrag nicht *aus* der Literatur der frühen Königszeit gewinnen, sondern nur aus der Literatur *über* diese Epoche. Daß D. viele in Geschichten „verpackte“ Botschaften der biblischen Texte zu entschlüsseln vermag, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß sein Ansatz von einer literarkritischen Engführung beherrscht wird. Ein Beispiel für viele: In 2 Sam 6,23 findet sich die Notiz, daß David mit der Saulstochter Michal keine Kinder hatte. Mit dieser Information kann D. letztlich wenig anfangen (293), da er die unmittelbar an 2 Sam 6,23 sich anschließende Natanweissagung (2 Sam 7) als dtr. Spätprodukt isoliert betrachtet. Doch liegt zwischen den beiden Kapiteln ein vielsagender Kontrast vor: einerseits der geniale, aber letztlich gescheiterte Schachzug Davids, die Einheit Israels durch die dynastische Verbindung mit dem Hause Saul abzusichern, und andererseits die göttliche Zusicherung einer beständigen Dynastie für das Haus David. Daß in den eindrucksvollen Makrostrukturen der Samuel- und Königsbücher auch handfeste Theologie formuliert ist, findet sich bei D. leider nicht erwähnt.

Insgesamt betrachtet liegt mit D.s Band ein fundiertes Werk zur frühen Königszeit in Israel vor, das den neuesten Stand der Forschung der unterschiedlichen Disziplinen in kompaktem aber nicht langweiligem Stil präsentiert. Auch wenn man manche Prämissen oder Ergebnisse des Autors nicht teilt, ist die Lektüre für den kritischen Leser zweifellos ein Gewinn.

Werner Gugler

R.S. Hess. *Joshua: An Introduction and Commentary*. The Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Inter-Varsity Press, 1996. 320 S., ca. DM 26,50.

Der Kommentar enthält eine ausführliche Einführung in das Buch (17-62), eine Gliederung des Textes (63-66), einen fortlaufenden Kommentar (67-311) und Landkarten (312-320). Ferner gibt es an verschiedenen Stellen im Kommentar sieben „ergänzende Bemerkungen“ über: Ätiologien, die Archäologie Jerichos, das Datum des Einzuges in Kanaan, die Archäologie Ais, den Altar Josuas auf dem Berg Ebal, die Ortsbestimmung Heschsans und Ausführungen über eine teilweise oder vollkommene Eroberung Kanaans.

Der Kommentar stellt eine gelungene Arbeit dar, die durchgehend eine christliche konservative Sicht vermittelt und gleichzeitig gediegene exegetische Arbeit präsentiert, in der auch kritische Fragen besprochen werden. Der Autor hat sich in der Vergangenheit schon durch diverse wissenschaftliche Artikel und Monographien als Sachverständiger der Archäologie des Mittleren Ostens ausgezeichnet. Die Daten und Ergebnisse auf diesem Gebiet verarbeitet er in vielen Fußnoten, die man als ein Hauptmerkmal seines Kommentars ansehen kann. Der Leser erhält eine Fülle an Information, besonders aus der Geschichte der damaligen

Zeit. Aus bibeltreuer Sicht ist dies ein wertvoller Kommentar zu einem schwierigen Buch. Das soll an folgenden Punkten illustriert werden.

1. *Altertum*: Josua enthält authentische und alte Quellen, die von Ereignissen im späten zweiten Jahrtausend v.Chr. berichten (31).

2. *Entstehung des Buches* (31-41): Was deuteronomistische Quellen und Redaktionen betrifft, möchte er die Bezeichnung „deuteronomistisch“ in Josua nur anwenden, wenn damit die selbe theologische Sicht und der gleiche Sprachgebrauch, wie sie auch in vielen anderen biblischen Texten vorkommen, bezeichnet werden sollen. Eine Datierung des Deuteronomiums nach dem 7. Jh. v.Chr. überzeugt Hess nicht. Viele theologische Gedanken der deuteronomistischen Themen sind nicht typisch israelitisch sondern im ganzen alten Vorderen Orient bekannt (D. Block, *The Gods of the Nations*). Die Eroberungsberichte in Josua 9-12 stimmen ziemlich mit den mesopotamischen Eroberungsberichten aus 1300-600 v.Chr. überein (L. Younger, *Ancient Conquest Accounts*). Bemerkungen über das Werk und die Worte Gottes können nicht als spätere Einschübe gesehen werden, weil sie ein wesentliches Merkmal aller Kriegsberichte aus dem alten Mittleren Osten sind. Auch das kultische Material ist alt und nicht etwa späterer Zusatz (M. Ottoson, *Josuboken*). Die Städte- und Grenzlisten stammen aus der Frühzeit der israelitischen Landnahme, denn sie stimmen mit der Topographie der palästinischen Stadtstaaten der späten Bronzezeit und der Besiedelung des Hügellandes um 1200 v.Chr. überein. Hess macht keine Aussage über die Datierung des Buches Josua als literarisches Werk. In seiner Einführung finden wir keine Diskussion über bestimmte Hinweise in den Texten, wie z.B. Jos 5,1.6 (wir, uns); 15,4 (an euch); 18,1 (die Stiftshütte in Silo), die als Datierungshilfe dienen könnten. Sogar in seinem Kommentar zu 5,1.6 (117-118, 120) vermerkt er in diesem Zusammenhang noch nicht einmal die Fragen, die עָבְרָנוּ bzw. עָבְרָנוּ (5,1 „wir“) und לָנוּ (5,6 „uns“) aufwerfen. Das Gleiche gilt auch für לָכֵּם in 15,4 („an euch“, 243). Dies muß als Manko angesehen werden.

3. *Gliederung* (63-66): Hess gliedert das Buch in drei Hauptabschnitte (1-12, 13-21, 22-24). Diese Gliederung wird nicht erklärt. Er weist später darauf hin (262), daß Jos 18,1 literarisch im Zentrum der Verteilungsliste des Landes steht (H.J. Koorevaar, *De Opbouw van het Boek Jozua* und J.G. McConville, *Grace in the End*), aber in seiner Gliederung bleibt es unberücksichtigt. Literarische Arbeit scheint nicht seine Stärke zu sein.

4. *Theologie*: Er notiert vier Themen: a. Der heilige Krieg und der Bann; b. Das Land als Erbe; c. Der Bund zwischen Gott und Israel; d. Der heilige und versöhnende Gott. Leider achtet Hess nicht darauf, ob der Schreiber mittels der literarischen Struktur theologische Akzente setzt. Dadurch fehlt bei Hess die Theologie der Erfüllung. Vergleiche die Schlußfolgerung in 21,43-45 mit der Aufrichtung der Stiftshütte in 18,1; als Hintergrund dafür siehe Lev 26,11-12.

5. *Datierung der Ereignisse und die Chronologie*: Es ist auffällig, daß Hess so gut wie nie Jahreszahlen angibt. Das scheint Absicht zu sein. Eine Ausnahme ist die Datierung der späten Bronzezeit (1200 v.Chr.) auf Seite 40. Die Frage der

Spät-(Ende des 13. Jh.) oder Frühdatierung (1400 v.Chr.) des Beginns der Landnahme wird auf S.139-143 erörtert. Hess verweist in diesem Zusammenhang auf 1 Kön 6,1. Dort wird gesagt, daß der Anfang des salomonischen Tempelbaus 480 Jahre nach dem Auszug aus Ägypten stattfand. Versteht man diese Zahl buchstäblich, ist der Beginn der Landnahme auf 1400 v.Chr. zu datieren. Ich meine, sie wäre dann auf 1407 v.Chr. zu legen. Bei einer symbolischen Interpretation der 480 Jahre ist eine späte Datierung der Landnahme möglich. Diejenigen, die eine symbolische Interpretation der Jahre bevorzugen, meinen, es handelt sich um 12 Generationen von 40 Jahren. Hess bemerkt, daß eine Generation nicht unbedingt 40 Jahre sein müsse und erwähnt in diesem Zusammenhang Gen 15,13.16, wo die angeführten 430 Jahre - eigentlich müßte es 400 Jahre heißen (V.13) - wohl auch nicht buchstäblich zu verstehen sind, denn sie werden in V.16 als ein Zeitraum von vier Generationen verstanden. Danach untersucht er die archäologischen Daten im Ost- und Westjordanland und befürwortet eine Datierung des Einzuges im 13. Jahrhundert. Er notiert auch allerlei Schwächen und Ungewißheiten im Zusammenhang mit dieser Datierung. Am Ende seiner Ausführungen verweist er auf zwei Wissenschaftler, die eine Frühdatierung des Einzuges befürworten. J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, weist darauf hin, daß die Tonware, die zur Datierung der Landnahme herangezogen wird, aus vermischten Schichten am Ende der Mittleren Bronzezeit stammt, deshalb müßte sie neu datiert werden. Diese Zerstörungsschichten sind, seiner Meinung nach, durch die kriegerische Landnahme unter Josua entstanden. Ferner schlägt Bimson vor das Ende der Mittleren Bronzezeit nicht auf 1550 zu datieren, was allgemein getan wird, sondern auf 1450 v.Chr.. Experten in Sachen Keramikdatierung sind damit nicht einverstanden. B.G. Wood, *The Sociology of Pottery in Ancient Palestine* untersucht die Keramikware aus Jericho und kommt zu dem Schluß, daß sie später zu datieren sei, als es K. Kenyon getan hatte. Aber auch ihm wurde heftig widersprochen. Hess schließt mit der Bemerkung: „Wenn die Sichtweisen von Bimson oder Wood akzeptiert werden, dann wird die Frage der Datierung des Einzuges in Kanaan erneut bewertet werden müssen“.

Schade daß Hess dem Werk von Bimson nicht größere positive Aufmerksamkeit schenkt, denn Bimson versucht, bei einer Datierung des Einzugs um 1400 v.Chr., die Berichte aus Josua (und dem Richterbuch) und die archäologischen Funde zu korrelieren. Es ist zugleich typisch für Hess, daß er diese Möglichkeit nicht ausschließt, selber jedoch leider keinen Beitrag zu der Sichtweise Bimsons liefert. Hier gibt es nach wie vor immer noch eine Chance und eine Herausforderung für kanonisch orientierte Wissenschaftler, die 1 Kön 6,1 zur Basis ihrer Untersuchung machen.

Die symbolische Interpretation dieser 480 Jahre bleibt unbefriedigend, weil sie von der Spätdatierung des Einzuges, die auf der historisch strittigen Datierung der archäologischen Funde am Ende des 13. Jh. v.Chr. beruht, stark abhängig ist. Nirgendwo im AT findet man eine Lehre über einen symbolischen Wert von 480 Jahren = 12 x 40 Jahre. Es wird nicht leicht sein aus dem AT heraus zu beweisen,

daß 40 Jahre die Zeit einer Generation ist, und daß dies in Wirklichkeit 20 Jahre sind. Die Zahl 40 weist wohl auf einen abgeschlossenen Zeitraum hin, wie z.B. bei der Wüstenwanderung Israels. Diese 40 Jahre sind jedoch nicht nur symbolisch, sondern auch buchstäblich historisch, weil Mose am Ende seines Lebens sagt, daß die Wüstenwanderung 38 Jahre gedauert hatte (Dtn 2,14). Zu diesen 38 Jahren ist noch gut ein Jahr hinzuzurechnen, nämlich die Reise von Israel aus Ägypten zum Sinai, der Aufenthalt am Sinai und die Reise zur südlichen Grenze Kanaans. Die Septuaginta liest in 1 Kön 6,1 statt 480 Jahre 440. 11×40 ? Es sieht nicht so aus, als wenn die LXX diese Zahl symbolisch verstand. In den Niederlanden hat sich um J.G. van der Land eine Gruppe von Wissenschaftlern geschart, die in ihren Untersuchungen zur Archäologie, ägyptischen Geschichte und biblischen Chronologie von diesen 440 Jahren als Basis ihrer Forschung ausgehen. Meines Erachtens geht das nicht, weil in der Chronologie der Richterzeit für Jefta 40 Jahre zu wenig sind. Die Zeit zwischen der Ankunft Israels im Ostjordanland und dem Krieg Jefthas mit Ammon beträgt 300 Jahre (Ri 11,26). Mit 480 Jahren können alle chronologischen Daten der Richter, inklusive der 300 Jahre vor Jefta harmonisiert werden. D.h. 1 Kön 6,1 und Ri 11,26 bilden zwei chronologische Säulen, die eine Einheit bilden und die beachtet werden sollten.

Zum Schluß noch zwei Kostproben für die Arbeit von Hess. *Jos 2*: Rahab, die Hure (83-84). Hess widersetzt sich der Beschuldigung, das Haus von Rahab sei ein Hurenhaus, wo die Kundschafter hingingen um ihre Dienste in Anspruch zu nehmen. Es gehe vielmehr um ein Gasthaus, eine Taverne. In einer Fußnote verweist er auf H. Schulte, „Beobachtungen zum Begriff Zônâ im Alten Testament“, *ZAW* 104, 1992, 255-262, ohne dessen Vorschlag, Rahab wäre keine Prostituierte im traditionellen Sinne, sondern eine freie Frau (ohne unter der Autorität des Vaters oder des Ehegatten zu stehen) im matrilinearen Sinne, für die Exegese fruchtbar zu machen.

Jos 9,27: Der Dienst der Gibeoniter am „Altar des Herrn, am Ort, den er erwählen würde“: Nach Hess' Meinung (185) erinnere dies den Leser an den Altar auf dem Berg Ebal in 8,29-35. Es sei derselbe Satz wie in Dtn 12,5. Das ist korrekt. Deshalb ist es fraglich ob der steinerne Altar auf dem Ebal der Ort des zentralen Gottesdienstes war. Der erwähnte Altar ist der bronzene Brandopferaltar der Stiftshütte (vgl. Lev 9,23-24 und Num 7,88-89). Dieser steht ab Jos 18,1 in Silo. Wurde der Altar auf dem Ebal, der ein einmaliges historisches Ereignis bedeutete (siehe Dtn 11, 29-30 + 27,1-8), nachher je für (tägliche) Opferdarbringungen benutzt? An dieser Stelle möchte ich auf die wichtige Doktorarbeit von M.J. Paul, *Der archimedische Punkt der Pentateuchkritik*, 1987 hinweisen, in der die Frage der verschiedenen Altäre in Ex 20,24-26 und Dtn 12 ausführlich diskutiert wird.

Der Kommentar ist anregend durch die vielen Argumente, die Hess für die Historizität des Buches Josua bietet und kann jedem bibeltreuen Theologen und jeder Kirchen- oder Gemeindebibliothek nur empfohlen werden.

H.J. Koorevaar

Tremper Longman III. *The Book of Ecclesiastes*. New International Commentary to the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. 306 S., ca. DM 50,-.

„Des vielen Büchermachens ist kein Ende“ (Pred 12,12). Tremper Longman III. (= L.) gesteht in Anwendung von Pred 1,10-11 selbst ein, daß das Schreiben eines Kommentars oftmals „nichts Neues unter der Sonne“ bieten kann. Viele vermeintlich neue exegetische Entdeckungen wurden bereits früher gemacht. So erhebt sein Kommentar zum Predigerbuch auch nicht Anspruch, einen großen Neuentwurf zu präsentieren. Vielmehr wird die relevante exegetische Diskussion zusammengefaßt - was angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten, vor die das Buch stellt, nicht zu unterschätzen ist.

Hinsichtlich Autor und Integrität des Buches bringt er den Anhängern einer salomonischen Verfasserschaft großes Verständnis entgegen, lehnt diese Auffassung aber ab. Den großen Hauptteil 1,12-12,7 bezeichnet er als „Autobiographie“ eines gewissen „Predigers“ und betrachtet ihn als separate literarische Einheit. Der Rahmen 1,1-11 und 12,8-14 sei sekundär von einem unbekanntem Weisheitslehrer hinzukomponiert, um den Leser zum rechten Verständnis des Buches anzuleiten (2ff, 21, 31, 61, 274). Würde man an Salomo als Verfasser festhalten, gäbe es im AT keine sprachliche Entwicklung (Delitzsch). Dem Rezensenten bleibt in diesem Zusammenhang unverständlich, warum die Möglichkeit sprachlicher Revisionen von vornherein ausgeschlossen wird. Auch heute redet man immer noch von der „Luther-Bibel“ oder einfach „Luther ‘84“, obwohl die Übersetzung manche tiefgreifende sprachliche Überarbeitung erlebt hat. (Siehe zur weiterführenden Diskussion der Verfasserschaft auch R. Schultz in JETH 8, 1994, S. 150-152).

Eine Gliederung des Mittelblocks sei schwierig. L. macht folgenden Vorschlag: 1,13-2,26: „Salomos“ Suche nach dem Sinn des Lebens; 3,1-6,9: Fortführung der Suche; 6,10-12,7: der weise Rat des Predigers. Innerhalb dieser groben Gliederung findet L. keine deutliche tiefer gehende Struktur (22). Aber auch im einzelnen findet sich selten etwas zum Aufbau und zur literarischen Struktur eines Abschnitts (selbst wenig zum Gedicht über die Zeit in 3,1-8; der parallele Aufbau in 4,17-5,6 wird nicht erkannt usw.).

L. vertritt einen kanonischen Ansatz, so daß immer wieder andere Stellen des Buches und die sonstige Weisheitsliteratur des AT zur Beleuchtung herangezogen werden. Ausführlich werden kanonisch-theologische und innerbiblische Fragen besprochen (26-40). Dabei bezieht L. auch immer wieder eine christozentrische Dimension ein: Was hat diese pessimistische Botschaft dem Christen zu sagen? Inwieweit relativiert sich das Anliegen des Predigers vom Neuen Testament her? Es ist lobenswert, daß der Autor sich diesen Fragen stellt und die Linien durchzuziehen sucht. Dem masoretischen Text wird im allgemeinen

großes Vertrauen entgegengebracht. 3,11; 4,17 u.a. werden ohne Emendation erklärt. Zu 1,7 fällt die angenehme Zurückhaltung gegenüber Versuchen auf, ein zugrunde liegendes Weltbild zu rekonstruieren.

Trotz der pessimistisch-skeptischen Deutung des Predigers hat L. einen soliden Kommentar geschrieben, dem ein schwieriger Brückenschlag gelingt. Auf der einen Seite ist er sehr angenehm zu lesen und vermeidet theologische Fachbegriffe, so daß er einem breiten Publikum nützlich sein kann. Dennoch werden alle wesentlichen Probleme angesprochen. Auf der anderen Seite ist L. gut belesen und kennt sich in der aktuellen Forschung aus, wobei die Auseinandersetzung mit anderer Literatur und speziellere Fachdiskussionen in die über 1100 Fußnoten verbannt werden. Nützlich sind dem Leser auch die kapitelweisen Zusammenfassungen, in denen der Ertrag der Exegese nochmals gebündelt wird.

Am umstrittensten wird die grundsätzliche Deutung des Predigerbuches bleiben. Seit jeher gehen die Meinungen über das Buch weit auseinander. Ist es ein „Hohelied der Skepsis“ (Heinrich Heine) oder ein „Hohelied der Gottesfurcht“ (Franz Delitzsch)? Selbst unter den Evangelikalen ist alles vertreten: Walter C. Kaiser hält den Prediger für orthodox, L. hält ihn für einen Skeptiker. Das fängt schon beim Lieblingswort des Predigers an: bedeutet *hábäl* (38x im Buch) lediglich „vergänglich“, „nichtig“ oder aber „sinnlos“, „absurd“? L. übersetzt mit „meaningless“. In welchem Verhältnis stehen nun aber die positiven Aussagen des Buches zu den pessimistischen? Nach L. müssen die scheinbar positiven Aussagen im Kontext verstanden werden. Das klingt zunächst gut. Zwar ist z.B. in 2,26 davon die Rede, daß Gott der Geber aller guten Gaben sei, 7,13-14 handelt von Gottes Souveränität und 12,1 von Gott als unserem Schöpfer. Ein kontextuelles Lesen müsse jedoch den Exegeten Recht geben, die Gott als „distant, occasionally indifferent, and sometimes cruel“ bezeichnen (35); nicht zufällig werde der Name des Bundesgottes Jahwe vermieden. Auch das refrainartige *carpe diem*, die Aufforderung zum Lebensgenuß (2,24-26; 3,12+22; 5,17; 8,15 usw.), sei Ausdruck der Resignation und nicht der vertrauenden Lebensbejahung (34). Wie verträgt sich eine derartige Auffassung mit den orthodoxen Stimmen im Buch, z.B. in 8,12b-13, die den Tun-Ergehen-Zusammenhang grundsätzlich als gewahrt sehen? Diese Verse geben nach L. lediglich die orthodoxe Schulmeinung der klassischen Weisheitslehrer wieder. Sie widersprechen aber der Anschauung des Predigers und werden nur als Zitate angeführt, die er dann zu widerlegen versucht. Auf deutscher Seite erfreut sich diese Zitattheorie besonders durch D. Michel großer Beliebtheit (dessen Veröffentlichungen L. nicht zu kennen scheint, obwohl sie in international anerkannten Reihen publiziert wurden: BZAW 183, EdF 258).

M.E. müßte mehr der Polarität im Denken des Predigers Rechnung getragen werden, wie sie Loader dargelegt hat (BZAW 152). Bereits R. Gordis (*Kohelet - The Man and His World*, 1968³) hat gegenüber solchen Zitattheorien kritisch angemerkt, daß Zitate auf irgendeine Weise markiert sein müssen, will man nicht dem Text Gewalt antun. L. bedenkt nicht hinreichend, daß der Prediger keine

negative Aussage über Gott macht (im Gegensatz zu Hiob, der Gott in aller Schärfe anklagt, z.B. Hiob 9). In der Tat ist die Gotteserkenntnis für den Menschen begrenzt (3,11; 8,17; 11,5 u.a.), für ihn bleibt vieles unklar und rätselhaft. Dies hat jedoch nicht zur Folge, Gottes Güte infrage zu stellen. Gerade ein kanonisches Lesen des Buches kann dazu führen, die positiven Aussagen des Buches als solche ernst zu nehmen, die der Prediger - bei aller Vergänglichkeit - als „Gewinn“ (*yitrôn*) betrachtet: die Weisheit (2,13-14; 7,11-12; 9,18), Freude und Lebensgenuß (s.o.), die Regierung (5,8; 8,2-4; 10,4+17+20) und die Kenntnis der Zeit (3,1+11; 7,10; 8,5-6; 10,10-11+17). Hinzu kommt die Aufforderung zur Gottesfurcht (3,14; 5,6; 7,18 u.a.). Freilich erfährt dies alles durch das Negative in der Welt eine gewisse Einschränkung und Relativierung. Zimmerli beschreibt diesen Sachverhalt mit seiner berühmten „zwar-aber“-Formulierung. Gerade „in aller Mühe“ kann und soll das Leben weisheitlich gestaltet werden. Auf diese Weise gelingt es vielleicht besser, dem Spektrum aller Aussagen des Buches gerecht zu werden. Der Prediger ist und bleibt in der Deutung schwierig und umstritten. Als ob er es selbst erahnt hätte: „Des vielen Büchermachens ist kein Ende“.

Walter Hilbrands

Risto Santala. *Der Messias im AT im Licht der rabbinischen Schriften*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1997 (hebräische Erstausgabe 1980; engl 1992). 358 Seiten. DM 29,95.

Unkonventionell wird das Thema der alttestamentlichen Messiaserwartung in dem anzuzeigenden Buch des finnischen Theologen Risto Santala aufgegriffen. Angeregt von kontrovers geführten jüdisch-christlichen Gesprächen zur Erfüllungsthematik im Neuen Testament hat Santala es als Christ unternommen, dem innerjüdischen Denken über den zu erwartenden Messias nachzuspüren. Die Frucht der umfangreichen Lektüre jüdischen exegetischen Schrifttums wird in diesem Buch einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht. Dabei betont Santala, daß die von ihm zusammengestellten Auslegungen oft nur schwer auffindbar und weit verstreut waren. Ungewohnt für abendländische Leser ist, daß nach der Methode jüdischer Exegese häufig Texte aufgrund von assoziativen Anklängen miteinander verbunden und einander ergänzend interpretiert werden. Solche Auslegungen durch stichwortartige Verknüpfungen von Aussagen führen zu einer größeren Zahl messianisch verstandener Abschnitte als üblicherweise in der christlichen Exegese.

Im Aufbau des Buches werden nach einer Einführung in die Besonderheit der angewandten Arbeitsweise (11-37) exegetische Zitate zum Pentateuch (44-156), Psalter (157-215) und den Propheten (216-279) zusammengestellt, die jüdische messianische Interpretationen von Einzeltexten veranschaulichen. Es folgt eine

zusammenfassende Auswertung des Erarbeiteten mit einer christologischen Zuspitzung (283-324). Das Ergebnis überrascht und beeindruckt durch die Vielzahl der Texte und Konzepte, an denen sich messianische Erwartungen anknüpfen. Dabei kann, obwohl sehr kundig Belege aus einer Fülle jüdischen Schrifttums gesichtet wurden, die Vorgehensweise nicht direkt als eine wissenschaftliche angesehen werden. Dazu wären die Einordnung und Bedeutung der Quellentexte jeweils sorgfältiger auszuloten und zu gewichten. So wird u.a. häufig auf Erläuterungen der Targumim zurückgegriffen, wobei die für die Thematik interessanten, messianisch interpretierten Stellen ausgewählt wurden, ohne daß ihr Verständnis aus dem Gesamtkontext des jeweiligen targumischen Denkens heraus diskutiert würden. Trotz dieser Einschränkung kann die Darstellung als eine Fundgrube dienen, die auch die wissenschaftliche Weiterarbeit an dem Thema anzuregen und zu bereichern vermag.

Ein Ziel des Buches ist es auch, solchen Lesern, denen die Art jüdischer Bibelauslegung vorrangig vertraut ist, einen Zugang zum Verständnis der Texte des Neuen Testaments zu geben, in denen das Kommen Jesu mittels der Auslegung alttestamentlicher Zitate erklärt wird. Das Buch argumentiert damit, angelehnt an die Form talmudischer Diskussionen, für Jesus als den aufgrund der alttestamentlichen Verheißungen vom jüdischen Volk erwarteten Messias und ist damit auch ein wichtiger Beitrag für Judenchristen und das jüdisch-christliche Gespräch.

Herbert H. Klement

Dieter Schneider. *Das Buch der Psalmen. 3. Teil: Psalm 101 bis 150*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997. 240 S., geb. DM 44,-, pb. DM 34,-.

Das Erscheinen des 3. Bandes komplettiert Schneiders Psalmenkommentar in der Wuppertaler Studienbibel. Der Band weicht hinsichtlich seiner Anlage und Qualität nicht von den vorausgegangenen Teilen ab (vgl. die Rezensionen in *JETH* 10 [1996]: 195-197 und 11 [1997]: 184-185), so daß hier lediglich exemplarisch auf einige Probleme hingewiesen werden soll.

Der längste Psalm des Psalters (Ps 119) wird von Schneider recht knapp abgehandelt, da er in ihm (gegen Delitzsch) keinen Gedankenfortschritt erkennen kann und sich deshalb damit begnügt, thematische Schwerpunkte aufzuzeigen. Diese sind indes so allgemein gehalten, daß sie zum Verständnis des Psalms nur wenig hergeben. Zwar ist Schneider darin zuzustimmen, daß die 22 Abschnitte zu je 8 Versen keine Gedankenabfolge à la Delitzsch bieten; einen je eigenen Schwerpunkt weisen sie aber dennoch auf, wie u.a. Allen gezeigt hat (*Psalms 101-150*, WBC 21 [Waco, TX: Word, 1987]). Eine resümierende Auslegung dieser »Strophen« hätte sicher zu mehr inhaltlicher Substanz geführt und wäre somit für den Leser hilfreicher gewesen. Ob man ferner Röm 8 im Hinterkopf

haben muß, um Ps 119 mit Gewinn lesen zu können (126 Fn. 100), scheint mir fraglich.

In Ps 150 geht es laut Schneider »um einen ohrenbetäubenden Lärm, der zudem noch stark vom Rhythmus geprägt ist« (237). Dies scheint Schneider nicht zu gefallen, sinnt er doch darüber nach, ob die Anbetung nach Vollendung der Heilsgeschichte überhaupt noch des Hilfsmittels der Musik bzw. des Lobpreises »mit menschlichen Gliedmaßen und menschlichen Künsten« bedarf (ebd.). Nach Schneider bleibt dem Beter am Ende »nur noch das Verstummen vor dem heiligen Angesicht Gottes« (ebd.). Ganz abgesehen von der Frage, ob diese schöpferfeindlichen Äußerungen dem alt- und neutestamentlichen Porträt von der vollendeten Heilsgeschichte gerecht werden, handelt es sich hier um eine bemerkenswert abschlägige Kritik des 150. Psalms, die doch wohl kaum das Anliegen des Auslegers sein kann. Sollten wir nicht eher in das *Finale Maestoso* des Gotteslobes, mit dem der Psalter endet, einstimmen anstatt es als »Lärm« zu verurteilen?

Auch zu Ps 108 verzichtet Schneider auf die Einzelauslegung und verweist statt dessen auf die Anmerkungen zu den Psalmen, aus denen Ps 108 zusammengesetzt ist. Die entsprechenden Stellen (Ps 57,8-12; 60,7-14) werden jedoch nicht genannt, was die Benutzung des Kommentars erschwert. Zudem wäre es lohnenswert gewesen, zumindest skizzenhaft darauf einzugehen, inwiefern der in Ps 108 neu geschaffene Kontext dem übernommenen Material eine neue Wendung verleiht.

Die hier genannten Beispiele sind insofern typisch, als sie die Hauptprobleme von Schneiders Kommentierung illustrieren, nämlich die oft zu Kosten der Qualität gehende Kürze sowie die stellenweise recht eigenwillige Auslegung. Diese Kritik soll jedoch nicht darüber hinweg täuschen, daß der Kommentar viele hilfreiche und angemessene Anmerkungen bietet und, wie schon anläßlich der Besprechung des 2. Bandes erwähnt, in seiner Anlage, die eine gesonderte Diskussion der Situation der Psalmen ermöglicht, positive Akzente setzt.

Karl Möller

Elke Seifert. *Tochter und Vater im Alten Testament: Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter*. Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1997. xiv + 336 S. (pb). DM 78,- / öS 569,- / sFr 71,-.

Die evangelische Pfarrerin Elke Seifert legt mit ihrer Dissertation (Marburg 1996) eine feministische Untersuchung über sexuelle Gewalt von Männern gegen Frauen im AT einschließlich der Apokryphen vor. Entgegen dem Titel des Buches schließt sie jedoch einige selbständige und verheiratete Frauen gleichwertig in die Ausführungen ein. Die logisch aufgebaute Arbeit vermittelt den Eindruck einer intensiven und zielstrebigem Auseinandersetzung mit der Bibel und der einschlägigen Sekundärliteratur, von der die Autorin allerdings zum Teil stark abhängig ist. Seifert beginnt mit einer Einführung in die feministische Theologie. Dem 1. Kapitel („Die Tochter in Beziehung zum Vater“) folgt dann die umgekehrte Betrachtung des gleichen Themas im 2. Kapitel („Der Vater in Beziehung zur Tochter“). Das abschließende 3. Kapitel enthält die Anwendung der erarbeiteten Ergebnisse auf die „Väterliche Verfügungsgewalt im Gottesbild Israels“. Während der Schwerpunkt der beiden ersten Kapitel auf den atl. Erzähltexten liegt, konzentriert sich das 3. Kapitel auf die Propheten.

Seiferts Augenmerk gilt der 'sexuellen Gewalt' gegen Frauen im AT, die sie entsprechend ihren Erfahrungen und seelsorgerlichen Beobachtungen als „Erfahrungen der Negierung, Trivialisierung, Marginalisierung, Entfremdung und Gewalt“ beschreibt (viii). Diese gern als '(väterliche) Verfügungsgewalt' bezeichnete Gewalt legt sie ihrer Analyse als empirische Wirklichkeit zugrunde, wobei sie allerdings übersieht, daß sie als Seelsorgerin überwiegend mit Problemfällen konfrontiert wird und ihre Erfahrungen daher keineswegs der empirischen Wirklichkeit entsprechen. Sodann fällt sie ein Urteil über das Ergebnis ihrer Ausführungen, die stets von dem Begriff 'Verfügungsgewalt' ausgehen und auf ihn hinauslaufen; diesen Vorentscheidungen zuwiderlaufende Texte werden umgedeutet oder übergangen. So werden z.B. die mit den Königen Judas verheirateten Frauen, denen insbesondere in 2 Chr bedeutender Einfluß auf die Jahwegläubigkeit des Königs zugeschrieben wird (z.B. 21,6; 22,2; vgl. 29,2 mit 26,5), oder die ihren Bruder rettende, selbständige Tat Moses Schwester, mit der sie der Tochter des Pharaos dient (Ex 2), an keiner Stelle genannt. Neben diesen von außen herangebrachten Vorentscheidungen nennt die Autorin als innerbiblische Hauptvoraussetzung eine von Männern und Gott unterstützte „sexistische, patriarchale Vorstellungswelt“ (151), in der Frauen zum Besitzobjekt degradiert würden (2 Sam 12,1-4 [!]; 115f) und in der selbstredend Gewalt von Männern gegen Frauen ausgeübt werde (96).

Seifert ist bemüht, die behandelten Texte sorgfältig zu exegetisieren und in ihrem Kontext zu verstehen. So kommt sie auch mit einer feministischen Hermeneutik zu kontextgerechten Teilergebnissen, wobei es allerdings der Leserin / dem Leser überlassen bleibt, die biblisch akzeptablen von den ideologisch, sprich

feministisch motivierten Ergebnissen zu trennen. So erscheint es dem Rezensenten durchaus akzeptabel, zu argumentieren, daß der Erzähler Rahel benutzt, um den Charakter und die Schwäche Labans darzustellen (140ff), nicht aber, daß Lot seine Töchter zur Inzucht gezwungen habe und der Erzähler diesen Sachverhalt falsch darstelle, um Lot schadlos zu halten und seine Töchter zu verurteilen (82ff, 184f). Bedauerlicherweise basiert Seifert die anschließende Auswertung ihrer Befunde jedoch ausschließlich auf ihre feministischen Voraussetzungen. So kann sie behaupten, daß die von den atl. Erzählern vorgenommene Darstellung von Frauen als Verführerinnen und die gleichzeitige Negierung ihrer Erniedrigung bei Inzest (Gen 19; 38; Ruth 3) nicht den heutigen empirischen Frauenerfahrungen entspreche (93), und daraus folgern, daß das AT für Frauen wirklichkeitsfremd und bedeutungslos sei. Daher liegen gerade in der Mixtur von kontextgemäßen und feministischen Analysen, der Dominanz der feministischen Hermeneutik und ihrer Voraussetzungen und der einseitig feministischen Ergebnisse die Hauptgefahren der beiden ersten Kapitel.

Die Ergebnisse ihrer Analyse wendet Seifert im 3. Kapitel auf das Verhältnis Jahwes zur 'Tochter Zion' an. Leider hat sie sich hierbei entschieden, eine bewußt dem Kontext entgegenstehende feministische Hermeneutik anzuwenden (250f), so daß dieses Kapitel qualitätsmäßig deutlich hinter den vorangehenden Kapiteln zurückbleibt. Die Autorin argumentiert, daß Jahwe die 'Tochter Zion' als eine „Stadt-Frau“ betrachte, zu ihr eine sexuelle Beziehung aufbaue, diese pflege, mißbrauche, abreche und wieder erneuere (u.a. Ez 16; 23; 259ff). Jahwe sei somit ein Vergewaltiger und Zuhälter, der mit seinen Eigenschaften und Wertvorstellungen genau in das Verhaltens- und Wertmuster gewalttätiger und vergewaltigender Männer passe (265, 301ff). Daß ein so beschriebener Gott weder Autorität besitze noch von Frauen verehrt und geliebt werden könne (319), ist verständlich; daß Seifert dieses Gottesbild aber nur aufgrund ihrer bibelfremden Hermeneutik erhält, muß die Leserin / der Leser selbst erkennen.

Fazit: Die Arbeit stellt eine detaillierte feministische Untersuchung zur Bestätigung der vorausgesetzten Verfügungsgewalt von Männern über Frauen im AT dar. Trotz der sorgfältigen Exegese sollten die beiden ersten Kapitel jedoch aufgrund der feministischen Voraussetzungen und Hermeneutik, der gefährlichen Mixtur von exegetisch akzeptablen und unakzeptablen Analysen sowie der einseitig feministischen Ergebnisse mit Vorsicht gelesen werden. Von der Lektüre des 3. Kapitels muß dagegen abgeraten werden, sofern man nicht ein abschreckendes Beispiel für die Auswirkungen einer bibelfremden Hermeneutik auf die Exegese kennenlernen möchte.

Wolfgang Bluedorn

3. Umwelt und Archäologie Israels

John H. Walton und Victor H. Matthews. *The IVP Bible Background Commentary: Genesis - Deuteronomy*. Downers Grove, Il.: InterVarsity Press, 1997. 284 S., \$ 19,99, DM ca. 39,80.

Bereits 1989 hat Walton ein Buch zum kulturellen Hintergrund der israelitischen Literatur veröffentlicht. Nun wollen er und Matthews die verschiedenen Aussagen des AT durch Hinweise auf archäologische Funde und Texte illustrieren und zeigen, daß das AT sich nahtlos in die Kultur des alten Vorderen Orients einreihen läßt.

Gemäß dem Vorwort der Autoren ist dieses Buch für den Laien geschrieben. Es will mit seiner dargebotenen Information den alten vorderorientalischen Hintergrund des alten Israels erhellen. Walton und Matthews sagen, daß der Vergleich mit den Kulturen des alten Vorderen Orients wichtig sei, da dieser den Ausleger davor bewahren kann, theologische Bedeutung in Details hineinzulesen oder Texte vor dem Hintergrund seiner eigenen Kultur, seiner eigenen Perspektive und seiner eigenen Weltanschauung zu interpretieren. Manchmal werden Informationen gegeben, um die vermutete Neugier der Leser zu befriedigen. Leider kann man die gegebenen Informationen kaum nachprüfen, da keine bibliographischen Angaben oder Hinweise gegeben werden. So muß der Laie aber auch der Theologe das Geschriebene für bare Münze nehmen, denn es wird wohl kaum jemanden geben, der sich in der Ägyptologie, in der Hetitologie, in der Assyriologie und in der vorderorientalischen Archäologie so auskennt, daß er die allgemeinen Hinweise sofort in den Hauptpublikationen nachschlagen könnte. Und wenn es jemanden gäbe, der es könnte, bräuchte er dieses Buch nicht.

Dem Vorwort schließt sich eine sehr allgemein gehaltene Bibliographie an, die nur Sekundärliteratur enthält. Dann werden die einzelnen Bücher des Pentateuchs kommentiert. Jedes Buch wird mit einer sehr kurzen Einleitung eingeführt, in der sehr allgemein auf die verschiedene altorientalischen Literatur, die zur Illustration der alttestamentlichen Aussagen herangezogen wird, aufmerksam gemacht. Dann folgen in kleinen und größeren Abschnitten gegliedert die altorientalischen Illustrationen zum AT. Manchmal steht auf den unteren Seitenhälften ein sehr begrenzter Exkurs, z.B. über das Datum des Auszugs (genaues wisse man darüber nicht, da alle verfügbare Daten ambivalent seien). Am Schluß des Buches steht ein Glossarium, das im Buch verwendete Namen und Ausdrücke kurz erklärt. Ob allerdings diese sehr knappen Erklärungen für den Laien ausreichend sind, darf bezweifelt werden. Danach folgen verschiedene Tabellen mit den wichtigsten vorderorientalischen Dokumenten, die für das AT von besonderer Bedeutung sind. Am Ende des Buches sind Landkarten in verschiedenen Grautönen und zwei schwarz-weiß Landkarten zu finden.

Das Buch bietet aber mehr als nur altorientalische Hintergrundinformationen. Es ist häufig auch ein Kurzkomentar mit guten innerbiblischen Hinweisen,

Erklärungen von im alttestamentlichen Text gebrauchten Wörtern, Konzepte und Ortschaften. Besonders ausführlich und brauchbar sind die Bemerkungen zu den Gesetzestexten. Das liegt wohl daran, daß uns relativ viele altorientalische Gesetze erhalten geblieben sind. Allerdings stimmt die Bemerkung, daß besonders in den hetitischen Gesetzen der Geschlechtsverkehr mit Tieren verboten war so nicht. Geschlechtsverkehr war nur mit ganz bestimmten Tieren strikt verboten. Außerdem ist die Datierung der mittleren Bronzezeit auf Seite 36 nicht stimmig. Es wäre schön gewesen wenn die Zahl der wehrhaften Männer im Buch Numeri mit der Stärke anderer Armeen hätte verglichen werden können. Man sollte auch eindeutig unterscheiden zwischen den Hetitern aus Kleinasien und denen im Land Kanaan, die semitische Namen tragen. Der hebräische Text unterscheidet eindeutig zwischen *b^enê cheth* und *hachittîm*.

Hilfreich ist der Hinweis auf den ägyptischen Papyrus Anastasi I, der kanaänische Krieger erwähnt, die zwischen 210 und 270 cm groß waren. Für den Hinweis auf die zwei in Transjordanien gefundenen weiblichen Skelette, die ca. 210 cm lang sind, ist man zwar dankbar, aber es fehlt hier der archäologische Bericht, in dem man mehr darüber lesen könnte.

Das Buch bietet eine Fülle von Informationen, die aber zum größten Teil für den Laien nicht nachvollziehbar sein dürften. Das ist bedauerlich, da dieses wertvolle Buch für alle Theologen und am alten Vorderen Orient Interessierten eine große Hilfe gewesen sein könnte, wenn die Illustrationen belegt worden wären.

Helmuth Pehlke

Wolfgang Zwickel. *Die Welt des Alten und Neuen Testaments: Ein Sach- und Arbeitsbuch*. Stuttgart: Calwer, 1997. DM 38,-.

Forschungsergebnisse aus dem Bereich der Biblischen Archäologie will dieses Arbeitsbuch Lehrern für den Schulunterricht zugänglich machen. Begründet wird das einleitend u.a. damit, daß es seit Werner Kellers „*Und die Bibel hat doch recht*“ kein deutschsprachiges Buch zum Thema gäbe, das von H. Burkhardt herausgegebene große Bibellexikon enthalte teilweise ursprünglich englische Artikel. Erscheint solch ein abwertender Kommentar als Publikationsbegründung im Vorwort schon recht merkwürdig, so bleibt die so gesteuerte Leseerwartung im Laufe der Durchsicht zusätzlich enttäuscht. Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Am Anfang (9-100) steht eine Einführung in eine Reihe von Aspekten zu Leben und Umwelt der Bibel, die dann im zweiten Teil (102-257) anhand von 158 Strich- und Rekonstruktionszeichnungen bzw. Schwarzweiß-Abbildungen von archäologischen Realien wie Münzen, Stadtplanskizzen oder zeitgenössische Darstellungen illustriert werden. Den Abbildungen sind jeweils Kurzerläuterungen vorangestellt, teilweise werden dabei die bereits im ersten Teil gemachten

Aussagen wiederholt. Viele dieser Zeichnungen sind denjenigen, die biblische Inhalte unterrichten, aus Vorlagen für Unterrichtseinheiten oder bewährten Bibellexika altvertraute Darstellungen. Auffällig ist, daß die Begleittexte sich ausschließlich deskriptiv geben, sie sind als Hintergrundinformation für den Lehrenden gedacht, nicht didaktisch aufbereitet. Trotz der Zielvorgabe 'Schulunterricht' finden sich kaum integrierte pädagogische oder didaktisch-methodische Hinweise, den einzelnen Kapiteln im ersten Teil sind Vorschläge zur Umsetzung im Unterricht jeweils angehängt. Darunter finden sich eine Reihe anregender Ideen, jedoch auch weniger verständliche. So wird u.a. unter dem Thema 'Kult' mit den Kapiteln Tempel, Opfer, Synagoge zur Veranschaulichung biblischer Umwelt ein Besuch in einer Moschee nahegelegt (89) oder für die Oberstufe der Film „Das Leben des Brian“ empfohlen. Eine moderne pädagogisch-graphische Gestaltung fehlt ganz. Hier heben sich die aus dem anglo-amerikanischen Raum übertragenen und bewährten Sachbücher zur biblischen Umwelt, u.a. *Handbuch zur Bibel* (Brockhaus-Verlag Wuppertal), *Händler, Hirten und Propheten* (Brunnen-Verlag, Gießen) oder *Faszinierende Welt der Bibel* (Herder-Verlag, Freiburg), deutlich positiver ab, die schon durch ihre bunte Ausstattung auf Schüler und Lehrende einladend und Interesse fördernd wirken, abgesehen von den informativeren und anschaulicheren Texten. Auch wenn sie in manchen Bereichen kontinental-europäische Fragestellungen etwas großzügig überspringen sollten, so sind sie unabhängig von der theologischen Ausrichtung in der methodisch-didaktischen Aufarbeitung meist auf einem deutlich höheren Niveau als das hier vorzustellende Buch. Sein Wert liegt in der Auflistung von Zeichnungen als Kopiervorlagen, von denen einige sicher in einer selbständig zu erarbeitenden Unterrichtsreihe zur biblischen Umwelt gut einsetzbar sind.

Herbert H. Klement

Neues Testament¹

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior, Bd. IV/1: Jakobus. Hg. Barbara Aland, Kurt Aland, Gerd Mink und Klaus Wachtel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. XII + 19* + 102 S. (Teil 1: Text), 39 S. (Teil 2: Begleitende Materialien). DM 28,-.

Die Bedeutung dieser epochalen Publikation, von der eine erste Lieferung vorliegt, läßt sich kaum hoch genug einschätzen. In nie dagewesener Vollständigkeit, Präzision und Transparenz wird uns hier das verfügbare Quellenmaterial zugänglich gemacht, aus dem der Text gewonnen wird, der die eigentliche Basis der neutestamentlichen Wissenschaft, ja der christlichen Theologie überhaupt darstellt. Zwar standen auch bisher Grundtextausgaben zur Verfügung, die eine optimale Annäherung an das Original boten und deren Apparate auf eine ansehnliche Zahl von Varianten und die jeweils relevanten Textzeugen hinwiesen. Dem Nichtspezialisten mußte jedoch manches undurchsichtig bleiben. Vor allem konnte er sich (trotz guter Hilfsmittel) kein genaues Bild von den tatsächlich vorhandenen Varianten und den diesen zugrunde liegenden Zeugen machen. Es fehlte ihm somit auch weitgehend die Möglichkeit, in der Diskussion um den ursprünglichen Text und die einzusetzenden Methoden zu einem fundierten Urteil zu gelangen. Obwohl sich seit der Zeit C. von Tischendorfs (1815-1874) die Menge des verfügbaren Quellenmaterials vervielfachte, war es der Textforschung bisher trotz mehrfacher Versuche nicht gelungen, dessen achte Großausgabe (die „editio octava critica maior“) von 1869/72, die das damals bekannte Material vollständig und zuverlässig bot, zu ersetzen. Wenn nun nach etwa dreißigjähriger Forschungsarbeit die erste Lieferung der Editio Critica Maior mit ihrer umfassenden und gleichzeitig vorbildlich transparenten Darbietung des heute erreichbaren Zeugenmaterials erschienen ist, kann man sicher nicht anders als mit den Herausgebern „Freude und große Dankbarkeit“ (IX) empfinden.

Dieses monumentale Werk kann im vorliegenden Rahmen unmöglich angemessen gewürdigt werden. Ich beschränke mich darauf, es im folgenden kurz zu charakterisieren. Im übrigen verweise ich auf die Einführung (1*-10*), die – wie die Ausgabe als Ganzes – durch ihre Allgemeinverständlichkeit besticht.

Die neue Editio Critica Maior verfolgt zwei Hauptziele:

1. Sie stellt „das gesamte Quellenmaterial zur Verfügung, von dem die Textkonstitution und die Darstellung der Textgeschichte des ersten Jahrtausends

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

ausgehen muß“ (1*): a) sämtliche Varianten aller nichtbyzantinischen griechischen Handschriften sowie einer repräsentativen (sorgfältig begründeten) Auswahl von Vertretern des (späten) byzantinischen Einheitstextes nebst einer Auswahl von Lektionaren sowie der NT-Zitate der griechischen Väter; b) die auf das Griechische zurückzuführenden Varianten der lateinischen, koptischen und syrischen Übersetzungen; c) derjenigen der übrigen alten Übersetzungen, soweit geeignete Textausgaben vorhanden.

2. „Aufgrund dieses Materials wird der Text der Ausgabe neu konstituiert“ (1*). Ergänzungsbände (u.a. ein textkritischer Kommentar) sollen diese Textkonstitution begründen und so eine optimale Überprüfbarkeit gewährleisten.

Das Werk wird fünf Bände umfassen: I. Evangelien; II. Apostelgeschichte; III. Paulinische Briefe; IV. Katholische Briefe; V. Offenbarung. Die einzelnen Lieferungen bestehen aus zwei Teilen: 1. Textteil; 2. Begleitheft (dieses entlastet den Apparat des Textteils und bietet eine Reihe von Hilfsmitteln [Abkürzungsverzeichnis, Handschriftenliste usw.]).

Jede Seite der Edition hat drei Hauptteile:

1. die „Leitzeile“ mit dem konstituierten Text (eine bis zwei Zeilen je Seite); dabei sind die Wörter versweise nummeriert (mit geraden Zahlen; die ungeraden sind für die Zwischenräume reserviert), so etwa die zweite Zeile von S. 10 (Ausschnitt aus Jakobus 1,12f):

ἐπηγγέλατο	τοῖς	ἀγαπῶσιν	αὐτόν.	1,13	μηδεὶς	πειραζόμενος	λεγέτω	ὅτι	ἀπὸ	θεοῦ
30	32	34	36		2	4	6	8	10	12

2. das „Variantenspektrum“, d.h. eine Auflistung sämtlicher Varianten zu einem bestimmten Textsegment unmittelbar unterhalb der betreffenden Stelle der Leitzeile (noch ohne Angabe der Textzeugen), z.B. unterhalb der genannten Zeile zwischen ἐπηγγέλλατο und τοῖς („31“ bezeichnet den Zwischenraum; das „fehlende“ *a* steht für die Textlesart):

31	<i>b</i>	κύριος
	<i>c</i>	ο κύριος
	<i>d</i>	ο θεος
	<i>e</i>	ο αψευδης θεος

3. den „Bezeugungsapparat“ (füllt den größeren Teil jeder Seite), der für Textlesart und Varianten sämtliche Zeugen (sowie anderes Relevantes) aufführt, z.B. unter 31 *a* (Textlesart): „om. [Auslassung] P74. 01. 02. 03. 044. 81. 206T. 996. 1661. 2344. Cyr^{mss}. Did. L:F. K:SB. Ä^{mss}“, unter *b*: „κύριος 04. 61. 180T. 398. 459. 621. 631. 1729. 1842. L593. AnastS. A^{mss}“; es folgen entsprechende Angaben zu *c*, *d* und *e* sowie zu den Fällen, bei denen keine eindeutige Zuordnung möglich ist (z.B. „b/c ...“: die genannten Zeugen lassen sich mit den

Varianten b oder c verbinden); schließlich werden die (sonst Jakobus enthaltenden) Zeugen aufgeführt, die an dieser Stelle eine Lücke aufweisen: „– P20. P23. ...“ (an welchen Stellen die einzelnen Handschriften lückenhaft sind, zeigt das Begleitheft [B10-12]).

Diese und andere Angaben erlauben es jedem Interessierten, sich ein genaues Bild von jeder bekannten, im ersten Jahrtausend entstandenen (griechischen) Lesart des Jakobusbriefes und deren Bezeugung zu machen oder auch den Wortlaut jeder (griechischen) Handschrift an jeder Textstelle zu erschließen.

Nicht nur die aus Münster gewohnte Gründlichkeit, sondern auch die kaum zu übertreffende „Benutzerfreundlichkeit“, mit denen uns das Team des Instituts für neutestamentliche Textforschung diesen Schatz an Information darbietet, verdienen uneingeschränkte Bewunderung. Es ist sehr zu hoffen, daß es gelingt, die Verwirklichung dieses aufwendigen Projektes zügig voranzutreiben und uns bald mit weiteren Lieferungen zu beschenken. Und möge die Editio Critica Maior in vielen neues Interesse an dieser so grundlegenden Disziplin wecken und manche zu solider „Arbeit an der Sicherung des wichtigsten Textes des europäischen Abendlandes“ (X) ermutigen.

Heinrich von Siebenthal

Gerd Theissen / Dagmar Winter. *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium.* Novum Testamentum et Orbis Antiquus 34. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 348 S., DM 98,-.

Das in Koproduktion zwischen Doktorvater und Doktorandin entstandene Buch besteht aus drei Teilen. Im Anschluß an eine gemeinsam verfaßte Einführung in die Problemstellung (1-27) plädiert Dagmar Winter im zweiten, umfangreicheren Teil auf der Basis eines ausführlichen Forschungsüberblicks dafür, bei der Bestimmung des authentischen Jesusguts das herkömmliche Differenzkriterium durch ein von den Autoren entwickeltes Plausibilitätskriterium zu ersetzen (28-232). Der kürzere dritte Teil behandelt die philosophische Frage, wie relatives historisches Wissen über Jesus zur Grundlage einer absoluten christlichen Gewißheit werden kann (233-269), und stellt die deutsche Fassung eines Vortrags von Gerd Theissen dar, der ein Jahr zuvor mit dem schönen Untertitel „My Attempt to Leap Across Lessing's Yawning Gulf“ in englischer Sprache erschienen ist (*SJTh* 49, 1996, S. 147-176); in der deutschen Kapitelüberschrift ist viel trockener von „hermeneutischen Aspekten“ die Rede.

Das Differenzkriterium findet sich bereits in der *Geschichte der synoptischen Tradition* R. Bultmanns und erhielt seine klassische Formulierung 1953/1954 durch E. Käsemann. Als sicher authentisch wollte die Bultmannschule nur solche Jesusworte annehmen, deren Inhalt weder aus dem Judentum noch aus der

Theologie der Urgemeinde abgeleitet werden kann. In ihrer Auseinandersetzung mit dieser Maxime legen die Autoren Wert auf die Unterscheidung zwischen zwei Varianten des Differenzkriteriums. Das auf das Christentum bezogene Differenzkriterium (DKC) achte unter kirchen- und dogmenkritischen Vorzeichen auf Unterschiede zwischen den Evangelientexten und dem für diese angenommenen christlichen Hintergrund. Dagegen richte das auf das Judentum bezogene Differenzkriterium (DKJ) das Augenmerk im Sinn eines religionsgeschichtlichen Vergleichs auf die Unterschiede zwischen den Evangelientexten und dem aufgrund anderer Quellen rekonstruierten Judentum (21f.171). W. legt besonderen Wert auf die Feststellung, daß die Vertreter der sogenannten Dritten Frage der Leben-Jesu-Forschung (seit etwa 1980) das DKJ ablehnen und das DKC wesentlich kontrollierter anwenden, als es zuvor der Fall war (146-174). Im Zuge dieser jüngsten Forschungsentwicklung ist das Plädoyer der Autoren für ihr erstmals von K. Berger so bezeichnetes (XII) historisches Plausibilitätskriterium angesiedelt. Einer ihrer Haupteinwände gegen das Differenzkriterium lautet, daß es die historische Einordnung Jesu sowohl ins Judentum als auch in die Geschichte des Christentums verhindere und ihn damit im Grunde als geschichtsloses und letztlich einzigartiges Individuum erscheinen lasse (139.172). Statt dessen wollen die Autoren diejenigen Elemente als echt anerkennen, die zwar in ihrer Konstellation einzigartig sind, sich aber zugleich plausibel in den jüdischen Kontext einordnen und wirkungsgeschichtlich als Ursprung der Geschichte des Urchristentums deuten lassen (IX.194).

Im einzelnen werden das bisherige DKJ durch das Kriterium der Kontextplausibilität (183-191.209-212) und das DKC durch das Kriterium der Wirkungsplausibilität (176-183.212-214) ersetzt. Angenehm fällt auf, in wie hohem Maße die angelsächsische Literatur einschließlich ihres evangelikalen Anteils rezipiert worden ist. Obwohl die Dritte Frage ihren Schwerpunkt im Unterschied zu den beiden vorhergehenden nicht im deutschsprachigen Raum hat (5), wird die angelsächsische Literatur in der deutschen Leben-Jesu-Forschung keineswegs regelmäßig in diesem Umfang wahrgenommen. Allerdings konnte ich mich nicht überzeugen, daß die als Vorgeschichte des Differenzkriteriums präsentierten Forschungsbeiträge (28-78) sich ohne weiteres als solche deuten lassen. Denn die meisten der Autoren, deren Aussagen übrigens in einem Anhang im Wortlaut dokumentiert sind (270ff), wandten ihre Beobachtungen zu den Unterschieden zwischen Jesus und dem Judentum keineswegs als historisches Kriterium zur Unterscheidung zwischen echten und unechten Jesusworten an (was W. durchaus gesehen hat: S. 42). Darum fiel es mir schwer, bereits M. Luther als Vertreter einer Vorform des Differenzkriteriums einzuordnen. M.E. hätte im forschungsgeschichtlichen Teil eine Konzentration auf das historisch-kritische Differenzkriterium den Vorzug verdient. Diesem historischen Differenzkriterium gelten auch die weitgehend nachvollziehbaren kritischen Einwände der Autoren.

Insgesamt erwecken W.'s Ausführungen den Eindruck, die Tendenz, Jesus zu stark vom Judentum seiner Zeit zu isolieren, werde durch die Neigung ersetzt, ihn weitestgehend mit diesem zu identifizieren, indem die Möglichkeit, daß er zum zeitgenössischen Judentum in Widerspruch getreten sei, praktisch ausgeschlossen wird (184.186). An dieser Stelle wäre wohl auch das Plausibilitätskriterium korrekturbedürftig.

In seinen abschließenden Erwägungen zur Gewißheitsfrage knüpft T. an das von Lessing formulierte Problem vom garstigen breiten Graben der Geschichte an. Seine dessen Gleichnis aufgreifende Antwort lautet, der Mensch könne den Graben zwar nicht überspringen, er könne aber ans andere Ufer gelangen, indem er in ihn hineinspringe, um ihn zu durchschwimmen (236). In der Sachhälfte bedeutet dies, der christliche Historiker müsse sich auf eine Beschäftigung mit den zufälligen historischen Geschichtsquellen des Lebens Jesu einlassen (242) und sich mit dem hypothetischen Charakter alles historischen Wissens versöhnen. Die Bevorzugung der wahrscheinlicheren Hypothese bleibe sinnvoll, auch wenn dadurch keine absolute Gewißheit zu erreichen sei (268). T. beschließt seinen Beitrag und damit das gesamte Buch, indem er noch einmal Lessings Bild aufgreift: Falls wir in den Graben gesprungen sind, können wir das andere Ufer erreichen, „wenn sich uns eine Hand hilfreich entgegenstreckt“. Diese Hand sei „Gottes Gnade, die auch unsere hypothetischen Versuche akzeptiert“. Auf diesem Weg werde die Bibel „zum Medium einer Gewißheit, die alle historische Plausibilität überschreitet“ (269). Es geschieht nicht oft, daß ein historisches Methodenbuch mit einem Glaubensbekenntnis schließt. Daran gibt es nichts heruzukritisieren. Eine Frage bleibt für mich am Ende der Lektüre allerdings offen: Hat T. tatsächlich Lessings Graben durchschwommen? Dieser hatte mit seinem Bild vom garstigen breiten Graben der Geschichte an eine Behauptung des Origenes angeknüpft, der in seiner Schrift *Contra Celsum* (I.2 [SC 132, 1967, S. 82]) unter Berufung auf 1 Kor 2,4 Wunder und erfüllte Weissagungen als Beweise für die Wahrheit des Evangeliums ins Feld geführt hatte. Lessing gestand zwar zu, daß die ersten Christen Wunder erlebt hätten, bestritt aber, daß dies in seiner Gegenwart noch der Fall sei. Könnte ein Prediger vor seinen Augen ein Wunder tun, würde er sich ohne Zögern bekehren. Da aber selbst der zuverlässigste historische Bericht über die urchristlichen Wunder nur eine relative Glaubwürdigkeit beanspruchen könnte, sei es unmöglich, eine absolute Glaubensüberzeugung darauf zu gründen. T. scheint sich somit nur auf einen Teilaspekt der Frage Lessings konzentriert zu haben (ohne seine Leser darüber zu informieren). Das dürfte daher rühren, daß er Wunder im strengen Sinn des Wortes als grundsätzlich unmöglich betrachtet (234.238, vgl. 215). In Wirklichkeit ist Lessings Graben allerdings noch ein erhebliches Stück breiter als der von T. überwundene. Die Frage nach der historischen Gewißheit wird durch die Wunderproblematik erheblich verschärft. Es fragt sich also auch, ob das Ufer der christlichen Glaubensgewißheit so nahe ist, wie T. es vermutet. Ich bezweifle im Unterschied zu ihm, daß sich die Möglichkeit von Wundern weltanschaulich

widerlegen läßt. Aber ich vermute, daß der um die Wunderfrage verbreiterte Graben mit einer ähnlichen Strategie zu überwinden wäre, wie er sie im letzten Paragraphen dieses anregenden Buches angedeutet hat.

Armin Daniel Baum

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, neubearbeitete Ausgabe. Band 1: A-H. Hg. Lothar Coenen und Klaus Haacker. Wuppertal/Neukirchen-Vluyn: R. Brockhaus/Neukirchener, 1997. LI + 1015 S., DM 158,-.

Vor etwa 30 Jahren wurde das Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament publiziert. Es erfuhr etliche Auflagen und erwies nicht nur Theologen, sondern auch vielen theologisch Interessierten einen guten Dienst. Nun schien es den Herausgebern und dem Verlag nicht mehr ratsam, dieses Werk als Nachdruck auf den Markt zu bringen. Zuviel habe sich in den letzten Jahrzehnten in der Theologie verändert.

In der Anlage sind kaum Veränderungen vorgenommen worden. Die griechischen Vokabeln werden in Stichwortartikeln behandelt; es wurden nun lediglich die Wortfelder, zu denen die Vokabeln gehören, durch „Gegensatzbegriffe“ erweitert (z.B. Armut und Reichtum oder Freiheit und Sklaverei).

Wie bisher wird in einem Artikel unter I die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes im griechischen Raum beleuchtet. Unter II wird der Gebrauch der Vokabel in der Septuaginta, den Schriften von Philo und Josephus, den Schriften des Frühjudentums und denen von Qumran untersucht. Da bei der Erforschung dieser Schriften in den letzten Jahrzehnten große Fortschritte erzielt wurden, setzt die Neubearbeitung hier einen deutlichen Schwerpunkt. Unter III wird dann das Vorkommen, das Gewicht und die Bedeutung der Vokabel im Neuen Testament dargeboten. Bei manchen Wortfeldern werden noch „Hermeneutische Überlegungen“ angefügt, was früher schlicht „Zur Verkündigung“ hieß. Hält man sich vor Augen, daß z.T. dieselben Artikel geboten werden (so L. Coenen zum Wortfeld „Bedrängnis/Verfolgung“, 124f)) und daß einige Autoren z.B. auf den Schlager von Nicole „Ein bißchen Frieden“ (547) oder auf eine EMNID-Umfrage (613) hinweisen, so fragt man sich, ob man nicht besser die alte Bezeichnung hätte beibehalten sollen.

An der (bewährten) Anlage dieses Werkes hat sich kaum etwas geändert. Dafür seien alle Artikel überprüft und viele überarbeitet bzw. neu geschrieben worden (so heißt es im Klappentext). Leider werden an keiner Stelle genaue Angaben über das Ausmaß der Neubearbeitung gemacht. Das ist aber für denjenigen, der die alte Ausgabe besitzt und über eine Anschaffung der Neubearbeitung nachdenkt, wichtig zu wissen.

Auf der einen Seite ist festzuhalten, daß in der Tat eine Reihe von Artikeln neu geschrieben wurde. Diese bieten nicht nur den aktuellen Stand der Forschung, sondern sind auch für die praktische Arbeit etwa eines Gemeindepastors hilfreich. Hier sei nur auf die Artikel νοῦς von T. Söding (267ff) und ὑπόστασις von D. Sängler (769ff) verwiesen. Ähnliches gilt für die Artikel εὐαγγέλιον, λύτρον, θεμέλιος, ἐλευθερία und andere. Hinzu kommt eine gute bis sehr gute Bibliographie, die in der Regel bis in die Mitte der 90er Jahre reicht (z.T. wird auf Werke von 1996 verwiesen!) und neben deutschen auch englische Titel umfaßt.

Auf der anderen Seite werden auch viele Artikel unverändert aus der alten Ausgabe übernommen, so z.B. ἔλεος, σπλάγχνα, αἷμα, ἐκλέγομαι, πάσχα, πῦρ. Auch die Bibliographie ist hier meist noch auf dem Stand der 60er Jahre. Deutlich wird dieses z.B. bei den bibliographischen Angaben zum Wortfeld „Herrenmahl“. Hier werden 28 Werke aus den 60er Jahren, 17 aus den 70er Jahren, aber nur vier Werke aus dem Zeitraum von 1980 bis 1996 genannt! Wer sich weiter in diese Thematik einarbeiten will, ist so gezwungen, zu anderen Werken zu greifen.

Andere Artikel bzw. einzelne Abschnitte scheinen neu zu sein, doch ein genauer Vergleich mit der ersten Ausgabe zeigt, daß der alte Artikel fast unverändert übernommen und nur an einigen Stellen erweitert wurde, so z.B. ἄρτος II, νόμος I und τιμή I. Dieses wird aber nicht sofort erkennbar, da der Verfasser des früheren Artikels nicht mehr genannt wird.

Für bedenklich halte ich es, wenn Teile der alten Vorlage mit neuen Bearbeitungen zu einem Artikel zusammengestellt werden, wie z.B. bei ἐντολή. Die Abschnitte I und II,1-3 wurden fast unverändert übernommen; II,4-5 wurde von F. Avemarie neu erarbeitet. Auch III,1-2a wurde neu geschrieben (aber von K. Haacker). Der Abschnitt III,2b-4 stammt wiederum aus der alten Vorlage. Wenn man bedenkt, daß zwischen diesen Abschnitten etwa 30 Jahre liegen, so ergibt sich zwangsläufig die Frage, warum man solche Artikel nicht ganz neu verfaßt hat.

Es lassen sich keine genauen Angaben über den Anteil „alter“ Artikel in dieser Neubearbeitung machen, aber es wird doch m.E. deutlich, daß dieser Anteil zu hoch ist.

Die Neubearbeitung des Theologischen Begriffslexikons hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Zwar erhält der Leser auf über 1000 S. viele gute Informationen und wird an vielen Stellen über den Stand der Forschung informiert. Aber andererseits hätte die Neubearbeitung dieses Werkes deutlich umfangreicher ausfallen müssen. Wer über die alte Ausgabe des Begriffslexikons verfügt, wird sich eine Neuanschaffung mehrmals überlegen!

Zum Schluß sei noch auf zwei Versehen hingewiesen. Auf S. 824 muß es statt „Hermeneutische Verkündigung“ „Hermeneutische Überlegungen“ heißen, und

die Abkürzung EdF (XXXVII) bedeutet nicht „Ergebnisse der Forschung“ sondern „Erträge der Forschung“.

Michael Schröder

Weitere Literatur:

Dictionary of the Later New Testament and Its Developments. Hg. Ralph Martin und Peter Davids. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1997. 1040 S.

*Wilfrid Haubeck / Heinrich von Siebenthal. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament. Band 1: Matthäus bis Apostelgeschichte.* Gießen: Brunnen, 1997. XXXVI + 896 S., DM 89,-

2. Einleitungswissenschaft

Cilliers Breytenbach. *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zu Apostelgeschichte 13f.; 16,6; 18,23 und den Adressaten des Galaterbriefes.* Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 38. Leiden: Brill, 1996. 215 S., hfl 142,-.

Cilliers Breytenbach, Professor für Neues Testament an der Humboldt-Universität Berlin, legt im vorliegenden Werk aufgrund mehrerer in Einzelaufsätzen veröffentlichter Vorarbeiten eine historische Gesamtrekonstruktion der Wirksamkeit des Paulus in der römischen Provinz Galatien vor. Er untersucht im ersten Teil die Historizität des Berichts über die erste Missionsreise in Apg 13 und 14 (5-97) und lokalisiert im zweiten Teil die Adressaten des Galaterbriefes (99-173). Eröffnet wird die Analyse mit der Beobachtung, daß der historische Wert der Apostelgeschichte von namhaften Altertumswissenschaftlern sowie von angelsächsischen Neutestamentlern vergleichsweise hoch veranschlagt werde, „während die meisten deutschen Exegeten dieses Werk für nur sehr bedingt historisch auswertbar halten“ und etwa G. Lüdemann 1987 die Historizität der Apostelgeschichte erstaunlicherweise untersuchen konnte, „ohne auf die althistorische Forschung zu rekurrieren“ (6-10). Mit seiner Untersuchung über die Provinz Galatien reiht B. sich in die Gruppe derjenigen deutschen Forscher ein, die daran arbeiten, den Skeptizismus deutscher Bibelwissenschaftler gegenüber den neutestamentlichen Geschichtsbüchern mit methodischen und historischen Argumenten zu widerlegen (vgl. dazu beispielsweise das in *JETH* 11, 1997, S. 217f besprochene Werk von H. Botermann).

Im Anschluß an einen forschungsgeschichtlichen Überblick zu Apg 13-14 (16-20) unterzieht B. den Abschnitt einer Stilanalyse. Diese führt zu dem Ergebnis, daß die Einzelerzählungen sämtlich im Wortlaut des Lukas vorliegen. Eine Unterscheidung zwischen der lukanischen Redaktion und der von ihm verwendete-

ten Tradition bzw. die Identifizierung einer von Lukas verarbeiteten Vorlage, sei es einer antiochenischen Quelle (A. v. Harnack) oder eines Itinerars (M. Dibelius), lasse sich nicht nachweisen. Die Frage nach dem historischen Gehalt der beiden Kapitel will B. daher hauptsächlich durch die Analyse des in ihnen enthaltenen Lokalkolorits beantworten. Als positiver Ertrag der Stilanalyse ergibt sich die Beobachtung mehrerer von den typischen Erzählformen abweichender Elemente, die sich anschließend in besonderem Maß als Träger der lokalen Färbung der Einzelerzählungen erweisen (21-31). Im einzelnen führt B. vor, daß sich der in Apg 14,11 erwähnte lykaonische Dialekt tatsächlich für das Lystra des ersten Jahrhunderts nachweisen läßt. Für die in Apg 14,12 vorausgesetzte gemeinsame Verehrung der Götter Zeus und Hermes in der Stadt Lystra lassen sich drei inschriftliche Belege anführen. Der Einfluß der Juden auf das öffentliche Leben, der laut Apg 13,50 in Antiochien durch Einflußnahme auf die römische Aristokratie und laut Apg 14,4f in Lystra durch Beeinflussung des Volkes und seiner Archonten zur Vertreibung des Paulus und Barnabas führte, wird durch zahlreiche andere antike Quellen bestätigt. Besonders deutlich läßt sich der historische Hintergrund für die Predigtaussage des Paulus in Lystra erheben, daß der lebendige Schöpfergott „euch vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gab“ (Apg 14,17). Denn den verfügbaren Quellen zufolge wurde auch im landwirtschaftlich geprägten Lystra Zeus als wetterbestimmender Himmels-gott und darum als Vegetationsgöttheit verehrt (31-75).

Aus diesen Beobachtungen und den zutreffenden geographischen Kenntnissen des Autors sowie den Übereinstimmungen mit den Paulusbriefen schließt B., es gebe historisch gesehen wenig Grund, die Tatsächlichkeit der in Apg 13-14 geschilderten Mission des Paulus und Barnabas auf Zypern und in Kleinasien zu bezweifeln. Wieder einmal zeigt sich: Während H. Conzelmann und G. Lüdemann nur jeweils zwei Druckseiten benötigten, um die Historizität der ersten Missionsreise bzw. der Zypernmission zu bezweifeln, sind aufwendige Untersuchungen notwendig, um solche Zweifel zu zerstreuen. B. hat diese Arbeit geleistet und dazu beigetragen, daß es in Zukunft erheblich schwerer sein dürfte, skeptizistische Thesen über die erste Missionsreise zu wiederholen.

Im zweiten Teil seines Buches begründet B. seine Entscheidung für die südgalatische Provinzhypothese. Auch damit stellt er sich im Anschluß an die von W. Ramsay inspirierte angelsächsische gegen die Mehrheit der deutschen Forschung. Da im Rahmen dieser Rezension kein Raum bleibt, näher auf B.'s Argumente einzugehen, beschränke ich mich auf einen Hinweis. Wichtig scheint mir das Argument, daß es in der Landschaft Galatien weder Belege für die Existenz von Synagogen (147) noch inschriftliche oder literarische Zeugnisse für eine vorkonstantinische Christianisierung gibt (125). Ein wirklich gutes Buch!

Armin Daniel Baum

David Trobisch. *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel*. NTOA 31. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 183 S., DM 64,-.

Die Untersuchung wurde von der Heidelberger Theologischen Fakultät als Habilitationsschrift angenommen. David Trobisch führt mit ihr seinen Forschungsansatz aus der Dissertation weiter, nämlich die Paulusbriefe als Buchausgabe zu betrachten (D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung*, Göttingen 1989). T. behauptet: Das Neue Testament, wie wir es heute benutzen, ist nicht das Ergebnis eines jahrhundertelangen Sammlungsprozesses, sondern stellt eine Publikation des 2. Jahrhunderts dar. Die Titel, die Anzahl und die Anordnung der einzelnen Schriften standen von Anfang an fest, gehen also auf einen einzigen Archetyp zurück!

T. will durch eine Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung eine einheitliche Endredaktion des Neuen Testaments schon im 2. Jahrhundert nachweisen. Daß die Geschichte des neutestamentlichen Textes die Geschichte der Erstausgabe (T. nennt sie „Kanonische Ausgabe“) ist, soll durch folgende Beobachtungen zu belegen sein: a) In sämtlichen Handschriften des Neuen Testaments werden *nomina sacra* verwendet. b) Die neutestamentlichen Handschriften hatten von Anfang an die Form von Büchern (*codices*) und nicht von Rollen. c) Die ältesten erhaltenen Gesamtausgaben des Neuen Testaments aus dem 4. und 5. Jahrhundert gehen hinsichtlich ihres Aufbaus und Umfangs auf einen gemeinsamen Archetyp zurück, und auch die übrigen, fragmentarischen Handschriften lassen sich in dieses Bild einfügen. d) Die Titel der neutestamentlichen Schriften stammen nicht von den Verfassern, sondern geben sich als Teil einer einheitlichen Endredaktion zu erkennen. Diese Endredaktion hat auch den Gesamttitel „Das Neue Testament“ formuliert.

Die ersten beiden Beobachtungen (*nomina sacra* und Kodexform) sind in der Tat auffällig und suchen nach einer Erklärung. T.'s These kann sie erklären, doch scheidet sie m.E. an der mangelnden Beweiskraft der beiden anderen Beobachtungen und daran, daß T. wesentliche Sachverhalte aus seiner Argumentation ausklammert.

Der uns geläufige Gesamttitel „Neues Testament“ war im 2. und 3. Jahrhundert nur eine unter mehreren Bezeichnungen für diese Schriftensammlung; es fehlt außerdem ein Titel für die Gesamtbibel. Außerdem läßt sich nicht wahrscheinlich machen, daß die Titel der Einzelschriften erst aus einer Redaktion des gesamten Neuen Testaments stammen; dafür sind sie nicht ähnlich genug.

T. hält es für erwiesen, daß die handschriftliche Überlieferung des Neuen Testaments auf einen gemeinsamen Archetyp zurückgeht, weil die Anzahl und die Reihenfolge der Einzelschriften in den Abschriften einheitlich sei. Aber schon die vier ältesten erhaltenen Gesamtausgaben des Neuen Testaments (Sinaiticus, Vaticanus, Alexandrinus und Ephraemi Rescriptus) stimmen weder im Umfang (unterschiedliche Aufnahme von heute nicht mehr kanonischen Schriften) noch in

der Anordnung der Sammlungseinheiten überein! Schaut man sich die Liste der übrigen Handschriften an, die nach T. den Text in der Reihenfolge der Kanonischen Ausgabe enthalten, kann man nur aus einer einzigen (dem Palimpsest 048 aus dem 5. Jh.) eine Reihenfolge von Sammlungseinheiten erkennen; in ihr folgt nämlich die Paulusbriefsammlung auf den sog. Praxapostolos, d.h. auf die Sammlungseinheit der Apostelgeschichte und Katholischen Briefe. Aus allen anderen Handschriften läßt sich in den günstigsten Fällen nur eine bestimmte Reihenfolge *innerhalb* von Sammlungseinheiten erkennen. Als Nachweis einer Endredaktion des *gesamten* Neuen Testaments können sie in keinem Fall dienen. Was der Verfasser als „Kanonische Ausgabe“ bezeichnet, liegt in keiner Handschrift vor.

T. berücksichtigt die alten Kanonslisten, Zitatreihen, Echtheitsdiskussionen und Bibelübersetzungen nicht, sondern beschränkt sich auf den Vergleich griechischer Handschriften. Aber wenn es die „Kanonische Ausgabe“ bereits im 2. Jahrhundert gegeben hätte, müßten die von ihm ausgeblendeten Zeugnisse das Vorhandensein dieser Ausgabe irgendwie reflektieren. So wird man wohl dabei bleiben müssen, daß Umfang und Anordnung des Neuen Testaments bis ins 4. Jahrhundert hinein weder gesamtkirchlich einheitlich noch überhaupt irgendwo abschließend festgelegt waren. Bis dahin war der Kanon der Bibel für die Alte Kirche zwar keine dogmatische, wohl aber eine liturgische Größe. Kanonisch wurde eine Schrift dadurch, daß man sie öffentlich im Gottesdienst verlas. Daß T. diesen Sachverhalt nicht zu kennen scheint, muß gegenüber seiner historischen (Re-)Konstruktion sehr skeptisch machen. Die gesamtkirchliche Durchsetzung des Neuen Testaments vollzog sich nicht durch seinen Verkaufserfolg auf dem Buchmarkt, sondern durch seine Rezeption im Leben der Gemeinde.

Schließlich: Selbst wenn es methodisch angemessen wäre, allein durch Vergleich der griechischen Handschriften die Urausgabe des Neuen Testaments rekonstruieren zu wollen, befremdet es doch, daß T. bei den Handschriften nur Umfang und Anordnung vergleicht, nicht jedoch ihre Textform. Er geht davon aus, daß den Herausgebern wie den Kopisten des Neuen Testaments die Überschriften und die Anordnung seiner Teile wichtiger waren als der Wortlaut im einzelnen. Andererseits hebt er darauf ab, daß beiläufige Erwähnungen von Personen und kurze redaktionelle Notizen zu den Charakteristika dieser Buchausgabe gehörten. Das läßt wieder an der Stimmigkeit der ganzen (Re-)Konstruktion zweifeln. Denn wenn das Neue Testament bereits im 2. Jahrhundert als einheitliches Buch eine beherrschende Stellung in der Großkirche einnahm, läßt sich die große Vielfalt der textlichen Überlieferung nicht begreifen.

Zusammengefaßt heißt das: Mir scheint der erstrebte Nachweis einer Endredaktion des Neuen Testaments nicht gelungen zu sein. Damit erübrigt sich eine nähere Auseinandersetzung mit dem, was T. noch im einzelnen zu dieser Redaktion ausführt. Die Herausgeber der „Kanonischen Ausgabe“ haben sich nach Meinung von T. in einem Editorial selbst zu Wort gemeldet, nämlich in Joh 21. Allen Lesern des Neuen Testaments mußte klar sein, daß dies Kapitel das zeitlich

letzte des ganzen Buches ist und deshalb von den Herausgebern stammen muß. Aus Joh 21,25 kann man sogar erkennen, daß das Neue Testament von einer Einzelperson herausgegeben wurde, die den Lesern bekannt war.

T. hat ein beeindruckendes Maß an Fleiß und Gelehrsamkeit aufgewendet, um zu belegen, daß das Neue Testament, wie wir es kennen, ein Produkt nicht kirchlicher *Tradition*, sondern kirchlicher *Redaktion* ist. Aber wenn man die Methodik der Redaktionsgeschichte auf einen dafür ungeeigneten Gegenstand anwendet (und das ist unser Neues Testament), läßt es sich kaum vermeiden, daß Luftschlösser entstehen.

Uwe Swarat

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Friedrich Avemarie / Hermann Lichtenberger (Hg.). *Bund und Tora: Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*. WUNT 92. Tübingen: Mohr, 1996. 342 S., DM 218,-.

Acht Beiträge dieses Tübinger Sammelbandes gehen auf ein im Sommer 1994 durchgeführtes Oberseminar unter dem Titel „Bund und Tora“ zurück; hinzugekommen sind Aufsätze von B. Ego und W. Gross.

Sieben Beiträge sind dem Alten Testament und dem Judentum gewidmet. *Heinz-Dieter Neef* informiert über „Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie“ (1-23), *Beate Ego* über „Abraham als Urbild der Toratreue Israels“ (25-40) in der Genesis, in Jubiläen 16 und bei Philo. *Walter Groß* entscheidet die im Zusammenhang der Diskussion um den Synodalbeschluß „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11.1.1980 gestellte Frage, ob in Jer 31,31-34 von einem „erneuerten“ oder von einem „Neuen Bund“ die Rede ist (41-66), mit gewichtigen Gründen im Sinne der zweiten Option. *Anna Maria Schwemer* arbeitet in ihrem Beitrag „Zum Verhältnis von Diatheke und Nomos in den Schriften der jüdischen Diaspora Ägyptens in hellenistisch-römischer Zeit“ (67-109) die vielfältigen Bedeutungsgehalte von „Bund“ heraus („Gesetz“, „Satzung“, „Anordnung“, „Testament“, „Gnadengeschenk“); dies dürfte die beste Einführung zu diesem Thema sein (ihre Bemerkung S.105, daß das seltene Vorkommen von $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ über „die tatsächliche selbstverständliche Bedeutung der Vorstellung von Gottes Bund mit den Vätern“ täuscht, sollte bei der Diskussion des Verhältnissen von Gesetz und Bund in der Theologie von Paulus beachtet werden.) *John R. Levison* untersucht in einem englischsprachigen Beitrag die Aussagen von Pseudo-Philo zum Gesetz und zum Bund („Torah and Covenant in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum“, 111-127). *Hans-Martin Rieger* beschäftigt sich unter der Über-

schrift „Eine Religion der Gnade“ mit der Bundesnomismus-Theorie von E.P. Sanders (129-161): wenn einzelne Texte – besonders SifDev § 306 und tSan 13,3 – durch diese nicht erklärt werden können, reicht dies zu ihrer Falsifikation nicht aus; Stellen, die als Stützen der Verdienst-Theorie angeführt werden, weisen gegenüber der Bundesnomismus-Theorie mindestens ebenso viele Interpretationsprobleme auf. Auch *Friedrich Avemarie* („Bund als Gabe und Recht. Semantische Überlegungen zu *b^erit* in der rabbinischen Literatur“, 163-216) reagiert auf die Studie von E.P. Sanders über *Paulus und das palästinische Judentum* (1985, orig. 1977) und will im Gefolge von L. Schiffmans Buch über das rabbinische Verständnis des Bundes (1987) die Textbasis von Sanders' Position erweitern. In einem materialreichen Beitrag zeigt er die Fülle möglicher Bedeutungsgehalte und Verwendungsmöglichkeiten von *b^erit* und findet das Profil der rabbinischen Soteriologie, wie Sanders es gezeichnet hat, weitgehend bestätigt.

Hermann Lichtenberger will die Bedeutung von „Bund“ in der Abendmahlsüberlieferung“ (217-228) behandeln, setzt sich dann aber vor allem mit den Interpretationen des Kelchworts von B. Lang und K. Berger auseinander und kommt nach einer knappen Argumentation zu dem (schmalen) Ergebnis, daß das Stichwort „Bund“ möglicherweise ursprünglich ist und es so „durchaus möglich“ scheint, daß Jesus eine im Kelchwort ausgesprochene Stiftung des (neuen) Bundes als „Deutekategorie seiner Lebenshingabe“ verstanden hat.

Gerbern S. Oegema untersucht in seinem Beitrag „Versöhnung ohne Vollen- dung? Römer 10,4 und die Tora der messianischen Zeit“ (229-261) das paulinische Gesetzesverständnis in seiner Relevanz für die Frage der Rettung Israels. Seine Schlußfolgerung, daß es unter dem Horizont des „Heilswegs Christi“, der theologisch und eschatologisch gesehen ein einziger ist, bis zur Parusie zwei Wege gäbe – einen Weg, den Israel geht und der aus Tora, Halakha, Volk und Land Israel besteht, und den anderen Weg, den „die Christen aus den Heidenvölkern“ gehen und der aus dem Alten Testament, dem Evangelium, dem Doppelgebot der Liebe und der Heidenmission besteht (257) – ist mehr als fraglich. Die Realität der urchristlichen Heidenmission als *integrierte* Missionierung von Juden und Heiden durch Missionare, die in der Anfangszeit allesamt Juden(christen) waren, spricht aus historischer Perspektive dagegen. Die dieser Perspektive entsprechende theologische Argumentation kann an dieser Stelle nicht dargestellt werden. Leider ist Oegemas Beitrag weder eine zusammenfassende oder weiterführende Diskussion des Gesetzesverständnisses bei Paulus noch eine Behandlung des Bundesgedankens in der Theologie des Apostels Paulus (vgl. vor allem 2 Kor 3 und Gal 3-4).

Im letzten Beitrag entfaltet *Jörg Frey* („Die alte und die neue διαθήκη nach dem Hebräerbrief“, 263-310) das Motiv des Bundes in ausführlichen Exegesen zu Hebr 7,22; 8,6; 8,7-13; 9,15-22; 10,15-18; 10,29; 12,24; 13,20 und faßt sein Ergebnis in 16 Punkten zusammen. Er zeigt, daß die Bundes-Theologie des Hebräerbriefs das im aktuellen jüdisch-christlichen Dialog diskutierte Modell des

„einen Gottesbundes“ nicht stützen kann, im Gegenteil: „Von einer Restitution der ersten διαθήκη kann im Hebr. □ keine Rede sein ... sondern nur von der *Aufhebung* der alten, irdischen Ordnung und ihrer *Ersetzung* durch die eschatologisch neue, in Christi Tod begründete Heilsdisposition“ (301). Wenn der Hebräerbrief mit seiner Betonung der Unwirksamkeit des Sinaibundes und des levitischen Opferdienstes auch im krassen Gegensatz zum frühjüdischen und rabbinischen Denken über Bund und Tora steht, können die Aussagen des Autors trotzdem nicht als strukturell anti-jüdisch oder „Israel-vergessen“ bezeichnet werden; sie wollen in ihrem argumentativen Kontext der angefochtenen (judenchristlichen) Gemeinde die Unvergleichlichkeit des Heils in Christus aufzeigen (304).

Den Band beschließt ein Verzeichnis der Mitarbeiter sowie ausführliche Register (Namen- und Sachregister; hebräische und griechische Begriffe; Stellenregister), ohne die ein Sammelband nur schwer erschlossen werden kann.

Eckhard J. Schnabel

Christian Dietzfelbinger. *Der Abschied des Kommenden: Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*. WUNT 95. Tübingen: Mohr, 1997. XVI + 369 S., DM 168,-.

Seit einem Jahrzehnt erfreut sich Jesu Abschiedsrede nach dem Johannesevangelium großer Beliebtheit. Neben der ausführlichen Behandlung in den neueren großen Kommentaren zum ganzen Evangelium von R.E. Brown (177 S. zu Joh 13,31-17,26) und R. Schnackenburg (178 S.) sowie einer Fülle von Aufsätzen gibt es mehrere Monographien, die entweder den ganzen Abschnitt oder Einzelaspekte gründlich untersuchen. So hat z.B. M. Winter eine gründliche Untersuchung der Gattung Abschiedsrede vorgelegt (*Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter*, FRLANT 161, Göttingen 1994). Hervorzuheben sind die im Aufbau und Anliegen dem zu besprechenden Band ähnlichen Werke speziell zur Abschiedsrede von F.F. Segovia, *The Farewell of the Word* (Minneapolis, 1991) und X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean III: Les adieux du Seigneur (chapitres 13-17)* (Paris, 1993). Einen Wegweiser durch diese Fülle bietet H.-J. Klauck, „Der Weggang Jesu: Neue Arbeiten zu Joh 13-17“ (*BZ* 40, 1996, S. 236-250). Von Christian Dietzfelbinger selbst lagen bereits einige Vorarbeiten vor (z.B. *EvTh* 40, 1980, S. 420-436; *ZthK* 82, 1985, S. 389-408; *NTS* 35, 1989, S. 27-47).

Nach einer knappen Einleitung bestimmt D. mehrere Abschiedsreden: I: Joh 13,31-14,31 „Abschied und Kommen des Offenbarers“ (16-105); II: Joh 15,1-16,15 „Die Gemeinde in der Welt“ (106-226); III: Joh 16,16-33 „Die eschatologische Freude der Gemeinde in der Angst der Welt“ (227-253); IV: Joh 17,1-26

„Das Gebet Jesu für die Gemeinde“ (254-358). Sie werden jeweils ausführlich ausgelegt. Der Band schließt mit „Die vier Abschiedsreden als eine Rede“, Literaturverzeichnis und diversen Registern.

Die erste dieser Abschiedsreden geht auf den Evangelisten zurück, der durch sie seiner Gemeinde in ihrer Identitätsfindung und Existenzsicherung helfen möchte. Die anderen drei Abschiedsreden sind Erweiterungen durch die sog. johanneische Schule (vgl. U. Schnelle, *Einleitung in das NT*, Göttingen 1994, S. 495-500). Innerhalb dieser methodischen Vorgaben leistet D. gründliche, sowohl philologische wie theologische Interpretation. Die in den Abschiedsreden vorkommenden Themen werden oft durch den Rest des Johannesevangeliums, teilweise auch in den übrigen johanneischen Schriften verfolgt. Bei durchgehender Berücksichtigung jüdischer Quellen findet sich auch gelegentliche Berücksichtigung griechisch-römischer Quellen. Neben dem Gespräch mit exegetischer, meist deutschsprachiger Fachliteratur älteren (hier vor allem Bultmanns Kommentar und *Theologie*) und neueren Datums, zeigt D. durch öfters eingestreute Zitate oder Hinweise auf allgemeine deutsche christliche und säkulare Literatur, daß einige Fragestellungen der Abschiedsreden auch in anderem Zusammenhang auftauchen und verschieden reflektiert und beantwortet werden. Gelegentlich gibt es hilfreiche Hinweise auf die Wirkungsgeschichte der Abschiedsreden, so z.B. im evangelischen Liedgut (z.B. 143, vgl. die von Klauck [S. 250] konstatierte rezeptionsgeschichtliche Fehlanzeige in der Forschung). Die Auslegung beinhaltet drei Exkurse: „Die Ich-bin-Worte des Johannesevangeliums“ (121-129); „Der Paraklet“ (202-226); „Literarkritische Überlegungen zur dritten Rede“ (247-53). Der eigentlichen Auslegung der verschiedenen Abschiedsreden folgt jeweils die versuchte Rekonstruktion der Situation der johanneischen Gemeinde, in die hinein der Evangelist oder der/die Schüler zur eigenen Gegenwartsbewältigung Jesus direkt sprechen lassen („historische und theologische Besinnung“, XV).

Wo diese Vorgaben fraglich erscheinen, wird man an der Überzeugungskraft und Brauchbarkeit der Arbeit D.'s entsprechende Abstriche machen. Trotz dieser Anfragen bleibt festzuhalten, daß D.'s eigentliche Auslegungen der Abschiedsreden nur bedingt von den Prämissen geprägt sind und mit Abzügen auch Lesern mit anderem Vorverständnis oft hervorragende, Bekanntes gut aufgreifende und Neues sorgfältig präsentierende Einsichten in die Kapitel Joh 13-17 geben. An ihrer theologischen wie sicher auch seelsorgerlichen Einzigartigkeit ergeben sich keine Abstriche, wenn man, den Fingerzeigen des Evangelisten folgend, diese Kapitel als eine Rede des historischen Jesus lesen würde, durch die er seine Jünger und Gemeinde auf die Zeit ohne ihn vorbereitet. Trotz mancher unter dieser Prämisse dann zu lösender Fragen (vgl. D. Guthrie, *NT Introduction*, London 1970, S. 237-335) belegen die verschiedenen Anfragen m.E., daß man dies auch mit guten historischen Gründen tun kann. Sowohl für Forschung und Lehre wie auch für die Verkündigung wird man in D.'s Auslegung reichlich Anregung finden. Zu den besonderen Verdiensten des Autors gehört, immer

wieder nach dem Gegenwartsbezug dieser Kapitel für Kirche und Gesellschaft zu fragen und herausfordernde Antworten zu geben.

Christoph Stenschke

James D. G. Dunn (Hg.). *Paul and the Mosaic Law*. WUNT 89. Tübingen: Mohr, 1996. 368S., DM 248,-.

Der vorliegende Sammelband enthält die Referate des dritten Durham-Tübingen-Forschungssymposiums über Urchristentum und Judentum, das im September 1994 in Durham, England, stattfand und vom dortigen Neutestamentler, Prof. James Dunn, geleitet wurde.

Die siebzehn Beiträge behandeln das Gesetzesverständnis im Frühjudentum (H. Lichtenberger, 7-23), das Gesetzesverständnis von Paulus in der Zeit zwischen seiner Bekehrung und der ersten Missionsreise (M. Hengel, 25-51), die Argumentation in Gal 2,11-21 (J. Lambrecht, 53-74; B.W. Longenecker, 75-97), die Argumentation in Gal 3-6 (G. Stanton, 99-116), das Verhältnis von Buchstabe und Geist in 2 Kor 3 (K. Kertelge, 117-130), das mosaische Gesetz in Röm 2 (N.T. Wright, 131-150), die Rolle des Gesetzes nach Röm 3-4 (R.B. Hays, 151-164), das Gesetz in der Adam-Christus-Antithese in Röm 5,12-21 (O. Hofius, 165-206), das Gesetz in Röm 9-11 (S. Westerholm, 215-237; H. Räisänen, 239-246) und in Röm 14-15 (J.M.G. Barclay, 287-308), die Rolle des Gesetzes nach den Aussagen in 1 Kor 7 (P.J. Tomson, 251-270) und in 1 Kor 9,19-23 (S.C. Barton, 271-285). Der Beitrag von H. Hübner „Zur Hermeneutik von Röm 7“ (207-214) fällt thematisch etwas aus dem Rahmen, so anregend die Ausführungen über das Wollen des Ichs und eine neben der Hermeneutik des Verstehens notwendige „Hermeneutik des Wollens“ auch sein mögen.

Was Richard Hays in den ersten Sätzen seines Referats als Vermutung aussprach, daß die Konferenz wohl kaum neue Gesichtspunkte zu Tage bringen würde (151), findet im zusammenfassenden Schlußbeitrag von Dunn (309-334) seine Bestätigung: Während man sich über viele Einzelaspekte einig war, blieben viele Auffassungen konträr, oft entlang der bekannten Positionen, nicht selten bis in terminologische Ungeklärtheiten hinein. Dunn formuliert die Grundproblematik in m.E. weiterführender Weise: Es ist hilfreich, die Frage nach dem Verständnis des Gesetzes bei Paulus in den Kontext der Frage nach Kontinuität und Diskontinuität zu stellen, wobei die Formulierung dieser Frage die Problematik verdeutlicht – geht es um Kontinuität/Diskontinuität zwischen dem Alten Testament und dem Neuen Testament? oder zwischen Israel und der Gemeinde? oder zwischen dem Evangelium und dem Gesetz? Die dritte Formulierung evoziert die klassische, von den Reformatoren formulierte Antithese zwischen Gesetz und Evangelium, wo das größere Licht des Evangeliums einen tiefen Schatten auf das

Gesetz wirft. Klar ist, daß die Spannung zwischen Evangelium und Gesetz in der Theologie von Paulus adäquat nur auf dem Hintergrund der beiden anderen Kontinuitäten/Diskontinuitäten verstanden werden kann, da die Tora in nicht unbeträchtlichem Ausmaß mit der heiligen Schrift (dem Alten Testament) überlappt und gleichzeitig für die Identität konstitutiv ist (309).

Wenn Dunns Eindruck richtig ist, daß die Diskussion des frühjüdischen Verständnisses von Gesetz, Bund und Heil stärker – als in den alten Frontstellungen üblich – die Kontinuität mit der Position von Paulus gezeigt hat, bei der Diskussion paulinischer Texte jedoch das Problem der Diskontinuität wieder stärker in den Vordergrund getreten ist (317), darf man vielleicht doch fragen, ob es weiterführt, wenn man Neutestamentler über diese Fragen debattieren läßt, von denen man im voraus weiß, daß sie „well-formed and well-informed views“ haben, und man von vornherein nicht erwartet, daß Meinungen geändert werden (4).

Persönlich kann ich mich weithin der von Dunn in seinem Resümee aufgezeigten Lösung der Frage nach dem paulinischen Gesetzesverständnis anschließen: a) Zwischen Paulus und dem von ihm verkündigten Evangelium von der Rechtfertigung allein aus Gnade und zentralen Betonungen im Alten Testament und im frühen Judentum gibt es ein großes Maß an Übereinstimmung; man denke an die gemeinsame Überzeugung, daß die Gemeinschaft mit Gott von der Initiative der Gnade Gottes abhängig ist, oder an die gemeinsame Betonung, daß die vom gnädigen Handeln Gottes erfaßten Menschen bestimmte Verpflichtungen haben. b) Die Aussagen von Paulus über das Gesetz reichen von negativer Verurteilung bis hin zu positiver Anerkennung. Das Gesetz hat für Paulus verschiedene Funktionen; diese dürfen nicht auf das Bewußtmachen von Sünde reduziert werden. Das Gesetz fungiert auch als Größe, die die Identität Israels als Volk Gottes markiert, was von Paulus durchaus positiv beschrieben wird (vgl. Gal 3,23-4,2), auch wenn er diese Funktion für zeitlich begrenzt hält (Gal 3,22-25; 4,3-7). Eine dritte Funktion des Gesetzes besteht schließlich im Aufweis des Willen Gottes für ein Leben, das im Kontext der gefallenen Schöpfung glückt (vgl. 1 Kor 7,19b; Röm 3,31; 8,4; 13,8-10; vgl. 12,14-21). c) Auch in Israel gab es eine Spannung zwischen „Gabe“ und „Aufgabe“, zwischen göttlicher Gnade, der Israel seine Existenz als Gottesvolk verdankte, und der Verpflichtung, die es zu erfüllen hatte. Das Kommen Jesu Christi hat nach der Überzeugung von Paulus die heilsgeschichtliche Wende gebracht – aber die Spannung in seiner Ethik zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“ unterscheidet sich weniger, als man meinen könnte, von den Propheten des Alten Bundes, die oberflächlichen Gehorsam brandmarkten und sich nach einem vom Herzen kommenden Gehorsam sehnten.

Der Band schließt mit einer (unvollständigen) Bibliographie zum paulinischen Gesetzesverständnis (für die Jahre 1980-1994), einem Verzeichnis der Mitarbeiter sowie einem Stellen-, Sach- und Autorenregister.

Eckhard J. Schnabel

Hans-Joachim Eckstein. *Verheißung und Gesetz: Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2, 15–4, 7*. WUNT 86. Tübingen: Mohr, 1996. 257 S., DM 178,-.

Die Arbeit des Heidelberger Professors für Neues Testament Hans-Joachim Eckstein wurde im Wintersemester 1993/94 als Habilitationsschrift (Tübingen) angenommen. Sie greift die kontrovers beantworteten Fragen der Gesetzesinterpretation durch Paulus im Galaterbrief auf: „Bezieht Paulus seine apodiktische Aussage in Gal 2,16 und Röm 3,20 auch auf Juden oder lediglich auf Heiden bzw. Heidenchristen? Denkt er an eine prinzipielle oder nur an eine faktische Unmöglichkeit der Rechtfertigung auf Grund von Toraobservanz? Hat er bei seiner Kritik die Tora gemäß ihrer ursprünglichen Intention und Funktion im Blick oder ein legalistisch mißverstandenes, zum Leistungsprinzip pervertiertes und der Sünde anheimgefallenes Gesetz? Versteht der Apostel die Tora vom Sinai noch als eine göttliche Verfügung oder nicht vielmehr als eine widergöttliche, dämonische Größe?“ (1).

Zur Klärung dieser und weiterer Fragen konzentriert sich E. auf die Exegese der am stärksten umstrittenen Abschnitte: Gal 2,15-21 und 3,6-4,7. Der Titel seiner Arbeit „Verheißung und Gesetz“ kündigt an, wie das Gesetz im Galaterbrief verstanden wird: nicht abstrakt, sondern in Relation zu der den Vätern gegebenen Verheißung.

Den ersten Abschnitt (Gal 2,15-21) versteht der Autor als Teil der Rede an Petrus, formuliert unter den Voraussetzungen der galatischen Situation, den Vers 15 als rhetorisches Eingehen auf die jüdischen und judenchristlichen Gegner und die Verse 16-21 als den Versuch, einen Konsens zu finden: Der Glaube an Jesus Christus schließt eine Rechtfertigung durch die Befolgung der Tora aus. Zu diesem Ergebnis findet Paulus (wie in Röm 1,18-3,20), indem „er das jüdische Urteil über die Heiden aufgreift, es theologisch vertieft und uneingeschränkt auch auf den jüdischen Gesprächspartner bezieht“ (37).

Den zweiten Abschnitt (Gal 3,6-4,7) interpretiert E. als Begründung der vorher beschriebenen Überzeugung des Apostels durch die Zuordnung der Segensverheißung an Abraham und deren Erfüllung in Christus (Gal 3,6-14) zur Funktion und Grenze des Gesetzes (Gal 3,19-4,7), die zur Vorordnung der Verheißung vor das Gesetz führt (Gal 3,15-18). Auf diese Weise wehre Paulus wie in Röm 4 den gegnerischen Vorwurf ab, „daß er durch seine Verkündigung von der ‚Rechtfertigung für alle im Glauben allein‘ die Schrift auflöse“ (95). Vielmehr zeige die Schrift, daß das Evangelium der Sinai-Tora zeitlich vorgeordnet und in seiner Autorität übergeordnet ist. Sie belegt auch, daß die Heiden nicht erst nachträglich in den Segen Abrahams einbezogen werden, sondern von vornherein dazu bestimmt waren, Empfänger des Segens zu werden.

Die Funktion des Gesetzes als „Pädagoge auf Christus hin“ (Gal 3,24) könne auf den ersten Blick als Hinweis auf die erziehende und vorbereitende Funktion des Gesetzes im Sinne der Reformatoren (*usus elencticus legis*) verstanden werden. Aber das widerspräche der deutlich geäußerten Überzeugung des

Apostels (Gal 2,16.19), daß es unter dem Gesetz nicht zur Erkenntnis der Schuld kommt. Diese sei die Folge, nicht die Vorbedingung des Glaubens an Christus. Das Gesetz habe nach Paulus keinerlei Heilsfunktion. Es könne dem Gottlosen nicht das Leben, sondern nur den Tod bringen.

Diese Funktion der Tora vom Sinai sei durch das Kommen Jesu Christi und durch die von ihm erwirkte Erlösung aufgehoben für alle, die an Jesus Christus glauben, Juden wie Heiden. (Gal 4,1-7) Als Söhne Gottes sind sie Erben der alttestamentlichen Verheißungen. Warum sollten sie ihr Heil noch in der Befolgung der Tora suchen? Das wäre „heilloser Anachronismus“.

Die Arbeit überzeugt durch die sorgfältige exegetische Argumentation, die Gegenpositionen aufnimmt und vor allem am Wortlaut des Galaterbriefs, dann aber auch im Kontext der Theologie des Paulus prüft. Für den Leser wäre eine Zusammenfassung und Übersetzung, wie sie zum ersten Hauptabschnitt geboten wird, auch bei den Hauptabschnitten III. und V. hilfreich gewesen. Die am Anfang gestellten Fragen bleiben jedoch im Blick und werden durch die Einzel-exegese und im Schlußkapitel beantwortet. Die Auslegung des Galaterbriefs wie auch die Diskussion über das Verhältnis zwischen Christen und Juden wird in Zukunft auf diesen gründlichen Beitrag nicht verzichten können.

Gerhard Hörster

Karin Finsterbusch. *Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen: Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik.* SUNT 20. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 221S., DM 68,-.

Diese bei C. Burchard entstandene Dissertation (Heidelberg 1993/94) behandelt ein wichtiges Thema, das bei der Diskussion über das Verständnis des Gesetzes in der Theologie des Apostels Paulus leider meist außer acht gelassen wird. Ausgehend von den (scheinbar) divergierenden Aussagen über eine positive (Röm 2,13; 7,10) bzw. eine negative (Gal 2,19; Röm 10,4) Funktion der Tora will Karin Finsterbusch der Frage nachgehen, ob und inwiefern die Weisungen der Tora nach der Überzeugung von Paulus auch „nach Christus“ Gültigkeit haben. Sie kommt zu dem Schluß, „daß die Thora (auch) für die überwiegend heidenchristlichen Briefadressaten des Apostels lebensweisende Funktion haben soll“ (12).

Im zweiten Kap. (15-38) behandelt F. als „Schlüsseltext“ Röm 2,12-16. Zwei Exkurse zur Funktion der Tora für die Heiden in der rabbinischen Literatur führen zu der Folgerung, daß der im Röm 2,14f beschriebene „Sonderweg“ für die Heiden – die Heiden halten aufgrund des ihnen ins Herz geschriebenen Gesetzes nicht die gesamte Tora, sondern τὰ τοῦ νόμου – sich in die Aussagen der rabbinischen Literatur gut einfügt.

Im dritten und vierten Kap. werden negative Äußerungen über die Tora bzw. Aussagen, die die Gültigkeit der Tora beschränken, untersucht. Kap. 3 (39-55) behandelt unter der Überschrift „Zusammenspiel von Sünde und Thora im alten Äon“ Gal 3,19-22; Röm 5,12-14.20-21; 7,1-13. Kap. 4 (57-96) will klären, „was die Thora im neuen Äon nicht leistet“, und untersucht dafür mehrere Texte in Gal 2-6 und Röm 2-3; 6 und 9-10 sowie 1 Kor 9,19-23.

Das fünfte Kap. (97-184) soll die bleibende Verbindlichkeit der Tora als Maßstab für das ethische Handeln auch der Heidenchristen aufweisen. Nach einer knappen Auslegung von Gal 5,13-15 und Röm 13,8-10 eruiert F. das semantische Feld „Toravokabular“ (περιπατέω, φρονέω, ἀρέσκω/εὐάρεστος, ἀγαθός, τέλειος, θέλημα, πνεῦμα, 113-155), das sie dann in 1 Thess 4,1-8; 2 Kor 5,1-10; Phil 3,15-21; Röm 8,1-8; 12,1f genauer untersucht. Die Zugehörigkeit dieser Texte wird evident, wenn man sieht, daß ihnen ein semantisches Feld (nach K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg ²1984, S. 137-159) zugrundeliegt. Wenn in der Mehrzahl dieser Texte die Vokabel νόμος nicht vorkommt, entspricht dies der Praxis in der jüdischen Literatur, wo nicht die wörtliche Wiedergabe der Tora im Vordergrund steht, sondern „die aktuelle, nachvollziehbare Auslegung ihrer Intention“ (183). Paulus führt in 1 Thess 4,3ff und in Röm 2,1 wesentliche Inhalte der mosaischen Tora als gültige Normen für das Verhalten der Heidenchristen an; in Röm 8,1ff betont Paulus, daß der Opfertod Christi den Zweck hatte, die Erfüllung der Tora zu ermöglichen. Über den genauen Umfang der „Tora für Heidenchristen“ macht Paulus keine expliziten Angaben; nach 1 Thess 4,1ff gehören mindestens die Bestimmungen für sexuelles Verhalten dazu. „Geändert hat sich bei Paulus also nicht die jüdische Überzeugung, daß Menschen, die eine Gottesbeziehung haben, sich nach Gottes Gesetz ausrichten müssen. Ungewöhnlich ist auch nicht, daß Paulus Verhalten nach der Thora thematisiert, meist ohne sich ausdrücklich auf die Thora und ihre Gebote zu berufen. Innovativ ist jedoch die Voraussetzung, aufgrund deren die Thora nur erfüllt werden kann: Paulus [macht] ... deutlich daß die Thoraerfüllung immer *eine Folge* des Zugangs eines Menschen zu Gott durch Christus ist“ (183f).

Wer für die These von F. keine Sympathie mitbringt, wird durch ihre Ausführungen sicherlich nicht überzeugt werden: Die Exegesen einschlägiger Stellen sind viel zu knapp, und der jüdische Hintergrund wird nicht ausführlich und nicht differenzierend genug dargelegt. Ich kann mich ihrer These in den Grundzügen anschließen und halte den Ansatz der Untersuchung des Wortfelds „Toravokabular“ für weiterführend.

Das Buch schließt mit einer ausführlichen Bibliographie (189-221); daß Register fehlen, liegt wohl eher am Verlag, ist aber trotzdem bedauerlich.

Eckhard J. Schnabel

Roland Gebauer. *Paulus als Seelsorger: Ein exegetischer Beitrag zur praktischen Theologie*. Calwer Theologische Monographien A.18. Stuttgart: Calwer, 1997. X + 389 S. DM 98,-.

Mit vorliegender Untersuchung hat sich der Methodistenpastor Roland Gebauer im Wintersemester 1995/96 im Fachbereich Neues Testament an der Theol. Fakultät der Universität Erlangen habilitiert. Nach seiner 1989 bei TVG-Brunnen erschienenen Dissertation über „Gebet bei Paulus“ legt G. nun eine interdisziplinär angelegte Studie vor, die Exegese und Poimenik miteinander in ein fruchtbares Gespräch bringt.

Der erste Teil der Arbeit (5-88) widmet sich allgemein der „Seelsorge als Gegenstand der neutestamentlichen Exegese“. Ein erstes Kap. erweist, daß die bisherigen exegetischen Behandlungen des Gegenstands die Schwäche hatten, daß sie methodisch den zugrunde gelegten Seelsorgebegriff nicht befriedigend klärten. In den Kap. drei bis fünf sucht G. in einem Durchgang durch die Geschichte der christlichen Seelsorge und deren systematische Auswertung Kategorien für das zu finden, was unter ‚Seelsorge‘ eigentlich verstanden wird, um von da her eine Suchhilfe für das Auffinden der gemeinten Sache im Neuen Testament zu gewinnen. Kap. sechs und sieben beschließen den ersten Teil mit einem Kurzdurchgang durch die seelsorgerlichen Vorgehensweisen in den außerpaulinischen Schriften des Neuen Testaments einerseits und andererseits der Feststellung, daß die Paulinica der Zentralbereich neutestamentlicher Seelsorge seien.

Der zweite Teil (89-240) bietet einen ausführlichen bibelkundlich-exegetischen Durchgang durch die einzelnen paulinischen Homologumena, um Gegenstand und Entfaltung des jeweiligen seelsorgerlichen Vorgehens des Apostels zu erfassen (Kap. 8-14). Da große Teile dessen, was Paulus in seinen Briefen schreibt, als seelsorgerliche Korrespondenz gesehen werden, kommt es zu einem für den Leser manchmal ermüdenden Referat der Gedankenentfaltung der einzelnen Abschnitte und Kapitel. G. ist dabei auf dem Stand der Forschung, aber der Erkenntniszuwachs beschränkt sich doch auf gelegentlich eingestreute Bemerkungen, wie Paulus gerade seelsorgerlich vorgeht. Immer wieder wird kommentierend festgestellt, inwiefern sein Vorgehen modernen poimenischen Grundsätzen entspricht oder nicht.

Teil drei (241-324) arbeitet zunächst in Kap.15 synthetisch drei poimenische Grundintentionen des Apostels heraus (Gemeinden, die wesentlich mit ihm übereinstimmen, Stärkung und Beistand zu geben; bei abweichenden Gemeinden Korrektur zu bewirken; gefährdete Gemeinden im Heil des Evangeliums zu erhalten). Daraus ergeben sich drei Grundtypen paulinischer Seelsorge: 1. Stärkende u. beistehende Seelsorge; 2. Korrigierende Seelsorge; und 3. Erhaltende Seelsorge. Ein weiteres Kapitel zeigt, wie sich diese Grundanliegen immer wieder auch in der späteren Geschichte der Seelsorge zeigen, ohne daß sich das poimenische Handeln der Kirche streng an die paulinischen Seelsorgetypen gehalten hätte, sondern z.T. andere Schwerpunkte setzte. Paulinische Seelsorge

erweist sich als ausgesprochene Gemeindeseelsorge, wobei meist die Gemeinde als ganze im Blickfeld ist und allenfalls hin und wieder einzelne Gemeindeglieder namentlich angesprochen werden. Dieser Gemeindebezug ist der modernen Seelsorge weithin abhanden gekommen. Inhaltlich hat sich heute das Schwergewicht auf Lebenshilfe verlagert. In verschiedenen Grundsituationen könnte heutige Poimenik von Paulus lernen: angesichts der Abwendung oder Entfremdung vom Glauben bzw. der Kirche; einer Lebensgestaltung unter Christen, die dem Evangelium und seinen ethischen Implikationen widerspricht, und dem Auftreten einzelner Glaubens- und Lebenskrisen bei Gemeindegliedern. Paulus integrierte seine seelsorgerliche Tätigkeit in das Anliegen des Gemeindeaufbaus. Zunächst scheint es sogar dem Buchtitel zu widersprechen, wenn G. formuliert: „Paulus versteht sich nicht als Seelsorger, aber er wird seelsorgerlich tätig“ (300). Auch als Seelsorger verstand er sich immer als Verkündiger des Evangeliums. Er übt nachgehende Seelsorge, wo immer er Notwendigkeiten erkennt. Bei ihm ist Lebenshilfe untrennbar mit Glaubenshilfe verbunden. Wie hilfreich die Beobachtungen G.'s für das Gespräch mit der modernen Poimenik sein können, zeigt z.B. folgender Abschnitt: Es geht „in der Seelsorge grundsätzlich um mehr als um das Erzielen von Verantwortungs- und Veränderungsfähigkeit durch Ich-Stärkung. Auch eine umfassende Wiederherstellung der personalen Identität wird der genannten generellen Intention kaum gerecht ... Von Paulus – und vielen anderen – muß sie sich sagen lassen, daß es in der Seelsorge auch und letztlich sogar zentral um das Gottesverhältnis des Menschen, seine Gestaltwerdung im Leben und seine therapeutische Kraft zur Krisenbewältigung geht“ (303). Die Vermittlung von Situation und Evangelium darf nicht dem Klienten überlassen bleiben, sondern hier bedarf es „einer gewissen Führung“ (320) durch den Seelsorger. Auch bleibt Seelsorge beim Apostel nicht Aufgabe eines Spezialisten; sondern er ermuntert die Gemeindeglieder, selbst seelsorgerlich tätig zu werden, so wie er.

Nachdem seine exegetische Arbeit beendet ist, untersucht G. in einem hoch interessanten Anhang (325-357) noch den Schriftgebrauch in den verschiedenen Veröffentlichungen neuzeitlicher Seelsorgekonzeptionen (E. Thurneysen; W. Trillhaas; H.O. Wölber; H. Faber/E.v.d. Schoot; H.J. Clinebell; H.J. Thilo; J.E. Adams; H. Tacke; D. Stollberg; W. Jentsch). Herausgearbeitet wird, daß sich „der Schriftgebrauch der Poimenik vielfach als pseudo-biblische Begründung der jeweiligen Position anhand geeigneter Schriftstellen in nicht selten erheblich funktionalisierter Auslegung erweist“ (357), wobei er diesen Mißstand nicht der Seelsorgelehre allein anlastet, sondern auch ein Defizit seitens der Exegese im Zuarbeiten für die praktische Disziplin feststellt. Trillhaas, Tacke und Jentsch schneiden in ihrer Verwendung der Bibel für die Fundierung ihrer Seelsorge noch am besten ab.

Der besondere Wert der Studie von G. liegt in ihrer Interdisziplinarität. Daß der Graben zwischen den Bibelwissenschaften und den kirchlichen Handlungswissenschaften überbrückt wird, ist beiden Seiten zu wünschen. Wie sachgemäß Bibelwissenschaften arbeiten, die nicht auf die Praxis der Glaubenden und der

Gemeinde zielen, muß genauso gefragt werden wie umgekehrt, ob Praktische Theologie für ihre Handlungsanweisungen ohne eine normative und hermeneutisch reflektierte Basis im biblischen Wort auskommen kann. G. hat sich der mühevollen Arbeit unterzogen, sich in zwei umfangreiche Fachdisziplinen einzuarbeiten. Das Ergebnis bezeichnet er in sympathischer Bescheidenheit als einen bloßen „Versuch“ (322). Die Schneiden, die er geschlagen hat, können aber für beide Seiten fruchtbar sein. Dafür ist ihm zu danken.

Helge Stadelmann

Rainer Metzger. *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief: Studien zum traditionsgeschichtlichen und theologischen Einfluß des ersten Evangeliums auf den 1. Petrusbrief*. WUNT 74. Tübingen: Mohr, 1995.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um die überarbeitete Dissertation des Verfassers, der die Aufnahme der aufsehenerregenden Anzahl von Berührungen des Matthäusevangeliums zum 1. Petrusbrief (so U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus Bd. I*, S. 76) nachzuweisen versucht.

Schon im ersten Hauptteil (7-106) gelingt es M. in exegetischer Kleinarbeit, die Beziehungen einzelner Stellen aus dem 1 Petr herauszuarbeiten. Dazu zählen die zwei Makarismen (Mt 5,10 in 1 Petr 3,14; Mt 5,11f in 1 Petr 4,13f), der Vergleich von Mt 5,16 mit 1 Petr 2,12, die letzten Antithesen der Bergpredigt (Mt 5,38-48) in 1 Petr 3,9 sowie der Einfluß von Mt 5,48 auf 1 Petr 1,15f. Schließlich stellt M. den Bezug zur Versuchungsgeschichte Jesu (Mt 4,1-11) und den Worten Jesu vom Sorgen (Mt 6,25-34) mit 1 Petr 5,6-9 dar. Die offensichtlichen Verbindungen zu Jak und den alttestamentlichen Anspielungen werden ebenso berücksichtigt wie außerbiblische Texte. Während die Rezeption zur Versuchung Jesu in der ebenfalls 1995 erschienenen Arbeit von D. Wenham in *Follower of Jesus or Founder of Christianity* (vgl. Rezension in JETH 1996, S. 255) hinsichtlich der Paulusbriefe nur vorsichtig angenommen wird (348-350), kann M. bezüglich des 1 Petr einen begründeten Nachweis führen. Sein „petrinischer Petrus“ (289) interpretiert Mt 4,1-11 paränetisch, indem er den gehorsamen Sohn Gottes in seiner Vorbildchristologie wahrnimmt und den „Widerstand gegen den Diabolos als Gehorsam gegenüber Gott deutet“ (101).

Über diese einzelnen Verbindungen beider Schriften hinaus erkennt M. im zweiten Hauptteil (107-264) einen weitreichenden theologischen Einfluß. Zunächst hebt er auf das ambivalente Petrusbild ab (113-115), das sich sowohl bei Matthäus als auch im 1 Petr beobachten läßt: „Einerseits Besonderung, Exklusivität, Autorität, Apostolizität, andererseits Kollegialität, Bruderschaft und Gemeinschaftssinn“ (115). Auch wenn diese Spannung besteht, geht M. aber zu weit, wenn er Petrus „als Zeugen der Leiden Christi, nicht aber als Zeugen des

auferstandenen Jesus Christus versteht“ (119f). Daß das Leiden im 1 Petr einen herausragenden Platz einnimmt, ist klar. Dennoch darf die Auferstehung nicht auf Kosten des Leidens einseitig beiseite geschoben werden. Obwohl M. die bedeutende „Wir-Aussage“ in 1 Petr 1,3 über die Auferstehung erkennt, drängt er seine dahingehenden Fragen in eine Anmerkung ab (120 Anm 60). Ausgewogen behandelt er den Aspekt „Petrus und die Gemeinde“, in dem er u.a. die Vollmacht und Gemeindedisziplin in beiden Schriften (Mt 18,18 - 1 Petr 5,1-5) findet (121-129).

Einen weiteren starken Einfluß sieht M. in der Ekklesiologie, Christologie und Eschatologie. Das große Thema der Ekklesiologie wird in Unterabschnitten entfaltet. Dabei treten die Stichworte der Demut (141-148), Bruderliebe (148-152), die Hirtenmetaphorik (152-155), erneut die Ethik der Bergpredigt (156-160) und das Gottesvolk- sowie Nachfolgemotiv (160-169) hervor. Schließlich zeigt M. die deutlichen Zusammenhänge beider Schriften im Missionsverständnis (170-175) und der alttestamentlich vorgeprägten Termini vom Bauen (176-181). Angemessen erscheint die Soteriologie innerhalb der Christologie. Es ist erfreulich, daß M. eine klare Stellung zur „Deutung des Todes Jesu als eines Sühneopfers für die Sünden (vgl. Jes 53,4f.12) und des stellvertretenden Todes Jesu“ einnimmt (201). Die sich daraus ergebenden Konsequenzen für die Ekklesiologie und Ethik werden dann bei Matthäus und Petrus konkret herausgestellt (209-218). In den Ausführungen zur Eschatologie geht M. ausführlich auf „die Gerichtsvorstellungen“ bei Matthäus ein (232-343), die, wie schon im ersten Evangelium, im 1 Petr paränetische Absicht haben (244-256). Abschließend folgt die Darstellung des eschatologischen Heils (256-263).

In einem dritten kürzeren Hauptteil (265-282) kann der Autor mit Hilfe der frühchristlichen Schriften aus dem 1. und 2. Jahrhundert, die Matthäus aufnehmen und im Falle des 1. Polykarpbriefs gemeinsam mit dem 1. Petrus zitieren, nachweisen, daß das Matthäusevangelium und der 1 Petr weithin einem gemeinsamen „Absender- und Adressatenkreis“ bekannt waren (265-271). Am Schluß werden die Ergebnisse der Arbeit nochmals übersichtlich zusammengefaßt (283-295). Dem 18seitigen Literaturverzeichnis folgt benutzerfreundlich ein Stellen-, Personen- und Sachregister.

Zuletzt bleibt noch anzumerken, daß für M. der 1 Petr eine pseudepigraphische Schrift ist (14.107). Die Begründung dazu wirkt gekünstelt, wenn M. auf Petrusbild und Apostolat zu sprechen kommt (107-110). Wäre M. stringent seinem eigenen exegetischen Aufweis gefolgt, bliebe nur Petrus, der Jünger des irdischen Jesus, als Autor des 1 Petr folgerichtig (u.a. 121-133). Fazit: Von den kritischen Bemerkungen abgesehen, schließt M. mit seiner Disseratation eine weitere Lücke in der neutestamentlichen Forschung, indem er exegetisch fundiert auch unter Heranziehung evangelikaler Arbeiten den 1 Petr als einen der frühesten Zeugen des Matthäusevangeliums belegen kann.

Manfred Dumm

Douglas Moo. *The Epistle to the Romans*. New International Commentary on the NT. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. XXV+1012 S., US-\$ 50,-.

Douglas Moo, Professor für Neues Testament an der Trinity Evangelical Divinity School bei Chicago, hatte ursprünglich den Auftrag, einen zweibändigen Kommentar in der Reihe „Wycliffe Exegetical Commentary“ zu publizieren. Nachdem der erste Teilband, der die Kap. 1-8 umfaßte, erschienen war, wurde diese Kommentarreihe eingestellt. Nach einiger Zeit ergab sich für M. die Möglichkeit, seine Auslegung mit vielen Veränderungen in der Reihe NICNT erscheinen zu lassen. Diese Umstände führten dazu, daß er weit über 10 Jahre an diesem Werk gearbeitet hat. Man kann sagen, daß diese lange Zeit dem Buch sehr zugute gekommen ist. Es ist immer zu spüren, daß M. sehr sorgfältig arbeitet und alle Argumente gegeneinander abwägt, bevor er zu einem Urteil kommt.

In seiner Einleitung läßt er durchblicken, daß er sich im wesentlichen mit zwölf anderen Kommentaren auseinandersetzt, die er seine „exegetical sparring partner“ nennt. Die Reihe reicht von Calvin über Godet bis hin zu den Standardwerken von Cranfield (ICC) und Dunn (WBC). Aber auch die deutschen Auslegungen hat M. im Blick. So setzt er sich mit den Werken von Michel, Kuss und Wilckens (jeweils in deutscher Sprache) und dem Buch von Käsemann (in englischer Übersetzung) auseinander. Die relativ kurze Bibliographie am Anfang (sechs Seiten) könnte zu dem Schluß verleiten, der Autor habe nur wenig Sekundärliteratur verarbeitet. Die Anmerkungen zeigen jedoch schnell, wie sehr M. mit der entsprechenden (besonders auch deutschen) Literatur vertraut ist. Dabei greift er nicht nur auf die entsprechenden bekannten Monographien zurück (z.B. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, oder P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*), auch kleinere Arbeiten nimmt er auf (so z.B. J. van Oorschot, *Hoffnung für Israel*).

Die NIC-Reihe ist eigentlich nicht nur für Theologen gedacht; die Kommentare in dieser Reihe sollen auch für solche lesbar sein, die nicht über Griechisch- oder Hebräischkenntnisse verfügen. So hat M. alle griechischen und hebräischen (!) Wörter in die Anmerkungen verbannt. Wer dieses Werk mit Gewinn lesen will, sollte aber doch über einige Kenntnisse der griechischen Sprache verfügen (so bietet er z.B. 770f eine griechische Strukturanalyse).

In seiner Einleitung macht M. unmißverständlich klar, daß er keine dogmatische Auslegung des Römerbriefes bieten will, ihm geht es um Exegese. Deswegen ist dieser Brief des Paulus zunächst in seinem historischen Kontext zu verstehen („We must appreciate the specific context“, 1). M. geht davon aus, daß Paulus mit diesem Schreiben nicht nur seine Missionsarbeit in Spanien vorbereiten will, sondern auch das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen anspricht, das auch Thema in der Gemeinde in Rom sein wird. Daneben wird aber auch aus 14,1-15,13 klar, daß Paulus auf ein konkretes Problem der römischen Gemeinde anspricht (20). Das Thema des Briefes sei – so M. – mit dem Schlagwort

„Rechtfertigung aus Glauben“ nur unzureichend erfaßt. M. erkennt – in Anlehnung an Wilckens – im Thema „Evangelium“ die Mitte dieser Schrift (29).

Was den Wert dieses Werkes ausmacht, ist die sehr ausführliche Diskussion aller schwierigen Fragen im Römerbrief. So diskutiert er bei der Auslegung von 1,16f (79-90), was Paulus unter Gerechtigkeit Gottes verstanden haben könnte. Dabei geht er aus exegetischen Gründen etwas auf Distanz zu den Auslegungen der Reformatoren und bekundet gewisse Sympathien für die Meinung Käsemanns (89, wenn auch mit Korrekturen).

Auf S. 423ff geht er der Frage nach, wie 7,14-25 zu verstehen sei, wer mit dem „ich“ gemeint ist. Auch hier informiert M. über alle gängigen Vorschläge zu diesem Problemkreis und kommt zu dem Ergebnis, daß Paulus von sich spricht in der Situation vor seiner Bekehrung. Dabei komme aber auch eine Solidarität mit dem Volk Israel zum Ausdruck („Ego is not Israel, but ego is Paul in solidarity with Israel.“, 431).

Auch in der Frage, wie denn der Abschnitt Röm 9–11 zu verstehen ist, wird der Leser gut informiert, selbst die Frage, ob es eine Mission am Volk Israel nach dem Holocaust geben könne, wird nicht ausgespart (mit entsprechender Verarbeitung der deutschen Literatur zu diesem Thema!). Dabei hält M. daran fest, daß es eine Errettung des Volkes Israel an Jesus Christus vorbei nicht geben kann (726).

Viele Beispiele ließen sich noch anfügen, doch schon so wird klar, daß M. mit seiner Auslegung zum Römerbrief ein beachtliches Werk vorgelegt hat, das man nur nachdrücklich empfehlen kann.

Michael Schröder

Hans-Jürgen Peters. *Der Brief des Jakobus*. Wuppertaler Studienbibel, Ergänzungsfolge Neues Testament, Wuppertal: R. Brockhaus, 1997. 216 S., kart DM 32,-.

Seine Ausführungen leben von der aktuellen theologischen Diskussion und spiegeln den Alltag des Studienleiters am Bodelschwingh-Studienhaus in Marburg wider. Dieser Kommentar ist mit 473 Anm. und einem reichhaltigen Literaturverzeichnis eine gute Fundgrube für das eigene weitere Arbeiten am Jakobusbrief.

Vor allem die ausführlichen Einleitungsfragen und die Thematik „Jakobus und Paulus“ wirken anregend und wecken Interesse für die Einzelauslegung. Eine Beurteilung ist an den selbst gesteckten Zielen zu messen: Die „Wuppertaler Studienbibel“ will dreierlei: a) Sie will dem Leser helfen, auf den biblischen Text zu hören, b) sie will dem Leser den Ertrag biblisch-theologischer Wissenschaft erschließen, c) sie will den Leser immer wieder auf die Lebendigkeit und Aktualität des Wortes Gottes aufmerksam machen. Diesen Zielen ist die Auslegung

gerecht geworden. Die Aktualisierung der biblischen Texte wird z.B. plastisch in der Auseinandersetzung „Versuchung-Prüfung des Glaubens“ und bietet Verkündigern wertvolle Anregungen.

In der nächsten Auflage wären einige, wenn auch wenige, Themenbereiche ergänzungsbedürftig: 1. Es wird in der gesamten Auslegung sehr unbefangen von den „Brüdern“, an die der Brief gerichtet ist, gesprochen. Doch wie wirkt etwa folgender Satz in der Auslegung auf Frauen, die sich die Bibelworte auch zu Herzen nehmen sollten: „Jak nennt die Empfänger seines Briefes ‚meine Brüder‘. Damit gibt er sich selber als Bruder zu erkennen und möchte als Bruder zu Brüdern reden“ (65)? Gilt der Jakobusbrief also nur Männern? Daß hier die Glaubensgeschwister gemeint sind, sollte in einem gerade neu geschriebenen Kommentar Erwähnung finden.

2. In der Auslegung zu Jak 5,1-6 (Weheruf gegen die Reichen) geht der Verfasser sehr leichtfüßig über die Gerichtsrede hinweg, indem er ohne weitere Begründung behauptet: „Bei den Reichen, an die Jak hier denkt, handelt es sich nicht um Gemeindeglieder“ (177). Sind es wirklich nur die „Heiden“, die sich auf den trügerischen Reichtum verlassen, statt ihr Vertrauen auf Gott zu setzen? Sind denn Christen nie gefährdet, Intrigen und Korruption für ihre eigenen Machtinteressen zu benutzen und den Schwächeren zu vergessen? Darf man die „frommen Reichen“ so konsequent ausblenden? An dieser Stelle besteht eine enorme Chance, das Wort Gottes als Korrektiv in unserer westlich-reichen Christenheit zu hören.

Noch ein Satz zum Äußeren: Etwas unübersichtlich wirkt die Gliederung von Kap. 1, die in der Einzelauslegung nicht aufgenommen wird. Die Auslegung folgt dem anders angeordneten Inhaltsverzeichnis.

Ute Dumke

Ulrich Wilckens. *Das Evangelium nach Johannes*. NTD 4, 17. Aufl. (1. Aufl. der neuen Bearbeitung). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. VIII + 353 S., DM 64,-.

Die große Zahl der Auslegungen zum Johannesevangelium wird durch die völlig neue Bearbeitung von Ulrich Wilckens innerhalb des NTD wesentlich und gegenüber der vorhergehenden 16. Aufl. (von S. Schulz, 1987) nicht bloß in den Einleitungsfragen erheblich bereichert. Die 300 Seiten Einzellexegese sind durch je 17 Seiten Einleitung und Grundlagen der johanneischen Theologie eingerahmt. Im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung geht W. von der Grundlage aus, daß mit einer „literarischen Benutzung der neutestamentlichen Evangelien“ zu rechnen ist (4), wenngleich er sich im Falle des Matthäus über eine Vermutung nicht hinauswagt (3). W. macht einsichtig, daß Johannes „bei seinen Lesern die

Kenntnis dieser Evangelienschriften, ja ihr Vertrautsein mit diesen,“ voraussetzt (4). Selbst die viel diskutierten und sich hartnäckig haltenden literarischen Schwierigkeiten (5-11) löst er meist kompetent auf. Im Vollzug seiner Darlegung lehnt er die redaktionelle Bearbeitung des Johannesevangeliums mit dem Argument ab, daß es „im ganzen Neuen Testament keine Schriftengruppe mit einer so einheitlich-spezifischen Sprache wie das Joh und die Joh-Briefe“ gibt (9). Ebenso distanziert er sich von einer „Benutzung von Quellen neben den synoptischen Evangelien“ (9). Daher gehen die „Wunder als ‚Zeichen‘ und ihre Zählung ... eindeutig auf den Joh.evangelisten selbst zurück“ (9). Auch die gravierende Vermutung der gnostischen Einflußnahme auf die Reden Jesu stellt sich in Wirklichkeit umgekehrt dar, d.h. die gnostischen Quellen haben Johannes benutzt (10).

Einzig das AT zählt als Quelle des Johannes und zwar „nicht nur dort, wo ausdrücklich eine Schriftstelle im Wortlaut angeführt wird, sondern durchweg ist das Zeugnis der Schrift für das Verständnis des Joh von elementarer Bedeutung“ (11). Wo W. auf die Unstimmigkeiten in der Erzählfolge des Johannes eingeht, schließt er sich der verbreiteten Vermutung an, daß einzelne Blätter bei der Einbindung in Unordnung geraten sind (5f). Johannes datiert er auf kurz nach 70 n.Chr. In den Fragen um die Verfasserschaft ist W. ein ehrliches Ringen abzuspüren. Für ihn stellt der geliebte Jünger „einen ‚idealen‘ Repräsentanten aller Jünger der ganzen Kirche aller Zeiten mitten in den Kreis der Zwölf hinein – und zwar gezielt zu der ‚Stunde‘, in der Jesu Sendung sich vollendet“ (16) Damit ist der geliebte Jünger weder der Zebedaide Johannes noch sonst eine reale Einzelperson. Dieser Erklärungsversuch ist keineswegs neu (schon A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Oslo 1959). W. hält letztlich die Möglichkeit offen, ob der geliebte Jünger mit Johannes, dem Jünger Jesu, als Verfasser des vierten Evangeliums und der Johannesbriefe, nicht doch identisch sein könnte. Insbesondere das Zeugnis des Papias veranlaßt ihn dazu (17). Zur Exegese nur soviel: Formal fällt auf, daß Exkurse im Kleindruck in den laufenden Text eingebunden sind.

Die johanneische Theologie entfaltet W. unter sechs Aspekten, die auf der „alles entscheidenden Mitte“ der Einheit Jesu mit Gott basieren (332). Zuerst wird Jesu Wort als „Offenbarungsgeschehen“ im Prolog (1,1-18) festgehalten (336). In einem zweiten Aspekt geht es W. „um die Heilswirklichkeit der Sendung Jesu. Ihr Ziel ist die Rettung der Welt vor dem ewigen Verderben“ (337). W. statuiert gegenüber dem Urchristentum eine neue Darstellungsart der „endzeitlichen Auferstehungswirklichkeit“ in der johanneischen Theologie. Während exemplarisch auf Röm 6 mit dem „endzeitlichen Auferstehungsleben Christi“ verwiesen wird, soll der Unterschied bei Joh darin liegen, daß die Heilsgegenwart des Auferstandenen „durch die Sendung des Geistes“ gewährleistet wird (338). Es bleibt zu fragen, ob diese Divergenz für alle urchristlichen Schriften zutrifft. Sehr schön entfaltet W. im dritten Aspekt „das Ineinsfallen von Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung Jesu ... [als] die Folge der im Kreuz

bewährten und vollendeten Einheit des Sohnes mit dem Vater“ (341). Einen gesonderten Abschnitt widmet W. den eschatologischen Zukunftsaussagen und verbindet damit den Gesichtspunkt, „daß die Erhöhung des Gekreuzigten im Joh zugleich seine Verherrlichung ist“ (341f). Weil für den Autor „die zweimalige unmittelbare Aufeinanderfolge der Verheißung des Geistes und der Verheißung der Wiederkunft Jesu selbst“ (Joh 14,16ff und 16,5ff) parallel stehen, stellen die Abschiedsreden für ihn „die traditionelle Erwartung“ der Wiederkunft Jesu (1 Thess 4,14-17) in Frage (342). Hier wird offenkundig, daß W. strikt zwischen einer präsentischen und futurischen Eschatologie unterscheidet. Ist es nicht vielmehr so, daß gerade bei Johannes eine Unterscheidung nicht vorliegt, sondern „die Vorstellung eines sich in Etappen vollziehenden Gelangens zur Endvollendung ausdrückt“ wird? (J. Neugebauer, *Die eschatologischen Aussagen in den johanneischen Abschiedsreden*, BWANT 7/20, Stuttgart 1995, S. 117. Diese wichtige Untersuchung führt W. in seinem Literaturverzeichnis nicht auf). In einem fünften Aspekt behandelt W. das „Verhältnis zwischen Glaube und Unglaube“ (342-345). Obwohl er den Glauben als Gabe Gottes vielfach belegen kann, wehrt er sich angesichts des Unglaubens bei Johannes gegen einen Dualismus, der „so etwas wie einer ‚Prädestination‘ Gottes“ gleichkommt (345). Schließlich wendet sich W. der Bedeutung der Schrift zu (346f). Wie auch sonst im NTD werden in der Exegese kaum andere Positionen diskutiert. Auf Anmerkungen wird verzichtet. Zitate anderer Autoren sind teilweise leider ohne Quellenangabe (259). In einer Neuauflage sollte neben dem Abkürzungs- und Literatur- ein Sach- und Autorenverzeichnis aufgenommen werden.

Fazit: Neben den großen Kommentarwerken zu Johannes (etwa von Schnakenburg) stellt W.'s Kommentar für den Verkündiger mit wenig Zeit eine leicht lesbare und solide Auslegung dar.

Manfred Dumm

Ulrich Wilckens. *Hoffnung gegen den Tod: Die Wirklichkeit der Auferstehung Jesu*. Neuhausen: Hänssler, 2. Auflage 1997. 128 S., DM 14,95.

Das Taschenbuch, das der Neutestamentler und frühere Bischof Ulrich Wilckens vorlegt, stellt in seiner ersten Hälfte eine Auseinandersetzung mit dem Buch von G. Lüdemann über die Auferstehung Jesu dar. Diese findet in methodischer Sicht in der Einleitung statt (7-27). Wenn Lüdemann mit seiner These recht hätte, daß dem neutestamentlichen Osterzeugnis jede „objektive“ Geschichtsgrundlage fehle, ginge es nur um einen selbstproduzierten, nur gefühlten Glauben, der aber nicht das ganze Leben eines Menschen bestimmen kann. Daher fragt W.: „Hat Lüdemann – dieser einzelne Theologe der Zeit des ausgehenden 20. Jahrhunderts – bedacht und erwogen, daß er mit *seinem* Urteil der durch zwei Jahrtausende

bewährten Glaubenserfahrung der ganzen Kirche widerspricht?“ (12). W. wirft Lüdemann vor, daß er sich nicht an die von ihm selbst aufgestellte Regel hält, nämlich den eigenen Glauben am Glauben der ersten Zeugen zu messen und von dort korrigieren zu lassen. Er bemühe sich nicht einmal darum, „den Horizont auszuleuchten, unter dem das Osterzeugnis des Neuen Testaments historisch überhaupt nur verständlich wird: nämlich die frühjüdische Erwartung des endzeitlichen Heilsgeschehens“, in dem Gott selbst das Heil vollkommen und endgültig verwirklichen wird (13). Lüdemann setze sich über hermeneutische Grundsätze des Verstehens biblischer Texte in verantwortungsloser Weise hinweg. Bei genauer Betrachtung seines Buches findet sich nur ein einziger Satz, der „als Schlüssel für seine Urteilsbildung im Blick auf die Frage der Geschichtlichkeit des urchristlichen Auferstehungszeugnisses“ dient, nämlich: „Doch haben die genannten Aussagen von der Auferstehung Jesu mit der Umwälzung des naturwissenschaftlichen Weltbildes ihren wörtlichen Sinn verloren“ (17f). Lüdemann halte die entscheidende Basis alles biblischen Glaubens, nämlich Gottes schöpferische Macht, „in sträflicher Oberflächlichkeit für naturwissenschaftlich widerlegt“ und entziehe „mit diesem Vorurteil jedem historischen Verstehen des neutestamentlichen Zeugnisses der Auferstehung Jesu von vornherein den Boden“ (26f).

Gegen Lüdemann zeigt W. im ersten Kap. „Die Auferstehung Jesu: Historisches Zeugnis – Theologie – Glaubenserfahrung“ (28-62) anhand von 1 Kor 15, daß die „urpersönliche christliche Glaubens-Erfahrung ... in Gottes Heilshandeln“ gründet, das sich in der Geschichte Jesu verwirklicht (34). Ausgehend vom christlichen Gottesverständnis zeigt W., was im Urchristentum „Auferstehung von den Toten“ heißt. Die Auferweckung Jesu als des Heilmittlers für alle, die an ihn glauben, ist die Mitte der ganzen Heilsgeschichte Gottes (42f). Unter diesem Gesichtspunkt kommt der Frage, ob die Aussage in 1 Kor 15, Christus ist auferweckt worden, im historischen Sinn wahr ist, zentrale theologische Bedeutung zu. W. bejaht diese Frage und begründet dies mit der Glaubwürdigkeit der biblischen Aussagen, die er in diesem Kap. untersucht. Gott erweist sich als Gegenüber, so daß der Glaube nicht auf den eigenen religiösen Fähigkeiten und Findigkeiten gründet. Weil Gott sich durch sein Handeln als Gott und als Gott für uns erwiesen hat, können wir aus dem Glauben an Jesus, den von Gott auferweckten Gekreuzigten leben, „in tiefem, grenzenlosem, *konkretem* Vertrauen in die Allmacht seiner Liebe“ (61).

Man kann W. nur für diese gelungene, die Auseinandersetzung mit Lüdemann auf die entscheidenden Punkte zuspitzende Arbeit danken.

Im zweiten Kap. „Die Auferstehung der Christen aufgrund der Auferstehung Jesu Christi“ (63-104) zeigt W. auf, welche Bedeutung die Auferstehung Jesu Christi für die Hoffnung der Christen auf die Auferweckung von den Toten hat. Dieses Thema entfaltet er anhand von 1 Kor 15 und betont die leibliche Auferweckung als biblische Hoffnung. Es wäre noch darüber nachzudenken, welche Bedeutung die Erscheinung des auferweckten Christus für Paulus'

„Beschreibung“ der Leiblichkeit der Auferweckung hat. Als undeutlich habe ich W.'s Ausführungen zum „Sein bei Christus“ nach dem Tode empfunden (84-89). Gleiches gilt für die Antwort auf die Frage „Werden wir unsere Toten wiedersehen?“ (90-94), denn wer so fragt, möchte in der Regel wissen, ob es ein Wiedererkennen und eine neue Beziehung zu ihnen gibt. Dazu aber sagt das Neue Testament weder positiv noch negativ etwas, und diese Frage beantwortet auch W. nicht. Abschließend geht W. in diesem Kap. noch auf die Konsequenzen ein, die sich aus der Auferweckung Jesu für das Leben und die Hoffnung der Christen ergeben und bezieht dies auf unsere moderne Lebenswelt (94-104). Er zeigt auf, daß die christliche Auferstehungshoffnung alles Diesseitige als begrenztes Gutes relativiert.

Im letzten Kap. geht es um die „Gemeinschaft der Christen durch die Kraft der Auferstehung Jesu Christi. Meditation über Philipper 2, 1-13“ (105-128). Diese Meditation, in der sich manche guten Gedanken finden, geht über das Thema der Auferweckung Jesu hinaus. Insgesamt stellt das Buch von W. eine anregende und hilfreiche Lektüre dar.

Wilfrid Haubeck

Weitere Literatur:

- C.A. Amadi-Azougu. *Paul and the Law in the Arguments of Galatians. A Rhetorical and Exegetical Analysis of Galatians 2,14-6,2*, Bonner Biblische Beiträge 105, Weinheim: Beltz Athenäum, 1996
- R.D. Anderson. *Ancient Rhetorical Theory and Paul*. CBET 18, Kampen: Kok, 1996
- Anthony Bash. *Ambassadors for Christ. An Exploration of Ambassadorial Communication in the New Testament*, WUNT II/92, Tübingen: Mohr, 1997. XVII + 332 S., DM 98,-
- Jörg Frey. *Die johanneische Eschatologie. Band 1: Ihre Probleme im Spiegel der Forschung seit Reimarus*, WUNT 96, Tübingen: Mohr, 1997. XiX + 550 S., DM 188,-
- Erich Grässer. *An die Hebräer. 3. Teilband: Hebr 10,19-13,25*, EKK XVIII/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1997. X + 428 S.
- Hans Hübner. *An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser*. Handbuch zum NT 12, Tübingen: Mohr, 1997. XII + 277 S., br. DM 59,-, Ln. DM 118,-
- Jacob Jervell. *Die Apostelgeschichte*. KEK 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. ca. 700 S., DM 208,-
- Ulrich Luz. *Das Evangelium nach Matthäus. 3. Teilband: Mt 18-25*, EKK I/3, Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1997. XII + 561 S.
- H.-J. Meurer. *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (2 Bände)*. Frankfurt: Philo, 1997. ca. 800 S., DM 198,-

Wiard Popkes. *Paränese und Neues Testament*. Stuttgarter Bibelstudien 168, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996. 208 S., DM 59,-

4. Zeitgeschichte und Archäologie

Roland Deines. *Die Pharisäer: Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Graetz*. WUNT 101. Tübingen: Mohr, 1997. 642 S., DM 238,-.

Roland Deines legt nach seiner Arbeit über *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit* (1993) nun seinen zweiten Beitrag zur Pharisäerforschung vor. Es handelt sich um den ersten Teil einer Forschungsgeschichte, der bis zum zweiten Weltkrieg reicht. Für die zweite Hälfte, die sich u. a. mit Neusner, Rivkin und der Qumranforschung befassen wird, liegt bereits das Manuskript eines Vorentwurfes vor (39). Als Krönung dieser immensen Vorarbeiten werden wir sicher eine eigene Darstellung des Pharisäismus zu erwarten haben, denn dieses ursprüngliche Ziel (515f) scheint D. nicht aufgegeben zu haben. Dabei kann man sich kaum vorstellen, daß der Umfang des eigenen Entwurfs hinter dem der zweibändigen Forschungsgeschichte zurückbleiben wird.

Aus dem forschungsgeschichtlichen Überblick lassen sich einige Hauptdiskussionspunkte der Pharisäerforschung herauskristallisieren: Sind neben Josephus vor allem die apokalyptisch-pseudepigraphen (so Bousset und Gressmann) oder die rabbinischen (so Graetz, Elbogen, Moore und Kittel) Quellen relevant? Sind die Evangelien zu vernachlässigen (so Graetz) oder als wichtige Quellen einzubeziehen (so Moore)? Oder lassen sich alle verfügbaren Quellen zu einem schlüssigen Gesamtbild integrieren (so Schlatter, Kittel und Jeremias)? Handelte es sich bei den Pharisäern um eine primär politische Partei oder um eine im Grunde unpolitische Frömmigkeitsbewegung (so Wellhausen und Schürer)? Handelte es sich bei den Pharisäern nur um eine gesetzesstrenge Sekte des Judentums (so teilweise Jeremias und vor allem Neusner) oder um eine breite Volksbewegung (so Wellhausen und Montefiore)? Sind die Pharisäer im wesentlichen mit den Schriftgelehrten zu identifizieren (so tendenziell die jüdische und englischsprachige christliche Forschung) oder als Praktiker von diesen zu unterscheiden (so mit Nachdruck Jeremias)? War der Pharisäismus von einer mechanischen, heuchlerischen Gesetzlichkeit bis hin zur Werkgerechtigkeit geprägt (so Schürer, Bousset, Weber, Billerbeck und wirkungsgeschichtlich relevant auch Harnack) oder von einer grundsätzlich durchaus aner kennenswerten Gesetzes treue (so teilweise Schlatter und besonders Herford und Moore)? Und schließlich: Lag der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern primär im Bereich

der Sittlichkeit und Soteriologie oder im messianischen Anspruch Jesu (so Schlatter)?

Wer sich bei der eigenen Lektüre hin und wieder etwas ratlos mit sehr unterschiedlichen und teilweise extremen Aussagen über die Pharisäer konfrontiert sah, dem hilft D., sein eigenes Unbehagen besser zu verstehen. Zu hoffen ist, daß diese ungemein gründliche Arbeit dazu beiträgt, die Pharisäerforschung durch die Konfrontation mit ihrer eigenen Geschichte an die Gefahr unvorsichtiger Urteile zu erinnern. Der Forschungsüberblick enthält außerdem viele gute Argumente, die vor einer radikalen Eingrenzung des zulässigen Quellenmaterials und einem zu heftigen Einspruch gegen dasselbe warnen. Und es ist durchaus aufschlußreich zu erfahren, daß E.P. Sanders keineswegs der erste war, der an der von Schürer, Weber, Billerbeck und anderen entwickelten Darstellung des jüdischen Gesetzesverständnisses Kritik geübt hat.

Obwohl ich zugeben muß, nicht jeden Satz der Arbeit gelesen zu haben, erlaube ich mir zwei Anfragen. Gelegentlich scheint D. von der historischen Einordnung der Forschungsbeiträge zur inhaltlichen Bewertung hinüberzugleiten. Dabei ist mir nicht ganz deutlich geworden, an welchen Maßstäben er die von ihm dargestellten Forschungsbeiträge mißt. Ruht die Bewertung etwa des Beitrags von Schlatters (262-299) nicht teilweise auf den Ergebnissen der eigenen Arbeit an den Quellen? Diese hat D. sicher bereits in erheblichem Umfang geleistet. Sie ist dem Leser aber, abgesehen von der abschließenden Skizze seiner eigenen Position (534-555), bisher noch verborgen.

Eine zweite Frage betrifft den Umfang der Hintergrundinformationen, die der historischen Einordnung der einzelnen Forscher in ihre Zeit dienen. Einerseits ist es außerordentlich interessant zu erfahren, wie etwa pietistisch geprägte Neutestamentler und Judaisten ihre Auseinandersetzung mit dem Pharisäismus auch als Anfrage an ihre eigene Frömmigkeit verstanden haben (241.293). Andererseits ist die Präsentation dieses Materials im Rahmen eines Buchs über die Pharisäer stellenweise vielleicht zu umfangreich geraten. Erforderte es beispielsweise die Darstellung des Beitrags zur Pharisäerforschung aus der Feder Kittels (447f), ausführlich die Beziehung zu seinem Vater, seine Beiträge zur Judaistik und zur neutestamentlichen Methodik darzustellen (413-446)? Gelegentlich hat man als Leser den Eindruck, vom relativ schmalen Pfad der Pharisäerforschung auf den erheblich breiteren Weg einer Darstellung der Geschichte des judaistischen Zweigs der neutestamentlichen Wissenschaft geführt zu werden.

Eine weitere Anfrage beträfe die Gattungsbezeichnung, die das von D. vorgelegte Werk trägt. Der Titel Dissertation klingt nach understatement. Es kommt mir vor, als hätte ich schon Habilitationsschriften gelesen, denen das von D. vorgelegte Werk wenigstens ebenbürtig ist. Es ist bewundernswert, welchen Ansprüchen an die eigene Arbeit sich der Autor offensichtlich sehr bewußt stellt. Wahrscheinlich und hoffentlich bahnt sich hier eine solide akademische Laufbahn an.

D. hat mit Recht nachdrücklich in Erinnerung gerufen, welche enorme Bedeutung die Pharisäer für das Verständnis des Neuen Testaments haben. Für die Interpretation der Evangelien und der Biographie des Paulus sind sie mit 99 neutestamentlichen Belegen weitaus wichtiger als die Sadduzäer (14 Belege) und erst recht als die Qumranessener, die im Neuen Testament gar keine Rolle spielen. Auch für die Predigt könnte es durchaus hilfreich sein, die Zahl der befragten Kommentare hin und wieder zugunsten der Lektüre dessen zu reduzieren, was Schürer, Moore, Jeremias, Schlatter oder neuere Autoren über die Pharisäer geschrieben haben. Ich hoffe sehr, daß D.'s eigene, aufgrund detaillierter Exegese der jüdischen und christlichen Quellen erarbeitete Darstellung der Pharisäer, deren Umrisse sich bereits andeuten (534-555), nicht mehr allzu lange auf sich warten läßt. Vielleicht fällt als Nebenprodukt auch einmal ein differenzierter Aufsatz über Pharisäismus und Evangelikalismus ab. Das könnte außerordentlich anregend sein.

Armin Daniel Baum

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*. Calwer Theologische Monographien B. 14. Stuttgart: Calwer, 1997. 315 S.

Der Übergang vom „Urchristentum“ zur „nachapostolischen Zeit“ bzw. zur sog. „Alten Kirche“ birgt immer noch eine Reihe von Rätseln, die zu lösen der Forschung bis heute nicht gelungen ist. Eine dieser offenen Fragen ist die nach der Fortsetzung, welche die heute im Vergleich zu früheren Jahrzehnten gewiß viel nüchterner eingeschätzte frühchristliche Prophetie, von der die Berichte der Apostelgeschichte und vor allem die Korintherbriefe voll sind, in späteren Jahren erfahren hat. Um so aktueller ist die Frage, als sich „charismatische“ Gruppen unserer Zeit auf jene Propheten berufen und ihre Funktion gar zu gern repristinieren würden. Ist diese Linie der Prophetie mit dem Ende des Montanismus und seinetwegen abgebrochen? Oder was hat Paulus gemeint, als er 1Kor 13,8 niederschrieb?

Die von Matthias Wünsche in den Calwer Theologischen Monographien veröffentlichte, schon 1992 in Kiel als Dissertation eingereichte Arbeit über den „Ausgang der urchristlichen Prophetie in der frühkatholischen Kirche“ stellt den Versuch dar, ein wenig Licht in dieses Dunkel zu bringen, indem die Spur der Propheten bei den Apostolischen Vätern, den Apologeten, bei Irenäus und einem anonymen Antimontanisten verfolgt wird.

Der Aufbau der Arbeit ist klar: Auf ein einleitendes Kapitel, in dem W. die seine Analyse leitenden Fragen deduktiv den antimontanistischen Vätern ent-

nimmt und präzisierend herausarbeitet (es handelt sich 1. um die Stellung und 2. um die Funktion der Propheten in der frühen Kirche, 3. um die Unterscheidung von wahrer und falscher Prophetie und 4. um die Inspirationsvorstellung) sowie die Beschränkung in der Verwendung der Quellen begründet (1-12), folgt eine kurze Skizze des Forschungsstands (nicht etwa der Forschungsgeschichte!) (13-18). Das eigentliche corpus der Arbeit stellen aber die Kap. 3 und 4 dar, die sich der Prophetie bei den Vätern der frühkatholischen Kirche widmen, nämlich bei einigen „Apostolischen Vätern“ und Apologeten, soweit deren Texte nicht über die selbstgewählte Begrenzung hinausgehen, und bei Irenäus (19-241) und „bei den antimontanistischen Vätern“, wie W. etwas anmaßend formuliert, denn in Wirklichkeit behandelt er lediglich die bei Eusebius überlieferten Fragmente eines anonymen Verfassers. Zusammenfassung der Ergebnisse und Ausblick sowie Literaturverzeichnis runden das Buch ab.

Zum Inhalt von W.'s Untersuchung nur einige Anmerkungen und Hinweise: Interessant ist die Beobachtung, daß die Wandercharismatiker, die in der Didache (wie W. gezeigt hatte) an (biblische und) kirchliche Tradition gebunden sind und deshalb inhaltlich auf dem Boden der „Großkirche“ standen, in den etwa zeitgleich (vgl. 24f mit 49.60) entstandenen Briefen des antiochenischen Märtyrerbischofs Ignatius schon „an der Grenze zur Häresie“ stehen (61): Sie verkünden und vertreten „schlechte Lehre“ (52). Nimmt man die andere Beobachtung hinzu, daß „die Gegner [des Ignatius] ... die Bedeutung und Autorität des Alten Testaments überproportional stark“ betonten (76), während Ignatius selbst in Jesus Christus bzw. im Evangelium die Grundlage sieht, auf der eine autoritative prophetische Lehraussage zu stehen hat (77), so wird der grundsätzliche Charakter dieser Auseinandersetzung im frühen 2. Jahrhundert erkennbar. Noch einen Schritt weiter geht nach W. der zwischen 130 und 132 entstandene Barnabasbrief. Hatte sich Ignatius selbst noch implizit als Prophet verstanden, so sah sich der Verfasser des Barnabas als Lehrer (98). Zwar kannte er noch Prophetie, sah in ihr aber vornehmlich nach außen gerichtete Missionspredigt (ebd.). Προφητεύειν bekam im kirchlichen Sprachgebrauch die Bedeutung „predigen“. Die Tendenz vom Pneumatisch-Ekstatischen hin zum Auslegend-Predigenden hat sich also verstärkt und erreicht beim „Anonymus“ (im späten 2. Jh. n. Chr.) ihren Höhepunkt (269ff.).

Vieles wäre noch zu W.'s Arbeit zu bemerken. Nicht nur, weil sie mit manchen inzwischen zur Voraussetzung weiterer Forschung gewordenen Hypothesen bricht, sondern auch, weil die Analyse brauchbare Kriterien zum Umgang mit prophetischen Bewegungen zu Tage fördert.

Heinz-Werner Neudorfer

Weitere Literatur:

Biddle, Martin. *Das Grab Christi. Biblische Quellen, historische Berichte und neueste archäologische Erkenntnisse*. Gießen: Brunnen, 1997, ca. 160 S., DM 29,80

- Alfred Edersheim. *Der Tempel: Mittelpunkt des geistlichen Lebens zur Zeit Jesu*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997. DM 49,80
- W.H. Harris. *The Descent of Christ. Ephesians 4,7-11 and Traditional Hebrew Imagery*. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 32. Leiden: Brill, 1996. 210 S., hfl 103,-
- Henning Paulsen. *Studien zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums*. Hg. Ute E. Eisen. WUNT 99, Tübingen: Mohr, 1997. ca. 520 S., DM 250,-
- Loren T. Stuckenbruck. *The Book of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary*. Texte und Studien zum Antiken Judentum 63. Tübingen: Mohr, 1997. XVI + 289 S., DM 190,-

5. NT-Theologie

Gerd Theissen / Annette Merz. *Der historische Jesus: Ein Lehrbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Auflage 1997. 557 S., Leinen DM 98,-, kart. DM 58,-.

Die beiden Autoren haben ihrem Werk den Untertitel „Ein Lehrbuch“ gegeben, und diesen Titel hat das Buch auch redlich verdient. Die hier geleistete didaktische Aufbereitung und pädagogische Vermittlung des Stoffes ist m.W. bisher einzigartig im Raum akademisch-theologischer Literatur. Ausführlichkeit in der Behandlung der Fragestellungen einerseits und Überschaubarkeit in der Darbietung andererseits wurden hier in brillanter Weise vereint. Mit der Form dieses Werkes haben die beiden Autoren neue Maßstäbe für die Sparte „Theologisches Lehrbuch“ gesetzt.

Das Werk gliedert sich nach einer einleitenden Einführung in die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (§ 1) in vier Hauptteile (und 16 Paragraphen), die sich den Quellen (Teil 1, §§ 2-4), dem zeitgeschichtlichen, chronologischen, geographischen und sozialen Rahmen der Geschichte Jesu (Teil 2, §§ 5-7), dem Wirken und der Verkündigung Jesu (Teil 3, §§ 8-12) sowie seiner Passion und Auferstehung (Teil 4, §§ 13-16) widmen. In der Regel wird jeder Paragraph mit einer kurzen Einführung in die wesentlichen Fragestellungen des Unterthemas und einer überschaubaren Darstellung der bisherigen Forschungsgeschichte eingeleitet. Das Ende bildet jeweils eine Zusammenfassung mit hermeneutischer Reflexion und einem Arbeits- bzw. Aufgabenteil für den studierenden Leser. Im letzteren soll der Leser z.B. unterschiedliche Quellen bewerten, vorgegebene Argumentationslinien diskutieren oder eine chronologische Tabelle zur ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts ausfüllen usw. Die entsprechenden Lösungen bzw. Lösungsvorschläge finden sich im Anhang. Die Befähigung zu theologischer

Gesprächsfähigkeit und (inner-)christlicher Apologetik ist als ein wichtiges Anliegen der Autoren allenthalben spürbar.

Auch mit den Literaturhinweisen wurde ein im Blick auf das Theologiestudium durchaus angemessener Mittelweg zwischen radikaler Kargheit einerseits und der Literaturschwemme von TRE und ANRW andererseits gefunden. Es werden zu Beginn eines jeden Paragraphen jeweils die etwa 20 wichtigsten Veröffentlichungen zum Thema genannt, wobei man freilich entsprechende Werke aus der angelsächsisch-konservativen und evangelikalischen Forschung meist vermißt.

So erfrischend neu die Aufbereitung des Stoffes ist, so wohlbekannt ist dagegen der Inhalt. Die Autoren bewegen sich weitgehend im Rahmen der gewohnten Bahnen der historisch-kritischen Forschung der letzten Jahrzehnte. Dies gilt sowohl für die Bewertung der neutestamentlichen Quellen als ganze als auch für die Bewertung der einschlägigen Jesus-Logien. So nimmt es nicht wunder, daß auch Gerd Theißen und Annette Merz die christologischen Titel erst dem Reflexionsprozeß der Urgemeinde zuschreiben. Jesus „war ein jüdischer Charismatiker, der unabhängig von allen messianischen Rollenerwartungen eine außernormale Ausstrahlungs- und Irritationsmacht ausübte“ (486). Dennoch habe Jesus ein messianisches Selbstbewußtsein „im weitesten Sinne“ gehabt, insofern er nämlich die Rolle des Messias nicht exklusiv, sondern als „messianisches Kollektiv“ zusammen mit seinen Jüngern ausüben wollte (487). Der einzige Titel, den die Autoren auf Jesus zurückführen, ist der „Menschensohn“-Titel, der erst durch Jesus „messianisch aufgeladen“ wurde. Jesus dagegen vertrat eine „Human-Christologie“ und wollte dem Menschen schlechthin eine Würde geben (ebd.).

Entsprechend behandeln die Autoren auch die Frage nach Jesu Todesverständnis. Sie lehnen es ab, daß Jesus seinen Tod als Sühnetod „für die vielen“ im Anschluß an Jes 53 verstanden habe. Wohl lebte Jesus in der „Erwartung seines *möglichen* Todes“ (analog zum von Jesus selbst erwähnten gewaltsamen Geschick der Propheten), „nicht aber in *Todesgewißheit*“ (379). Vielmehr habe seine Todeserwartung in einer ambivalenten Spannung mit seiner gleichzeitigen Zukunftserwartung des hereinbrechenden Gottesreiches gestanden, das für ihn die Rettung vom drohenden Todesgeschick bedeutet hätte. Diese Spannung kommt nach T. und M. vor allem im Abendmahl zum Ausdruck. Die Autoren verstehen es als eine „kultstiftende Symbol- und Ersatzhandlung“, deren Bedeutung sich vor allem aus der „kultkritischen Symbolhandlung“ der Tempelreinigung erschließt. „Jesus bietet den Jüngern einen Ersatz für den offiziellen Kult, an dem sie entweder nicht teilnehmen können oder dessen Teilnahme kein Heil vermitteln kann – bis ein neuer Tempel kommt“ (382).

Fazit: Wer im Blick auf ein Examen „für die Schule“ lernen muß, dem kann man das Werk nur allerwärmstens empfehlen. Wer aber „für das Leben“ lernen will, der wird bei Theißen und Merz zwar viel Gewinnbringendes studieren können, sich aber darüber hinaus noch nach anderen Quellen umschauchen müssen.

Volker Gäckle

Weitere Literatur:

- Peter Balla. *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. WUNT II/95. Tübingen: Mohr, 1997. XV + 279 S., DM 98,-
- Evangelium – Schriftauslegung – Kirche: Festschrift Peter Stuhlmacher*. Hg. Jostein Ådna, Scott J. Hafemann und Otfried Hofius. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. X + 460 S., DM 125,-
- Gemeinschaft am Evangelium: Festschrift Wiard Popkes*. Hg. Edwin Brandt u.a. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1996, 408 S., DM 39,80
- Petr Pokorný. *Theologie der lukanischen Schriften*. FRLANT 174. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. ca. 208 S., DM 48,-

Systematische Theologie

1. Systematische Theologie allgemein

Evangelisches Kirchenlexikon, Band 5: Register. Göttingen: V&R, 1997. XLVI + 666 S., DM 286.-.

Ein Registerband ist es nicht wert, rezensiert zu werden, mag manche Leser meinen. Der Benutzer des Lexikons ist in der Regel anderer Meinung. Wer nicht sicher ist, einen bestimmten Artikel im Lexikon direkt zu finden, schlägt zuerst im Registerband nach. Besonders wertvoll für den 'suchenden' Leser sind nicht nur die in Erwin Fahlbuschs separatem Verzeichnis aufgeführten Kirchennamen, sondern auch aktuelle Nachträge zu den Länder-Artikeln, die in das umfangreiche Sach- und Begriffsregister eingeflossen sind. Neue Staaten wie Kasachstan, Turkmenien oder Usbekistan hat Fahlbusch als Herausgeber dieses Registers ebenfalls hier verzeichnet.

Etwa die Hälfte des Registerbandes (680 S.) umfaßt die Sammlung von etwa 5000 kurzen Biographien, die alle in den Textbänden erwähnten Personennamen enthält. Außer diesen hat der Herausgeber Martin Greschat noch weitere Namen aufgenommen, die für die Kirchen- und Theologiegeschichte bedeutsam sind. Darunter befinden sich auch zahlreiche noch lebende wichtige Persönlichkeiten bis etwa zum Geburtsjahr 1930. Biographien der bedeutendsten Theologen fallen selbstverständlich umfangreicher aus; allerdings ist nicht immer klar, warum bei einigen Literaturangaben beigefügt wurden, bei anderen nicht. Diese längeren biographischen Beiträge wurden von einem speziellen Mitarbeiterteam verfaßt (vgl. XLIII-VI).

Gerade die Sammlung lebensgeschichtlicher Daten von Personen des 20. Jahrhunderts wird den Benutzer noch oft zu diesem Band greifen lassen. Hier findet er Angaben zu 'jüngeren' Theologen wie Kurt Aland, Heinrich Albertz, Brevard Childs und Helmut Gollwitzer; aber auch zu Katholiken, z.B. Paulo Evaristo Arns, Augustin Bea, Clodovis und Leonardo Boff, Dom Hélder Câmara und Oswald von Nell-Breuning. Selbstverständlich dürfen Dorthée Sölle, John Hick, Paul Knitter und Desmond Tutu nicht fehlen, aber auch wichtige Gestalten aus Geschichte und Gegenwart der Ökumene, wie Eugene Carson Blake, Robert Gardiner, Philip Potter und Julio de Santa Ana. Die Päpste sind bis hin zu Johannes Paul I und II zahlreich vertreten. Doch auch das pietistisch / evangelikale Lager wird angemessen berücksichtigt. Nicht nur die klassischen Vertreter des älteren und neueren Pietismus (auch Finney, Moody, Sankey, Torrey, Asa Mahan, Pearsall Smith), sondern auch Freikirchlicher wie Oncken, Brockhaus und Vinet sowie noch lebende Evangelikale (Jay Adams, Billy Graham) sind vertreten. Sogar Heinrich Kemner, Gründer des Geistl. Rüstzentrums Krelingen, und der schwedische Bischof Bo Giertz haben einen kleinen Eintrag erhalten.

Schwierigkeiten dürfte der Leser allerdings bekommen, wenn er z.B. den in Deutschland gängigen Namen des Mystikers *Johannes vom Kreuz* sucht und nicht unter dem Stichwort *Johannes* gelesen hat, daß man auch bei Giovanni, Jan, Jean, João, Johann, John und Juan nachschlagen soll. So wird er den spanischen Namen *Juan de la Cruz* vielleicht nicht finden. Ebenso ist zu bedauern, daß nicht mit *Celsos* auf den Eintrag *Kelsos* verwiesen wird. Trotz dieser Kritik und der auch vorhandenen Lektoratsfehler (Christian Gottlieb Barth statt C. Gottlob Barth) bestätigt der Registerband die editorische Qualität des jetzt zum Abschluß gekommenen lexikalischen Großunternehmens, das schon an anderer Stelle ausführlich gewürdigt wurde (vgl. JETH 10, 1996, 264-272).

Jochen Eber

2. Dogmatik

Eduard Buess. *Die Zeit ist nahe: Christliche Hoffnung am Ende des 20. Jahrhunderts*. Neukirchen-Vluyn: AUSAAT, 1996. 152 S., DM 30.-.

Eduard Buess, emeritierter Professor für Praktische Theologie in Basel, gibt als über Achtzigjähriger in kompakter Form Auskunft über die Aktualität der christlichen Hoffnung. In vier Kapiteln gelingt es ihm, vielschichtige Sachverhalte knapp zu skizzieren und mit einer Fülle von Beispielen, Erlebnissen oder Zitaten zu illustrieren. In Kapitel I analysiert Buess "Das moderne Weltsystem" mit seinen technischen, wirtschaftlichen, psychologischen und politischen Dimensionen und verfolgt darin Anzeichen des kommenden Reiches. Kapitel II thematisiert die "Reichsgemeinde", indem er diese als in via, im "Übergang von hier nach dort" kennzeichnet und ihre Eigenart in Sammlung und Sendung, wie auch auf den verschiedenen Ebenen ihrer gemeindlichen Strukturen beleuchtet. In Kapitel III wendet sich Buess der eschatologischen Problematik im engeren Sinne zu. Dabei ist dieser Abschnitt "An der Grenze" lokalisiert: dieser Bereich ist weithin der Erfahrung entzogen und doch nicht nur Verheißung; er umfaßt Geschehnisse innerhalb der vergehenden Welt, die zugleich deren Rahmen sprengen (99) - hier werden "die obere Schar", das endgültige Heil für Israel, der Antichrist und das Tausendjährige Reich behandelt. Gegenüber einer undialektischen Kontinuität zwischen Schöpfung und Vollendung (im Sinne des evolutionistischen Modells von Teilhard de Chardin), wie auch einer schroffen Diskontinuität (in Hoimar von Ditfurths platonisierender Sicht) zeichnet Buess abschließend die biblische Erwartung in der Spannung zwischen "schon jetzt" und "noch nicht" nach. Zentrum dieser Erwartung ist das neue Kommen Jesu Christi. Schon jetzt — bei seinem ersten Advent oder in unserer Begabung mit dem Heiligen Geist — leuchtet die göttliche Doxa auf; zugleich werden wir darin auf die Größe seiner noch ausstehenden unverhüllten Offenbarung hingewiesen.

Indem dabei die Wahrheit im umfassenden Sinn enthüllt werden wird, ist damit auch das Weltgericht verbunden. Ziel der Hoffnung ist die Auferstehung des Leibes, die Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde. Wenn dort die Trennung von Gott überwunden sein wird, so schließt dies ein, daß dann auch die gegenwärtig noch so bedrückende Flut von Armut und Elend verwandelt werden wird.

Eberhard Hahn

Louis Dupré, Don E. Saliers (in Verbindung mit John Meyendorff), Hg. *Geschichte der christlichen Spiritualität*. Band 3: *Die Zeit nach der Reformation bis zur Gegenwart*. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. Würzburg: Echter, 1997. 584 S., 26 s/w Abb., DM 78,-.

Mit dem vorliegenden 3. Band kommt das Standardwerk über die Geschichte der christlichen Spiritualität zum Abschluß. Der Zeitraum der Jahre nach der Reformation bis zur Gegenwart enthält unterschiedlichste Strömungen und Umbrüche, so daß die bisherige Zweiteilung "mehr geschichtlich" - "mehr thematisch" in den Einzeldarstellungen nicht mehr durchgehalten wird.

Im 1. Teil wird in die röm.-kath. Schulen und Bewegungen eingeführt, wie die frühe jesuitische, französische und spanische Spiritualität des 16. und 17. Jh. (Fr. von Sales, P. de Berulle, Joh. vom Kreuz, Teresa von Ávila). Nach der Darstellung der Volksfrömmigkeit der Gegenreformation folgt ein Kapitel über den Jansenismus und Quietismus mit Gestalten, die auch für den Pietismus und Evangelikalismus von Bedeutung sind: Blaise Pascal, Molinos, Madame Guyon, Fénelon. - Unter dem Stichwort "Einheit in der Vielfalt" wird mit der Darstellung der neueren katholischen Spiritualität der erste Teil abgeschlossen. Hier findet man grundlegende Gestalten wie John H. Newman, philosophisch-theologisch ausgerichtet wie Karl Rahner, Teilhard de Chardin, Hans-Urs von Balthasar und mystisch-prophetische wie Thomas Merton sowie neuere Entwicklungen einer Wiederentdeckung der Natur, einer Spiritualität der Befreiung und des ökumenischen und interreligiösen Dialogs.

Der 2. Teil behandelt die nachreformatorische protestantische und anglikanische Spiritualität. Hier werden Entstehung des reformierten und lutherischen Pietismus und dessen geistliche Anliegen als Erneuerungs- und Reformbewegung nachgezeichnet (persönliche Heiligkeit, inneres Wirken Christi, Teilhabe, erfahrbare Veränderung). - Ein eigener Abschnitt behandelt Pietismus und Aufklärung als Alternativen zur Tradition, wobei John Wesley als aufgeklärter Pietist eingeordnet wird.

Breiten Raum nimmt die Darstellung puritanischer Spiritualität, des Strebens nach einer wahrhaft reformierten Kirche ein. Nach einem Abschnitt über deren Ursprünge wird anhand puritanischer Erbauungsliteratur das Grundgerüst dieser Frömmigkeit entfaltet (Kennzeichen der wahren Bekehrung - Leben in frommer Nähe zu Gott - Wachstum in Gottförmigkeit und Satans List - Gnadenmittel - Nächstenliebe und

Gemeinschaft mit Gott). Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit der Spiritualität der Baptisten und Quäker, bes. mit den Bereichen Gehorsam, geistliche Fürsorge, Gebetsweise und gemeinschaftlicher Frömmigkeit; gefolgt von Ausführungen über die spirituelle Vision und Disziplin der frühen Wesley-Bewegung.

Die für uns Europäer horizontweitende amerikanische Perspektive der Darstellung wird noch verstärkt durch ein eigenes Kapitel über die Spiritualität der afro-amerikanischen Traditionen. Hier geht es u.a. um spirituell transformative Elemente und Themen wie: Geistbesessenheit und ekstatische Kulturen, Zauberei und Weiterentwicklung zum Gebet, Rituelles Heilen, Gemeinschaftstherapien und Schamanismus in Gemeinschaft. Auch die spirituell politische Dimension in der Aufnahme biblischer Befreiungsmotive (Exodus, Ägypten, Gefangenschaft, Befreiung, gelobtes Land) wird beschrieben.

Der 3. Hauptteil widmet sich der Spiritualität der Orthodoxen Kirche, vor allem der Wiedergeburt der hesychastischen Spiritualität und den Einflüssen des Westens auf die russ. Orthodoxie. Ein Kapitel befaßt sich mit der Theosis-Lehre ("Gott wurde Mensch, so daß der Mensch Gott werden kann") und der östlichen Trinitäts- und Geistlehre.

Im abschließenden 4. Teil "Wege im 20. Jahrhundert" wird zunächst die Spiritualität der Pfingstbewegung beschrieben unter den Stichworten: Rituale und Charakteristika (Geist-Leib-Beziehung; mündlich-narrative Liturgie und Theologie; Verschmelzung und Spannung; Dialektik von Umkehr und Entwicklung); Spiritualität und Theologie (Gott als eschatologische Gegenwart; Erlösung als eschatologische Verwandlung; Kirche als eschatologischer Auftrag). Ein eigenes Kapitel bekommt die feministische Spiritualität (Den Geist befreien; Den Geist umarmen: Einschließlichkeit - Verbundensein - Verleiblichung - Befreiung). Im Schlußkapitel geht es um "christliche Spiritualität in einem ökumenischen Zeitalter", wobei die jeweilige Relativität und das dialogische Aufeinander-Angewiesensein der unterschiedlichen (christlichen) Spiritualitäten betont wird. Im diesem Kontext wird der Fundamentalismus als Kontrapunkt gesehen und beschrieben.

Insgesamt enthebt auch eine so instruktive und warme Beschreibung der einzelnen "Spiritualitäten" und ihrer Geschichte, wie sie im vorliegenden Kompendium interessierten Laien und Fachleuten in die Hand gegeben wird, nicht des theologischen und geistlichen Urteils. Weil das "Hoffnungswort" Spiritualität erst durch eine inhaltliche Näherbestimmung Konturen gewinnt, stellt sich immer auch die Aufgabe der "Unterscheidung der Geister".

Oskar Föllner

Jürgen Harder. *Alles, was Recht ist: Eine Orientierung an der Bibel*. TVG-Orientierung 63. Gießen: Brunnen, 1994. 95 S., DM 17,80.

Wie prägt und durchdringt das biblische Wort unser Verhältnis zum Recht unserer heutigen säkularen Staaten? Gibt es hier überhaupt eine positive Verbindung, die

unser Verhältnis zum staatlichen Recht geistlich bestimmen und zugleich die Eigenständigkeit des weltlichen Rechts gelten lassen kann?

Auf dem Hintergrund seiner beruflichen und kirchlichen Erfahrungen gibt der Jurist Jürgen Harder Rechenschaft davon, wie sich ihm das Beziehungsfeld zwischen Bibel und staatlichem Recht darstellt, und gibt damit interessierten Christen eine hilfreiche Anleitung an die Hand, sich mit den verschiedenen Facetten dieses Fragenkreises auseinanderzusetzen. Von der Frage, was Recht ist, über die Beziehung zwischen Recht, Moral und Liebe, das Verhältnis zwischen Bergpredigt und Recht und das gesellschaftliche Engagement der Christen spannt sich der Bogen bis hin zur Frage nach der sozialen Rechtsordnung, nach dem Verhältnis des Christen zum Staat, nach dem Widerstandsrecht und nach Sinn und Aufgabe des Strafrechts. Abschließend wird die Frage nach dem Christen als Jurist gestellt und ein Blick aufs Kirchenrecht geworfen.

Im Spannungsfeld zwischen der Autonomie und Weltlichkeit des modernen staatlichen Rechts einerseits und der letztlich unausweichlichen Verflochtenheit des Rechts in die Gottesbeziehung des Menschen andererseits bleiben gewiß noch manche Fragen offen. Aber Harders Weg in diesem Spannungsfeld zeigt, wie eine schuldige - und im Amt des Richters unerläßliche! - Loyalität gegenüber dem weltlichen Recht (einschließlich seiner Weltlichkeit) klar von einem uneingeschränkten Hören auf die biblische Weisung bestimmt und in dieses eingebunden sein kann.

Das Büchlein ist nicht mitreißend geschrieben, aber gut lesbar, und die nüchterne Sachlichkeit im Durchdenken der Zusammenhänge ist wohltuend und hilfreich.

Hermann Hafner

Frank Hasel. *Scripture in the Theologies of W. Pannenberg and D. G. Bloesch*. Europäische Hochschulschriften: Reihe XXIII, Theologie, Band 555. Bern: Lang, 1996. 337 S., SFr 72,-.

Die theologischen Fragen, die mit der Schriftlehre verbunden sind, erweisen sich als ein "Dauerbrenner", der Stoff für eine Fülle von Dissertationen hergibt. Frank Hasel ist Pastor der Gemeinde von Adventisten des 7. Tages in Mannheim (9). Er hat seine Arbeit 1994 an der Andrews University (Berrien Springs, MI) im Fach Systematische Theologie eingereicht. Die Monographie ist klar in fünf Kapitel gegliedert: Im Einleitungskapitel definiert Hasel Grundlagen und Grenzen seiner Untersuchung, deren Fragestellung sich auf die Funktion der Heiligen Schrift in der Systematischen Theologie der Theologen Pannenberg und Bloesch beschränken will. In diesem Zusammenhang charakterisiert er auch kurz die theologische Position von beiden und begründet seine Auswahl (27-28), wobei man bei Bloesch etwas über theologische Gruppierungen im evangelikalen Lager in den USA erfährt.

Das zweite Kapitel seiner Dissertation (31-94) widmet der Vf. wichtigen theologiegeschichtlichen Stationen der Funktion der Heiligen Schrift in der Theologie. Mit

Hilfe des Schemas "von oben - von unten" (Begr: 34) gruppiert er die Positionen der Reformatoren Luther, Calvin und Zwingli, der prot. Orthodoxie sowie der Evangelikalen zueinander, wogegen auf der anderen Seite Semler, Gabler, Schleiermacher und die Neo-Orthodoxen, besonders Karl Barth, zu finden sind. Von diesem ausgehend (Bloesch) bzw. gegen seinen Entwurf (Pannenberg) wird die Schriftfrage in der Gegenwart entfaltet. Es ist zu fragen, ob nicht die sachgemäßere Unterscheidung in dieser Frage *nicht* "von oben" und "von unten" geheißen hätte, sondern: *ist* oder *enthält* die Schrift als Menschenwort Wort Gottes?

Pannenburgs Schriftlehre im Zusammenhang seiner Systematischen Theologie ist Gegenstand des dritten Kapitels der Untersuchung (95-158). Dieser Teil, wie auch der folgende über Bloesch, beginnt mit einem biographischen Abriss, untersucht dann die Aussagen zur Schriftlehre in den Bereichen Herkunft, Wesen und Gebrauch der Heiligen Schrift; schließlich folgt eine Analyse der Voraussetzungen seiner Position. Für Pannenberg ist die Bibel ein Zeugnis der religiösen Erfahrung wesentlicher Offenheit des Menschen für das Göttliche (116). Theologische Voraussetzung ist die Offenbarung des dreieinigen Gottes in der Geschichte und die Selbsttranszendenz des Menschen auf die Welt und Gott hin. Bloesch (Kap. 4, 159-216) geht von der theologischen Position eines *fideistic revelationalism* (S. 167) aus; die Schrift wird sakramental verstanden, die *Botschaft* der Bibel ist unfehlbar und irrtumslos (188).

Im Schlußkapitel (Kap. 5, 217-262) vergleicht Hasel Pannenburgs und Bloeschs Schriftlehre, stellt ihre jeweiligen Stärken und Schwächen heraus und stellt die Desiderate der Skriptologie von Pannenberg und Bloesch dar. Leider kann er sich nicht entschließen, eine adäquate Schriftlehre in Grundzügen zu entwerfen: dies wäre sehr gut möglich gewesen, wenn der Vf. den theologiegeschichtlichen Teil auf Karl Barth als Ausgangspunkt der Untersuchung von Pannenberg und Bloesch beschränkt hätte und in Anknüpfung an die Schriftlehre "von oben" bzw. "von unten" und in der notwendigen jeweiligen Abgrenzung seinen eigenen Standpunkt dargelegt hätte.

In formaler Hinsicht fällt auf, daß die Dissertation nicht ein Verzeichnis der benutzten Literatur enthält (z.B. die S. 8 zitierte Korrespondenz der beiden Theologen mit dem Vf.), sondern eine selektierte Bibliographie von 75 Seiten Umfang zum Thema, überwiegend Titel aus dem 20. Jahrhundert. Auch viele deutsche evangelikale Veröffentlichungen werden angeführt. Die Bibliographie - wie auch die entsprechenden Stellen in den Anmerkungen - macht oft den Eindruck, daß einige der angeführten Titel wirklich gelesen, der Rest aber nur aufgeführt wurde. Die Anmerkungen sind sehr umfangreich, selten gibt es eine Textseite, deren Umfang nicht zu ein bis zwei Drittel mit Fußnoten gefüllt wäre. In Ihnen verweist der Autor extensiv auf Literatur zum jeweiligen Abschnitt: zu Luthers Schriftlehre, zu Calvin etc. Leider besitzt das Buch keine Register.

Die Veröffentlichung von Hasels Dissertation ist sehr zu begrüßen; wer eine Einführung in die Literatur zur Schriftlehre, nicht nur in diejenige von Pannenberg und Bloesch, sucht, wird mit den Anmerkungen reichlich bedient.

Jochen Eber

Friedrich Langsam. *Helmut Thielicke: Konkretion in Predigt und Theologie*. Stuttgart: Calwer, 1996. 350 S., DM 98.-

Friedrich Langsams Buch über Helmut Thielicke ist der interessante und gelungene Versuch, den Prediger und die Predigtweise Thielickes (Th.) zu beschreiben. Er greift dabei das Hauptanliegen Th.s auf: die Bemühung um Konkretion in der Predigt. Dies entfaltet der Vf. in seiner Monographie in drei Schritten: In einem ersten, grundlegenden Teil erläutert er die biographischen und theologischen Hintergründe der Konkretion im Sinne Th.s. In einem zweiten Teil wird ausführlich ihre methodische Umsetzung untersucht. Dabei werden ausführliche und exemplarische Predigtanalysen der Predigten Th.s vorgestellt und die Besonderheit seines Stils herausgearbeitet. Ein dritter Teil bewertet die erkannten Vorgehensweisen des Predigers Th. und versucht die Nutzbarkeit der Konkretion, wie Th. sie verstand, für heutige Verkündigungsarbeit zu beurteilen.

Sehr aufschlußreich ist der erste, grundlegende Teil, in dem der Autor in das Leben des Mannes einführt, der Professor für Systematische Theologie war und eigentlich nie Gemeindepfarrer werden wollte, jedoch durch seine Predigten Berühmtheit erlangte. Langsam beschreibt die Biographie Th.s als Schlüssel zu seiner Theologie und Predigt: die Weichenstellung seiner Absetzung durch die Nationalsozialisten und den Wechsel in ein württembergisches Pfarramt 1940 waren ausschlaggebend, daß der Pfarrer Th. zum Prediger wurde. Seit dieser Zeit hat für ihn die Predigt den Primat vor der Theologie, diese wiederum soll fortan in den Dienst der Verkündigung gestellt werden. Das hat er auch in seiner Zeit als akademischer Lehrer nach dem Krieg durch seine berühmten Hamburger Predigten getan. Langsam findet die Bemühung um Konkretion in der Predigt in Th.s theologischem Ansatz begründet, einem relationalen Denken und Personalismus, den er auf Althaus und Luther zurückführt und als "doppelte Konkretion beschreibt": Gott und Mensch gehören zusammen; Mensch und Welt gehören zusammen. Der Mensch existiert in einer vertikalen und horizontalen Konkretion. Der Mensch kann nicht anders als in der Relation zu Gott und zu seiner Welt beschrieben werden. Deshalb kann Verkündigung nichts "Abgehobenes" sein, sondern nimmt den Menschen ernst in seiner Gottes- sowie Weltbeziehung. Diese "doppelte Konkretion" darf auch nicht aufgespalten werden, sondern der Mensch muß gerade in seiner horizontalen Relation die vertikale, Gott, entdecken. Um diese Konkretion in der Verkündigung auszudrücken, wählt Th. den Weg von thematischen Predigtreihen. Er wählt Text und Themenreihen, in denen in besonderer Weise die existentiellen Themen des Menschseins vorkommen. Oft greift er dabei auf die Evangelien zurück oder auf Texte der Urgeschichte, die für ihn eine fast eine exemplarische Bedeutung als "Urmuster" des Lebens bekommen. Dabei sucht er jeweils das Textthema im Text, versucht zu erörtern, wo Menschen mit ihren spezifischen Lebenssituationen vorkommen. Er "durchquert das Feld der Ethik", versucht den Menschen in seinen Fragen und Problemen zu orten. Th.s Maxime ist dabei: "Es soll kein Predigthörer sagen können: Ich kam in der Predigt nicht vor." Th. zeigt sich hier im besten Sinn als kreativer Lehrprediger. Er "hält

Predigten, die das Leben lehren". Th. spricht selbst von seinen Predigten als eine Art "Laiendogmatik".

Im zweiten Teil des Buches entfaltet Langsam sehr genau und differenziert die Predigtweise Th.s. Zwei Predigten, eine alt- und eine neutestamentliche, die im Anhang abgedruckt sind, werden analysiert. Diese zwei Predigten werden durch eine exemplarische Auswahl von Auszügen anderer Predigten ergänzt, in denen wesentliche Stilmerkmale zum Ausdruck kommen. Langsam hat für diese Untersuchung jedoch alle 134 Predigten Th.s analysiert (auf insgesamt 1200 Seiten) und die Ergebnisse hier zusammengefaßt. Die wesentlichen Methoden und Vorgehensweisen Th.s werden genauer beschrieben. Langsam weist nach, das Th. fast grundsätzlich die Methode der Mäeutik anwendet. Bei der Mäeutik handelt es sich um eine sokratische Lehrmethode (Hebammenkunst), die durch geschickte Fragen die Antworten aus den Schülern zu entbinden sucht. Es geht also um eine dialogische Struktur der Rede, das Abwägen von Für und Wider, das Zu-Ende-Denken von Argumenten, das letztlich einem pädagogischen und seelsorgerlichen Anliegen dienen soll. Th. hat ein prominentes Vorbild: Schleiermachers Reden sind stark von Mäeutik geprägt. Th. hat aber keinerlei philosophisches Interesse an der Mäeutik, er hat in ihr lediglich eine gute Form gefunden, den Hörer abzuholen. Eine andere Form, die Th. sehr oft anwendet, sind die Polaritäts- und Totalitätsaussagen. Indem er zwei polare Aussagen zusammenstellt kann Th. die gesamte Lebenswirklichkeit eines Bereiches umfassen (Wiege - Sarg). Er versucht dadurch Konkretion im umfassenden Sinn zu erreichen. Eine dritte häufige Form der Konkretion ist die Darstellung personaler Paradigmata in Form von biblischen Gestalten. Dadurch will er Identifikation erreichen. Durch Verfremdung der biblischen Geschichten, durch Hineinnehmen des Hörers in biblische Zeiten oder die Übertragung der Geschichte in heutige Zeit versucht er die biblische Geschichte mit der Geschichte des Hörers zu "synchronisieren". Denn die Geschichten sind für ihn exemplarische Modelle, die letztlich das Leben der Menschen heute widerspiegeln. Hier geht Th. den Weg der existentialen Interpretation, die den Text in seiner Geschichte ignoriert. An dieser Stelle arbeitet Langsam die Schwächen der Predigten Th.s heraus. Die Reduktion der biblischen Botschaft auf die Aneignungsfähigkeit der Hörer, die Gefahr, die Texte zu instrumentalisieren.

Der dritte Teil bewertet die Predigtarbeit Th.s, zeigt ihn als unablässigen Transformator, der die biblische Botschaft für moderne Menschen konkret machte, zeigt aber auch die Grenzen der existentialen Auslegung und anthropologischen Engführung der biblischen Botschaft. Insbesondere weist Langsam auf das ekklesiologische Defizit hin, das Th.s Predigten zeigen. Nirgends taucht Gemeinde bewußt auf, Th. bleibt im Individualtheologischen.

Dies greift der Vf. nun in seinem Schlußteil auf, indem er die Bedeutung der Gemeinde für die Verkündigung heute betont. In unserer heutigen technisierten, multi-medialen Welt, in der die Glaubwürdigkeit und Akzeptanz eines Kanzelredners immer mehr schwindet, wird es je länger je mehr nicht mehr die Aufgabe eines Verkündigers sein, die biblische Botschaft konkret zu vermitteln, sondern es wird Aufgabe der Gemeinde sein, Gottes Wort im Leben zu konkretisieren.

Damit setzt Langsam einen nachdenkenswerten Kontrapunkt zur Konkretion in der Predigt, für die Helmut Th.s Leben stand. Langsams Darstellung zeigt gewinnbringend für die eigene Predigtstätigkeit die Möglichkeiten und Grenzen der Konkretion auf. Dabei stellt er unserer Generation die Aufgabe nachzudenken, wie Konkretion *heute* aussehen kann.

Horst Schaffenberg

Martyn Lloyd-Jones. *Für Zeit und Ewigkeit: Hinführung zur Heilsgewißheit*. Basel/Gießen: Brunnen, 1996. 180 S., DM 24,80.

Der bekannte englische Prediger beschäftigt sich in dieser Predigtreihe über Joh. 17,1-5 von 1952 mit der Frage des Heils und der Heilsgewißheit. Lloyd-Jones behandelt nicht primär wie Karl Heim in seiner Abhandlung über die Gewißheit die Frage ihrer Denkmöglichkeit. Vielmehr geht es ihm darum, der Gemeinde das Objektive des Heils in Christus darzulegen, die Herrlichkeit Christi zu loben, um die Christen aus subjektiven Selbstanalysen und Zweifeln zu befreien (64). Es gibt keine Unge-
 wißheit meines Heils und der Vergebung meiner Schuld in Gottes Heilsplan (61). Christen sollen frohlocken über den Sieg Christi am Kreuz, nicht kleinlaut besiegt sein (10, vgl. 65). So versteht der Vf. das Neue Testament als poetisches Dokument, als Aufforderung, sich zu freuen (118). Erfahrungen der Nähe Gottes wie bei dem Puritaner John Flavel, bei Jonathan Edwards und D. L. Moody dienen Lloyd-Jones als Illustration für das Erfülltsein mit neuem Leben (157f).

Den Unterschied zwischen falscher Glaubenssicherheit und richtiger Glaubensgewißheit arbeitet Lloyd-Jones nicht heraus. Auf S. 80 wurde die *Ökonomie* der Trinität falsch übersetzt als "Wirtschaftlichkeit". Zu kurz kommt m.E. in der Abhandlung von Lloyd-Jones die Überlegung, daß die Objektivität des Heils nicht subjektiven Gefühlszuständen entsprechen muß. Gerade dem Menschen, der die Gottverlassenheit erfährt, in Anfechtung durch Krankheit, Sünde, Welt und Tod, ja gerade dem zweifelnden Menschen gilt es, daß er auf das Heil in Christus bauen soll. Die Tiefe der Anfechtung, die in der Welt aufgrund des Sündenfalls möglich ist, scheint der Vf. nicht zu kennen.

Jochen Eber

Rainer Mayer, Peter Zimmerling. *Dietrich Bonhoeffer: Beten und Tun des Gerechten. Glaube und Verantwortung im Widerstand*. Gießen: Brunnen, 1997. 348 S., DM 19,80.

Der dritte Band mit Aufsätzen zu Leben und Werk Bonhoeffers, den Mayer und Zimmerling im Brunnen-Verlag veröffentlicht haben, ist wie seine Vorgänger ein

spannender Beitrag in der Bonhoefferdiskussion. Hier wird uns der fromme Bonhoeffer in Erinnerung gebracht, ohne daß er nun quasi "evangelikal" vereinnahmt wird. Nein, dieser Band zeigt deutlich bis ins Detail die Korrelation von Frömmigkeit und Weltverantwortung im Leben Bonhoeffers, insbesondere auch in den Jahren des aktiven Widerstands und der Gefängniszeit. Hier wird auch das Thema Liebe diskutiert unter Berücksichtigung der Brautbriefe Bonhoeffer-Wedemeyer.

Im Aufsatz, der dem Band auch seinen Titel gab, zeichnet Mayer nach, wie in der Biographie Bonhoeffers Spiritualität und verantwortliches Handeln sich verbinden, ja das eine aus dem anderen hervorgeht. Zimmerling knüpft daran an, und fragt danach, wie wir denn heute Bonhoeffer recht rezipieren können. Und wieder wie in einem Wechselgespräch schließt sich Mayer an in seinem Fragen nach der politischen Verantwortung der Kirche. Bonhoeffers Mandatenlehre versucht er fruchtbar zu machen für die dringend nötige ethische Neubesinnung am Ende dieses Jahrhunderts. Daß hier die Kirche in Pflicht genommen wird, erscheint mir sehr wichtig, denn sonst würde "Beten und Tun des Gerechten" individualistisch verkürzt. Bonhoeffer dachte aber bis zur Neige seines Lebens immer im Kontext der Kirche als der "irdischen Gegenwart Christi".

Zwei Aufsätze des 1996 verstorbenen J. Glenthøjs (Mitherausgeber der Bonhoeffer-Werkausgabe) runden den Band ab. In einem werden von Glenthøj die biographischen Schwerpunkte der Jahre 1939-1945 dargestellt. Im anderen versucht er, Bonhoeffers "unbegreiflich hohen Gedanken der Stellvertretung" aus der Gesamtheologie Bonhoeffers heraus zu deuten. Hier haben wir die christologische Mitte, um die herum die anderen Aufsätze angeordnet sind. Stellvertretung, das ist Kreuzestheologie. Und erst von der Stellvertretung Christi kommen wir zur Frage nach dem stellvertretenden Handeln der Christen. Zur Stellvertretung gehört die Frage nach dem konkret zu verkündigenden Gebot in der jeweils konkreten Situation, gehört auch die Forderung nach Verantwortung und Schuldübernahme.

"Wer die Fürbitte nicht übt, wird der Welt nicht die Liebe Gottes bezeugen können, denn die Fürbitte kann nur aus dem unbegreiflich hohen Gedanken der Stellvertretung geübt werden. Das tiefste Problem der Welt ist die Frage nach dem konkreten Gebot und der Schuldfrage. Es gibt keine Versöhnung ohne Gebotserfüllung und es gibt keine Erlösung ohne Vergebung der Schuld, keine Kirche ohne Gemeinschaft mit dem Christus-praesens."

Ein spannendes Buch zum Lesen, herausfordernd zum Weiterdenken und Beten, um von Gott her heute neue Visionen über die Konkretionen des Auftrags der Christen und der Kirche zu gewinnen.

Rainer Ebeling

Alister McGrath. *Der Weg der christlichen Theologie: Eine Einführung*. München: Beck, 1997. 617 S., DM 78,-.

Es gehört nicht zu den Normalitäten in der deutschen Bücherlandschaft, daß Werke englischsprachiger evangelikaler Theologen einen deutschen (nicht-evangelikalen)Verlag finden. Mit "Der Weg der christlichen Theologie" von Alister McGrath liegt so ein Ausnahmefall auf meinem Schreibtisch. Das Verdienst, dieses Werk einem breiteren deutschen Publikum zugänglich zu machen, kommt dem Verlag C.H. Beck, München zu, der McGraths Einführung zudem gebunden zu einem sehr sympathischen Preis auf den Markt gebracht hat. Die gleiche Sorgfalt ließ der Verlag bei der Übersetzung walten - nur bei den Namen und der Schreibweise scheint es Probleme zu geben: Anthony Thiselton wird fälschlicherweise mit e geschrieben, Gabriel Fackre läuft im Vorwort als Gabriel Fakure, Kaliphat mit ph findet nicht einmal mehr im alten Duden Rückhalt.

Alister McGrath, Jahrgang 1953, ist in Großbritannien kein Unbekannter. Neben seinem Lehrstuhl an der Oxford Universität lehrt McGrath am Regent College in Vancouver/Kanada und ist als Verfasser zahlreicher Schriften zur systematischen Theologie an die Öffentlichkeit getreten. Das jetzt ins Deutsche übersetzte Lehrbuch wurde in Großbritannien von Blackwell veröffentlicht, einem der großen Namen im Verlagswesen jenseits des Kanals. Die Vorstellung McGraths auf dem Schutzumschlag der deutschen Übersetzung läßt eine Aussage weg, die in der Originalversion den kurzen Absatz abschließt: "He is a specialist in the field of theological education." Gemeint ist, daß McGrath nicht nur ein hervorragender Theologe, sondern auch ein guter Pädagoge sei. Der deutsche Leser erfährt diese Tatsache zwar nicht in der Information des Verlags, wird ihrer aber bei der Lektüre des Buches sehr schnell ansichtig werden.

Der deutsche Titel "Der Weg der christlichen Theologie" könnte ein theologiegeschichtliches Werk nahelegen. Doch Theologie- und Dogmengeschichte sind nur die ersten 130 Seiten. Ein zweiter Teil mit rund 100 Seiten widmet sich den Prolegomena, während der dritte und letzte Teil die christliche Dogmatik in 10 Abteilungen verteilt auf insgesamt 330 Seiten darstellt. Wie der Titel des Buches verrät, will McGrath eine Einführung schreiben. Seine Zielgruppe sind Anfänger. "Der vorliegende Band geht davon aus, daß seine Leser keinerlei Kenntnisse über die christliche Theologie besitzen" (14). Entsprechend seinen eigenen Vorgaben stellt er so einfach und verständlich wie möglich dar. Allerdings ist dies kein Buch für jedermann. Ein gewisser allgemeiner Bildungsstand ist schon Voraussetzung. Die englische Vorstellung auf dem Buchrücken sagt: "written for absolute beginners at university level." Dabei wird klar, daß, entgegen weit verbreiteter Auffassung, einfache Darstellung und Gedankentiefe durchaus miteinander vereinbar sind. Immer wieder werden kurze Zusammenfassungen eingefügt, die dem Leser helfen, das bisher Gesagte zu verarbeiten und mit dem dann Folgenden zu verknüpfen. Die

englische Ausgabe enthält am Schluß jedes Kapitels Wiederholungsfragen, die im Deutschen weggelassen wurden. Vielleicht erschien eine solche Darstellung dem Verlag doch unter der Würde eines auch für die Hochschulen gedachten Lehrbuchs. Im laufenden Text werden die Fußnoten auf ein notwendiges Minimum beschränkt, für das weitere Studium wird in einem Anhang zu jedem Kapitel eine Literaturliste gegeben. Ebenfalls im Anhang finden sich ein Glossar, sowie ein Personen- und Sachregister.

In seinem ersten Teil gelingt es McGrath, die wichtigen theologiegeschichtlichen Entwicklungen auf knappstem Raum zusammenzufassen und darzustellen. Dabei ist ihm von Anfang an daran gelegen, die Verknüpfungen dieser Entwicklungen untereinander offenzulegen, wobei er sowohl auf die Sache als auch auf die entsprechenden Seitenzahlen in seinem Buch verweist. In der Neuzeit wurden (erstmalig in der zweiten Auflage, die der Übersetzung zugrunde lag) auch Abschnitte über pfingstliche Theologie und den theologischen Beitrag aus Afrika, Asien und Lateinamerika aufgenommen, nachdem bereits von Anfang an Evangelikalismus, Befreiungstheologie und auch Schwarze Theologie jeweils kurz dargestellt wurden.

Der zweite Teil des Buches besteht aus zwei Kapiteln: einer Einführung in die Fragestellung nach dem Wesen christlicher Theologie sowie einer Auseinandersetzung um die Quellen christlicher Theologie. Im ersten dieser beiden Kapitel werden Stichworte wie Wesen des Glaubens (mit einem sehr kurzen aber treffenden Vergleich Luther - Thomas von Aquin), Gottesbeweise, Wesen der theologischen Sprache und Orthodoxie und Häresie angesprochen. Ausführlicher, nämlich auf über 50 Seiten, verhandelt McGrath die Quellen der Theologie. Nach einer grundsätzlichen Reflexion über Offenbarung und ihr Wesen kommen die vier möglichen Hauptquellen christlicher Theologie zur Sprache: Schrift, Vernunft, Tradition und Erfahrung. Mit einem längeren Absatz über das letzte Thema sticht McGrath gegenüber vielen anderen dogmatischen Entwürfen heraus, allerdings fehlt m.E. ein für den deutschen Sprachraum wichtiges Eingehen auf die entsprechenden Gedanken G. Ebelings.

Aus dem dritten Teil seien nur einige Auffälligkeiten genannt: Der Pneumatologie werden nur 10 Seiten im Zusammenhang der Gotteslehre gewidmet, der Christologie dagegen drei Kapitel. Das Buch ist in vielem auf der Höhe der Zeitfragen. So wird als erstes im Kapitel Gotteslehre die Frage gestellt "Ist Gott männlich?", im Kapitel Trinitätslehre werden sechs Modelle der Trinität dargestellt, vier davon aus dem 20. Jahrhundert. Christentum und Weltreligionen bilden ein eigenes Kapitel, ein gerade von diesem Rezensenten an anderer Stelle wiederholt geäußertes Desiderat.

Insgesamt kann man dem Beck-Verlag gratulieren, dieses Buch dem deutschen Publikum zugänglich gemacht zu haben. Ihm ist eine weite Verbreitung als Lehr- und Arbeitsbuch zu wünschen, die es dann auch möglich machen sollte, in einer zweiten deutschen Auflage die wenigen Defizite auszugleichen.

Norbert Schmidt

Adolf Schlatter. *Die Gründe der christlichen Gewißheit. Das Gebet.* Mit einer Einführung von Werner Neuer. TVG-Orientierung. Gießen: Brunnen, 1998. 95 S.

Es ist sehr zu begrüßen, daß sich der Brunnen Verlag entschlossen hat, anlässlich von Adolf Schlatters 60. Todestag 1998 zwei kürzere Schriften von ihm neu herauszubringen und damit wieder einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Bei der Neuausgabe, der eine sehr hilfreiche Einführung von Werner Neuer (5-17) vorangeschickt ist, handelt es sich um zwei Schriften, deren Zusammenstellung in *einem* Buch auf den ersten Blick verwundern mag: einer dogmatisch-apologetischen Abhandlung über die "*Gründe der christlichen Gewißheit*" (1917), und einer stärker persönlich gehaltenen Besinnung über das *Gebet* (1886). Doch hat diese Zusammenstellung zumindest in zweifacher Hinsicht ihren guten Grund: Zum einen geht sie auf Schlatters Zusammenstellung der Originale in ihrer 2. Auflage zurück, zum anderen kommt in ihr das elementare Ineinander von theologischer Wissenschaft und persönlicher Spiritualität, ja im weitesten Sinne von Denken und Glauben zum Ausdruck, die als ein *Grundanliegen* Schlatters bezeichnet werden muß.

In der genannten *dogmatischen Abhandlung*, die sprachlich nicht leicht zu verstehen ist, geht es Schlatter im wesentlichen darum, die Gründe für den christlichen Glauben zu benennen und ins Blickfeld zu rücken. Er möchte eine "Theorie der religiösen Erkenntnis" entwickeln und dabei die aus dem Nebeneinander von griechischer und christlicher Überlieferung (Kap. 1) sich ergebende Frage beantworten: "Wieso gab es .. ein *Wissen* von Gott und wie verhielt sich zu ihm der von der Christenheit gepriesene *Glaube*?" (23). Bevor Schlatter darum konkrete Begründungsmöglichkeiten der christlichen Wahrheitsgewißheit aufzeigt, unternimmt er zuvor u.a. noch eine Bestimmung des *Glaubensbegriffs* (Kap. 3). Dabei erweist es sich für ihn als wesentlich, daß der Glaube nicht eine verminderte Form des Wissens ist, sondern ein persönlicher Akt. Nur da, wo sich dem Menschen Gotteserkenntnis erschließt, ist christlicher Glaube als Glaube an Gott möglich, dann aber auch geboten (vgl. 32-34).

Im weiteren Verlauf der Abhandlung kommt Schlatter nun auf die verschiedenen Gründe für den christlichen Glauben zu sprechen. Dabei geht er von Gottes Offenbarung in der Schöpfung und in Jesus Christus aus, um darin ein zusammenhängendes Wirken Gottes kenntlich zu machen, in dem er sich - auch heute noch - dem Menschen erschließt und so Glauben ermöglicht. Die *schöpfungstheologischen Kapitel* (Kap. 4-10) befassen sich primär mit dem *Menschen* und versuchen zunächst, in seinem *geschöpflichen Sein* als einem denkenden, fühlenden und wollenden Wesen (Kap. 4-6), aber auch in seiner *Sündhaftigkeit* (Kap. 7) die Erfahrbarkeit und Erkennbarkeit Gottes aufzuzeigen.

Bemerkenswert ist, daß Schlatter die genannten wie auch die weiteren Themen seiner Studie nicht nur für die ihn leitende Fragestellung nach den Gründen der

christlichen Glaubensgewißheit "auswertet", sondern jeweils ganz grundsätzliche dogmatische und z.T. auch philosophische Überlegungen präsentiert. So finden sich z.B. in dem Abschnitt über "die Wahrheit" (Kap. 4) wichtige erkenntnistheoretische Ausführungen, in denen deutlich wird, daß Schlatter mit seiner Denkweise keineswegs hinter Kant zurückfällt, sondern bemüht ist, die Möglichkeit von Wahrheit unter den Bedingungen neuzeitlicher Subjektivität darzulegen.

Gründe für den christlichen Glauben gewinnt Schlatter aber nicht nur durch den Blick auf die "inwendigen Vorgänge", die den Menschen bestimmen, sondern auch durch sein Eingebundensein in die Natur (Kap. 8), in die menschliche Gemeinschaft (Kap. 9) und in die Geschichte (Kap. 10).

Ihren Abschluß und Höhepunkt findet die dogmatische Studie durch den Hinweis auf Christus (Kap. 11) und auf den von ihm gesandten Geist, durch den Christus weiterhin in den Glaubenden wirksam ist (Kap. 12). Das alles aber bedeutet: Die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus und in seiner Schöpfung greifen ineinander und klingen zusammen, weshalb "durch diese Übereinstimmung" die zuvor dargelegte "allgemeine" Gotteserkenntnis (oder -ahnung) zum konkreten Glauben an Jesus Christus wird (67).

Ergänzt wird die dogmatische Abhandlung Schlatters durch drei *Reden zum Gebet*, die wesentlich leichter zu lesen und unmittelbar zugänglich sind und darüber hinaus einen seelsorgerlichen Charakter haben. Zwei der Reden beschäftigen sich mit der speziellen Situation von Lehrern und Erziehern. In einer ersten Besinnung ermutigt Schlatter gerade im Blick auf die pädagogische Arbeit zum Gebet, denn "gute Wünsche" reichen hier nicht aus. Solches Beten ist auch der Ort, wo der Mensch selbst empfängt, um dann geben zu können: "Bevor ich anderen Leben weckende Einflüsse darbieten kann, muß ich die lebendige Kraft in mir selbst empfangen und das geschieht im Gebet" (76). In einer zweiten Besinnung setzt sich Schlatter mit der Frage nach *Macht und Ohnmacht* auseinander, und kommt dabei zu der wichtigen Feststellung: "Auch das Gebet führt uns [...] nicht vor die Frage: Macht oder Ohnmacht? sondern auch für den Beter lautet die evangelische Antwort: beides; unser ist Ohnmacht und Gottes ist Macht. Unser wird auch die Macht, weil sie Gott auf unser Bitten für uns wirksam werden läßt, aber als *seine* Macht und darum nach seiner Entscheidung" (80). Ist aber die Macht Gottes und nicht des Menschen, dann bedeutet dies auch, daß der Glaubende zu seiner Schwachheit und Ohnmacht stehen kann, denn "Macht und Recht und Hilfe und Sieg [...] fallen und verschwinden [nicht], wenn sie *uns* fehlen" (83). Die dritte und letzte Besinnung geht der Frage *Wie sollen wir beten?* nach. Darin entfaltet Schlatter verschiedene "Regeln" und Zugänge zum Gebet. Die ausführliche inhaltliche Skizze der beiden Schriften Schlatters vonseiten des Rezensenten zeigt, daß er dessen Ausführungen für bedeutsam und bedenkenswert hält. Gerade in einer Zeit, wo die Suche nach kurzzeitigen Erfahrungen und Erlebnissen (auch im Christentum) immer mehr im Vordergrund steht, kann Schlatters systematische Studie helfen, zu einer umfassenderen

Orientierung zu kommen und die Verankerung des Glaubens in der vorgegebenen Wirklichkeit von Schöpfung und Heilsgeschichte zu erkennen. Der Glaube entbehrt nicht der Begründbarkeit, sondern läßt sich mit "guten Gründen" ausweisen (wenn auch nicht "andemonstrieren"). Diese - biblisch begründete - These von der Rationalität des christlichen Glaubens gilt es m. E. aufzugreifen und im Anschluß, nötigenfalls aber auch in Abkehr oder Erweiterung von Schlatters konkreten Ausführungen und unter Bezugnahme auf heutiges Denken zu bewähren und zu entfalten. Daß es bei einem solchen Unterfangen aber niemals darum gehen kann, "Kopf" und "Herz" im Glauben gegeneinander auszuspielen, zeigen schon die *Reden zum Gebet* am Ende des besprochenen Buches, in denen die Zentralität eines Erlebens Gottes (und nicht nur seiner Gaben) gerade auch in Gebet und Stille herausgestellt wird. *Fazit*: Wie bei anderen seiner Schriften so lohnt es sich auch hier, Schlatters (nicht immer leichten) Gedankengängen zu folgen und sich dadurch zu eigenständigem Denken und Glauben anleiten zu lassen.

Jochen Walldorf

John Stott. *Christen auf dem Weg ins nächste Jahrtausend*. Moers: Brendow, 1996. 188 S., DM 24,80.

Wenn ein Buch von 1996, das der Rezensent 1997 erhielt und dessen Rezension 1998 erscheint, den Titel *Christen auf dem Weg ins nächste Jahrtausend* trägt, ist dies - schon unter rein merkantilem Gesichtspunkt - ein wenig mißlich. Es bleibt das Geheimnis des Brendow-Verlags, warum er nicht bei John Stotts Originaltitel *The Temporary Christian* ("temporary" wohl im Sinn von "zeitgenössisch") blieb. Und wenn wir schon gleich bei den Gravamina zur Übersetzung sind: Der Anspruch auf christliche Zeitgenossenschaft wird durch falsch geschriebene Namen von Schriftstellern ("Pliny") und Popmusikern ("Bob Geldof") leider ein wenig beeinträchtigt; genauso erstaunt es, wenn "textkritischer Befund" mit "Schriftbeweis" übersetzt wird. Im allgemeinen jedoch liest sich der deutsche Text angenehm fließend und ungezwungen - dank Stotts anekdotenreichem und, wie er selbst sagt, "weniger systematischen" Stil.

Systematisch ist nichtsdestoweniger der Anspruch dieses Kompendiums evangelikalen Glaubens, das einer der "herausragenden Theologen der weltweiten evangelischen Allianz" (Klappentext) hier im ersten Band vorlegt. "Teil I: Das Evangelium" und "Teil II: Der Jünger" werden nach dem klassischen Schema 'Rechtfertigung - und dann...' entfaltet; die Teile III-V (Bibel; Gemeinde; Welt) sollen im zweiten Band folgen. Anliegen Stotts ist es, evangelikalen Christen das "Zuhören in doppelter Hinsicht" neu ans Herz zu legen: vertrauend gegenüber der Bibel, aufmerksam-kritisch gegenüber der Zeit. Nur so sei es möglich, den garstigen "Graben" (12) der Geschichte zu überspringen, d.h. die christliche Botschaft modern "rüberzubringen",

ohne sie zu manipulieren. "Rüberbringen" ist hier das richtige Wort, denn die *Essentials* - "das Christentum ist eine historisch belegte Religion" (11); zeitlose, an sich gute moralische Werte (30); Absolutheitsanspruch (99) - stehen selbstverständlich nicht zur Disposition. "Wir" haben diese Glaubenswahrheiten im Besitz (56) - so daß wir z.B. entscheiden können, wie nahe moderne Jesusbilder dem "Original" (15) kommen -, das Problem liegt für Stott nur in ihrer Übermittlung.

In der Übermittlungsfrage ist er durchaus bereit, evangelikale Engführungen zu kritisieren, vor allem mangelndes Zuhörvermögen (25f.111) und - leider nur sehr flüchtig - die unbewältigte soziale Frage (112.125f). Der Eindruck bleibt jedoch, daß die in unserer Zeit besonders vehement vorgetragenen alten Fragen wie die nach der Theodizee oder nach der Möglichkeit stellvertretenden Sterbens, die ja auch evangelikale Christen als Kinder der Moderne insgeheim umtreiben, nicht richtig 'herangelassen' werden. Es geht Stott im Ergebnis daher mehr um eine Revision des apologetischen Arsenal gegenüber der Bultmann-Front; Themen wie "Umgang mit eigenen Zweifeln" oder eine Hermeneutik, die über ein Verständnis des Wortes als bloßer Information hinausgeht, fallen leider aus. Positiv zu vermerken ist Stotts Aufforderung an die Christen, sich bei der Rechenschaft über den Glauben ihres eigenen Verstandes zu bedienen (119) - bedenklich jedoch seine Füllung der unvermeidbaren apologetischen Lücken mit der "Aufforderung zur energischen Nichtanpassung" (22), die dann doch intellektualistisch bleibt: Das kannst du nicht verstehen, das mußt du glauben; glaubst du aber, so liegt dies nach wie vor an der "Beweisführung" (56), die zu verstehen dir nur jetzt eben im Geist möglich ist. Wenn Stott dann auch hinsichtlich der "soliden, sichtbaren, greifbaren und öffentlichen" (84) Auferstehung Christi von "Beweisen" (77) spricht, muß man wohl die weitere Semantik des vermutlich zugrundeliegenden Begriffs *evidence* in Rechnung stellen.

So erscheint das Buch mit seinem Frageteil und den zusammenfassenden Abschnitten als didaktisch gut gemachte Gesprächshilfe für christliche Hauskreise ("Was glauben wir? Was bedeutet der Herrschaftsanspruch Christi?"). Immer wieder blitzen gelungene Pointen auf wie die Warnung vor dem kopflastigen "Kaulquappenchristentum" oder, ebenfalls zum Thema Verstand/Gefühl: "Nichts vermag das Herz mehr in Flammen zu versetzen als neu erschlossene Perspektiven der Wahrheit." Als fruchtbar erweist sich auch die kontinuierliche Reflexion auf die Stellung des Christen in der Spannung zwischen den Zeitmodi. Hinsichtlich der Vermittlungsfrage bleibt jedoch noch vieles ungeklärt. Auch der vielfach erfreuliche Anschluß an reformatorische Grundeinsichten - vgl. die Korrektur des Satisfaktionsmodells (60) oder das Kapitel über Beruf(ung) - ist nicht überall erfolgt (moralistisches Sündenverständnis, Stellung der Liebe über den Glauben). Für eine Standortbestimmung mag "Christen auf dem Weg ins nächste Jahrtausend" angehen; für einen Katechismus aber (Untertitel: "Was sie glauben. Wie sie denken. Was sie leben") hätte es einfach gründlicher gearbeitet sein müssen.

Martin Abraham

Miroslav Volf. *Trinität und Gemeinschaft: Eine ökumenische Ekklesiologie*. Mainz: Grünewald; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1996. 307 S., DM 56,-

Miroslav Volf, Sohn eines freikirchlichen Pastors aus Kroatien, hat mit der vorliegenden Arbeit seine 1993 eingereichte Tübinger Habilitationsschrift veröffentlicht. Der Verfasser, der am Fuller Seminary in Pasadena unterrichtet und einen Ruf an die Universität Heidelberg erhalten hat, verarbeitet in diesem Buch eigene Erfahrungen mit der Kirche von seiner Kindheit an bis hin zum zwischenkirchlichen Gespräch, in dem er steht. Als Ziel seiner Arbeit formuliert Volf, von der Trinität ausgehend das Verhältnis zwischen Person und Gemeinschaft in der Kirche - über bestehende konfessionelle Modelle hinaus - neu zu definieren (Vorwort, 2-3). Im Dialog mit der katholischen und orthodoxen Theologie will der Vf. »den freikirchlichen Protestruf 'Wir sind die Kirche!' in einen trinitarischen Rahmen [...] stellen und zu einem ekklesiologischen Programm [...] erheben« (10).

Im ersten Teil der Monographie, der knapp die Hälfte der Arbeit umfaßt, behandelt Volf in zwei Kapiteln die Ekklesiologien des katholischen Kardinals Ratzinger und des orthodoxen Metropoliten Johannes Zizioulas. Er hat diese Theologen ausgewählt, da beide "bewußt der Tradition einen modernen Ausdruck verleihen wollen" (22). Ratzingers Ekklesiologie konzentriert sich auf die eucharistische Versammlung der Ortsgemeinde, die durch die hierarchische Ämterstruktur der römischen Kirche in Verbindung steht mit der weltweiten Kirche. Zizioulas entwickelt dagegen seine *communio*-Ekklesiologie aus einer am Wesen des dreieinigen Gottes orientierten Ontologie der Person.

Der zweite Teil der Hochschulschrift präsentiert auf 150 Seiten Volfs eigenen ekklesiologischen Entwurf, der mit der Frage nach der Identifikation von Kirchesein einsetzt. Hier bringt der Vf. auch John Smyth (1554-1612), den ersten Baptisten, und seine freikirchlichen ekklesiologischen Kriterien: Gehorsam gegen Gottes Gebot und biblische Kirchenordnung, ins Spiel (124ff u.ö.). Kirche ist die im Namen Christi versammelte Gemeinde derer, die Christus als ihren Herrn bekennen (138ff). Das gemeinschaftliche Bekennen macht die Kirche. Person und Gemeinschaft ordnet Volf einander auf pneumatologischer Grundlage zu (K. 4). Das grundlegende 5. Kapitel der Untersuchung beschäftigt sich mit den Analogien zwischen der Trinität und der Ekklesiologie. Die Kirche (K. 6) kann nach Volf nie episkopozentrisch, sondern nur polyzentrisch strukturiert sein (215). Schließlich hebt der Vf. die Katholizität als grundlegende *nota ecclesiae* hervor, die gerade in den freikirchlichen Ekklesiologien sträflich vernachlässigt wird (248). Mit dieser Schwerpunktlegung auf der Katholizität (und nicht der Apostolizität) der Kirche hängt zusammen, daß Volf dem Amt in der Kirche keine grundlegende Bedeutung zumessen kann; das Amt gehört für ihn nicht zum *esse*, sondern zum *bene esse* der Kirche (144). Das ökumenische Problem der Ämterordnung der Kirchen ist damit nicht gelöst, auch wenn der Vf. viel Richtiges zum Verhältnis von Charisma, Amt und Ordination zu sagen weiß (235-242) und damit aus eindeutig freikirchlicher Perspektive Wesentliches zu einer *ökumenischen Ekklesiologie* beiträgt.

Die umfangreiche Berücksichtigung englischsprachiger, aber auch französischer Literatur ist ein positives Merkmal von Volfs Monographie. Sie ist streckenweise in einer sehr schwierigen Sprache geschrieben, wie man es von einer in Deutschland eingereichten wissenschaftlichen theologischen Arbeit erwartet. Unangenehm fällt die verhältnismäßig große Zahl von Druckfehlern auf, die es bei einer Arbeit dieses Ranges nicht geben dürfte.

Jochen Eber

Christian Wachtmann. *Der Religionsbegriff bei Mircea Eliade*. Frankfurt: Lang, 1996. XXVIII+251 S., DM 89,-.

Christian Wachtmann arbeitet als Pastor einer Freien evangelischen Gemeinde in Münster (Westfalen). Die vorliegende Arbeit hat der Autor 1995 als Dissertation an der Theologischen Fakultät der Universität dieser Stadt eingereicht. Mircea Eliade, ein 1986 verstorbener rumänischer Religionswissenschaftler, ist im allgemeinen unter Theologen kaum bekannt. Wachtmann möchte nun in Form einer »Gesamtschau« Eliades Werk dem deutschsprachigen Leser vor Augen führen und sein Verständnis von Religion ermitteln (Vorwort, XXIV). Da Eliades Lebenswerk umfassend die christliche Theologie impliziert und mit ihr ins Gespräch kommen will, ist es nur folgerichtig, daß Wachtmann seine Arbeit auch systematisch-theologisch auswertet und mit dem Begriff der "natürlichen Religion" bei Karl Barth konfrontiert. Bei dieser Barth-Interpretation geht Wachtmann von Eliades Religionsbegriff aus (32-33).

Eliade möchte mit seiner religionswissenschaftlichen Arbeit den "Kulturprovinzialismus" (12) des Westens überwinden und ihn zu einem Dialog mit den nichtwestlichen Kulturen bringen. Mit seiner Vorgehensweise übt er Kritik an den reduktionistischen Deutungsmodellen von Religion, die er in den verschiedenen Wissenschaften, u.a. bei Hegel, Dilthey, Freud, Marx und in der Theologie bei R. Bultmann findet (24, vgl. 39-49).

Das »Heilige« im Unterschied zum »Profanen« ist nach Eliade die Grundstruktur des religiösen Phänomens, das sich in »Hierophanien«, Erscheinungen des Sakralen, offenbart (52). Im Hauptteil seines Werkes (Kap. 5) beschreibt Wachtmann, wie das Heilige durch Mythen, Riten und Symbole in der Lebenswelt des religiösen Menschen erscheint, aber auch degeneriert oder verfällt. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang das Wissen um einen Hochgott in den archaischen Religionen, der die Menschen erschaffen und sich dann von ihnen entfernt hat, sowie das Wissen um ein verlorengegangenes Paradies. Durch Ekstasetechniken versucht der Mensch z.B. in der christlichen Mystik, diese Distanz wieder aufzuheben (vgl. 111-120).

Auch in der modernen Welt ist das Heilige vorhanden; es kann im Alltagsleben, in Ideologien, in der Suche nach den Ursprüngen, ja sogar in so verschiedenen Phänomenen wie der Hippie-Bewegung und der Freikörperkultur entdeckt werden (Kap.

VII). Sogar die Massenmedien vermitteln mit Heldengestalten und Filmgrößen mythische Bilder und Verhaltensweisen (158f); auch der Kunst- und Literaturbetrieb sowie die Musik weisen in die gleiche Richtung. Wachtmann beobachtet in einer Anmerkung dasselbe im Blick auf die "großen Namen" der Markenprodukte (158).

Das neunte Kapitel der Dissertation konfrontiert Eliades Aussagen mit Karl Barths Äußerungen zur natürlichen Theologie und zur Religion, überwiegend aus dem Nachlaßfragment *Das christliche Leben* (= KD IV/4). Wachtmann stellt trotz formaler Übereinstimmungen inhaltlich »unversöhnliche Differenzen« (216) zwischen beiden fest. Hier kommt der Vf. aus der Perspektive Eliades auch zu einer deutlichen Kritik an der Religionskritik des frühen Barth, dessen Denken in dialektischer Diastase nicht eigentlich christlich, sondern allgemein archaisch-religiös sei (217). Aber auch Eliades Denksystem wird von Barths theologischer Sicht aus infragegestellt. Abschließend bewertet Wachtmann Eliades Religionsbegriff aus theologischer Sicht.

Wachtmanns Dissertation vermittelt spannende Einsichten und Durchblicke zur Theologie, wo man sie aufgrund des Themas eigentlich nicht erwartet hätte. Das Buch müßte deshalb (wegen seines hohen Preises) zumindest in der Bibliothek jedes Theologischen Seminars stehen.

Jochen Eber

3. Ethik

Helmut Burkhardt. *Einführung in die Ethik: Grund und Norm sittlichen Handelns*. TVG. Gießen: Brunnen, 1996. 200 S., DM 29,80.

Das aus dem Unterricht am Theologischen Seminar St. Chrischona herausgewachsene Lehrbuch ist von dem starken Anliegen des Autors bestimmt, Grundlagen für sittliche Normen zu beschreiben, die auch in einer säkularen Gesellschaft nachvollzogen werden können.

Ein erster Teil ist dem Begriff und Wesen der Ethik, ihrem Zusammenhang mit der Dogmatik und der Literatur zur Ethik gewidmet. Bei allem Verständnis für die notwendige Auswahl und Kürze der Darstellung wäre doch die Aufnahme von E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, sowie eine ausführlichere Würdigung von H. Thieliicke, *Theologische Ethik*, wünschenswert gewesen.

Der zweite Teil befaßt sich mit Entwürfen säkularer Ethik. Dargestellt werden die positivistische, die utilitaristische, die naturrechtliche Ethik und die Situationsethik. Dieser Teil hätte gewonnen, wenn die Auseinandersetzung mit P. Singers *Praktische(r) Ethik* und J. Fletchers *Situationsethik* argumentativ geführt worden wäre. Kritisch zu hinterfragen ist die Zuordnung von E. Brunner und H. Thieliicke zur Situationsethik, da die gewählten Belege aus ihren Werken den gesamten Kontext ihrer Ethik nicht berücksichtigen.

Der dritte Teil behandelt die theozentrische Ethik, wie sie sich in der geschichtstheologischen, der schöpfungstheologischen und der eschatologischen Ethik darstellt. In überzeugender Weise begründet der Vf. durch seinen schöpfungstheologischen Ansatz, der ihn zur Anthropologie, zur Lehre vom Gewissen und von der Humanität führt, allgemeine ethische Normen. Dabei kommt den Zehn Geboten als Formulierung der Grundwerte des Menschseins ein besonderes Gewicht zu. Die christliche Ethik versteht er als eschatologische Ethik, die im Beginn der Gottesherrschaft durch Jesus Christus verwurzelt ist und im Christwerden und Christbleiben des einzelnen ihre wesentlichen Voraussetzungen hat. Wie eine solche christliche Ethik konkrete Gestalt annehmen kann, wird durch Überlegungen zum tertius usus legis (dritter Gebrauch des Gesetzes), zur Leitung durch den Heiligen Geist und zur Zwei-Reiche-Lehre beantwortet. Wünschenswert wären in diesem Abschnitt Exkurse zum dreifachen Gebrauch des Gesetzes, zur Lehre von der Königsherrschaft Christi und zur Koinonia-Ethik gewesen.

Alles in allem ein Lehrbuch, auf das viele seit langem gewartet haben und das sich im Ethik-Unterricht der Theologischen Seminare und Akademien und zum Teil auch Bibelschulen gut einsetzen läßt.

Gerhard Hörster

Heinzpeter Hempelmann. *Gottes Ordnungen zum Leben: Die Stellung der Frau in der Gemeinde*. Theologische Zeitfragen. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1997. 102 S., DM 17,80.

Der Direktor des Theologischen Seminars der Liebenzeller Mission, Heinzpeter Hempelmann, legt mit diesem Buch eine Stellungnahme zu "Stellung und Dienst der Frau in der Gemeinde Jesu Christi" vor, die Anfang 1996 von der Leitung der Liebenzeller Mission in Auftrag gegeben worden war. Sie wurde zunächst vom Theologischen Arbeitskreis des Seminars erarbeitet und dann von Hempelmann formuliert und vorgelegt. Nach Diskussion in verschiedenen Gremien wurde diese Stellungnahme schließlich verabschiedet (97f).

Ausführlich zeigt Hempelmann zunächst die Beeinflussung der Gemeinde durch die postmoderne Gesellschaft auf (9-19). Demgegenüber fordert er von Christen eine profilierte Darstellung ihres Glaubens als alternative "Gegenkultur" und ein ebenso profiliertes Lebenszeugnis (20). Dies kann nach seiner Überzeugung nur geschehen, wenn nicht einseitig gefragt wird, was eine Frau in der Gemeinde darf und was sie nicht darf, sondern wenn das von Gott gewollte Verhältnis zwischen Mann und Frau positiv und ganzheitlich herausgearbeitet wird. Gleichzeitig muß deutlich werden, daß es sich dabei letztlich um "Strukturen zum Leben" handelt (21f).

Hempelmann fordert daher eine konsequente biblische Exegese, die sich von traditionellen Urteilen löst: "Die Bibel steht höher als jede bewährte Praxis" (25). Als hermeneutisches Prinzip gilt dabei der Grundsatz, in den biblischen Aussagen den

grundsätzlichen und für alle Zeiten gültigen Willen Gottes zu suchen und in die heutige Situation und Zeit zu übertragen (28). Daher dürfen schwierige Texte wie 1 Kor 14,33ff und 1 Tim 2,8ff nicht von den allgemein verständlichen Aussagen der Schrift zum Verhältnis von Mann und Frau gelöst werden (32f).

In einer gründlichen exegetischen Untersuchung weist Hempelmann dann nach, daß das Schweigegebot für Frauen in 1 Kor 14,34 auf die Bewertung der prophetischen Rede bezogen werden muß (V.29; 44-48). Schließlich wird der Frau in 1 Kor 11,5 ja ausdrücklich das Recht auf das öffentliche Gebet und die öffentliche Prophezie im Sinne des gottesdienstlichen Redens in der Gemeindeversammlung (43) zugestanden. Die Bewertung prophetischer Rede wäre ein Akt der Autoritätsausübung über den Mann in geistlichen Fragen, der Gottes Schöpfungsordnung nicht entsprechen würde. Die gleiche Argumentation sieht Hempelmann dann auch in 1 Tim 2,8-15 gegeben (50f).

Diesen biblischen Befund ordnet Hempelmann nun in den dogmatischen Kontext der Schöpfungs-, Erhaltungs- und Versöhnungsordnung ein (53-68) und wendet sich dann der gemeindlichen Praxis zu. Er betont die Selbstverständlichkeit des Verkündigungsdienstes der Frau (71-78; 86-88), wobei lediglich die autoritative Lehrweitergabe den Brüdern vorbehalten bleibt (77;88f). Dies bedeutet dann auch, daß Frauen zwar gewisse Leitungsaufgaben innerhalb der Gemeinde wahrnehmen können, aber daß sie dabei nicht "durch ihr Amt einen Mann beherrschen, dominieren, charakterisieren" dürfen (79; 92-95). Aus diesem Grund ist Hempelmann der Ansicht, daß Frauen nicht das Predigeramt in einer Gemeinde übernehmen können (89, Anm. 52). In der Praxis der Gemeinde möchte er daher neben dem Predigeramt und dem Diakonenamt ein drittes Amt einführen, das sogenannte Parakletenamt. Dieses würde auch Frauen offenstehen, da es zwar den Verkündigungsdienst einschließen, aber die autoritative Lehrverkündigung ausschließen würde (90-92).

Trotz der insgesamt sehr klaren Darstellung bleiben nach der Lektüre verschiedene Fragen offen. Vor allem der abschließende Rat Hempelmanns, ein "Parakletenamt" einzuführen, erscheint fraglich. Sollte man nicht stattdessen die hierarchischen Gemeindestrukturen hinterfragen, in denen ein Prediger oder Pastor immer zugleich auch Lehrautorität beansprucht? Aber auch Einzelfragen bleiben offen: Kann man z.B. mit Hempelmann in dem Fluch Gottes über die Frau in Gen 3,17 ein positives "Herrschen" des Mannes sehen (56)? Und was meint Hempelmann, wenn er im Umgang mit der Bibel vor einer "zwanghaften, künstlichen, nicht glaubwürdigen Harmonisierung von Aussagen" warnt (31)? Trotzdem ein wichtiges und exegetisch wie dogmatisch gründliches Buch, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Hans-Georg Winch

Georg Huntemann. *Biblisches Ethos im Zeitalter der Moralrevolution*. Neuhausen: Hänssler, 1995, 716 S., DM 68,-.

Dieses umfangreiche Kompendium der christlichen Ethik ist das Resultat von 25 Jahren theologischer Lehre des Vf.s an der *Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule* in Basel und von 10 Jahren Lehrtätigkeit an der *Evangelischen Theologischen Facultät* in Leuven. Man könnte dieses Handbuch als die Krone der publizistischen Tätigkeit Huntemanns betrachten, als eine Art zusammenfassendes 'Deuteronomium'.

Der Titel des Buches beschreibt zutreffend seinen Inhalt. Seine Methode ist die der Antwort auf Herausforderungen. Jede Epoche der europäischen Geschichte enthält eine typische moralische und intellektuelle Herausforderung, die von der Kirche eine feste, biblische Antwort verlangt. Als graue Eminenz konservativer Theologie und Philosophie zeigt Huntemann die tieferliegenden Wurzeln der Moralrevolution dem Leser auf. Entscheidend waren die antiautoritäre Revolution und die negative Dialektik. Sie löst das Zentrum der biblischen Ethik völlig auf, nämlich die Herrschaft Gottes, des göttlichen Gesetzgebers.

Eine wichtige Feststellung trifft der Vf. mit dem Hinweis auf die Hellenisierung der christlichen Theologie. Durch metaphysische, sakramentale und hierarchische Entfremdung werden die jüdischen Wurzeln christlicher Ethik zerstört. Huntemann sieht in dieser Hinsicht den Verlust metaphysischer Systeme in unserer postmodernen Kultur als Befreiung an. Quelle christlicher Ethik ist nicht ein metaphysisches System, sondern Gottes Gebot. Jesus lehrte im wesentlichen Umkehr zur Thora. Christliche Ethik ist nicht Erotik im Sinn des griechischen *Eros*, der sich selbst vervollkommen will, sie beruht vielmehr auf *agape*. Deshalb kritisiert Huntemann die erotisch-ästhetisierenden Züge der evangelikalen Bewegung in unserer postmodernen Gesellschaft. Religion wird zum Gegenstand persönlicher Entwicklung und Schönheit. *Agape* dagegen wird als demütiger Gehorsam gegen Gottes Wort charakterisiert.

Im Gegensatz zur Hellenismuskritik des Vf.s steht die fast naive Zustimmung zu jüdischen Auslegungen. Dies zeigt sich nicht nur daran, daß er die Halacha anwendet, sondern sogar an der Übernahme der Bergpredigt-Deutung des Pinchas Lapide. Dies wird umso fragwürdiger, wenn man den Einfluß des Hellenismus auf die späteren jüdischen Traditionen und ihre kasuistische Methode in Rechnung stellt. Dennoch ist dies ein eigenständiger Beitrag Huntemanns, der sich auf seine Studien bei dem jüdischen Philosophen H. J. Schoeps zurückbezieht. Infolge seiner ausgesprochen sympathischen Haltung zu den Rabbinen wundert man sich darüber, daß er die Ethik von AT und NT als Einheit betrachten kann. Huntemann deutet die *Thora* als Heilslehre und *imitatio Dei*. Die Ethik des Messias und des Reiches Gottes verleugnen nicht die Thora. In Leben, Tod und Auferstehung des Messias findet der Christ die Kraft, verantwortlich gegen Gott und die Thora zu leben.

Huntemanns Ethik sollte man nicht einseitig als gesetzlich oder idealistisch einordnen. In seiner Auseinandersetzung mit moralischen Konflikten betont er den

starken Einfluß der Sünde in unserer Welt und die Unmöglichkeit, immer die richtige Antwort zu finden. Moralische Konflikte lassen sich nicht lösen, ohne daß man schuldig wird. Meistens bezieht der Vf. eine konservative Position bei der Antwort auf ethische Einzelfragen. In seiner politischen Ethik nimmt H. gegen die pietistische Konzentration auf die individuelle Heilsfrage und Wiedergeburt Stellung. Er fordert deshalb (in gutem Sinne) politische Predigt und Engagement als integrale Bestandteile der christlichen Mission.

Die Stärke dieses beachtlichen Buches liegen auf dem Gebiet der Theologie, Fundamentelethik, Geistesgeschichte und der politischen Ethik. Es ist eher oberflächlich, wenn es Details der Bioethik erörtert, aber ausführlich beim Thema Technologie. Im Gegensatz zu anderen Ethik-Kompendien und ihrer Tendenz, pragmatisch und biblizistisch zu argumentieren, ist Huntemanns Werk ein echter Beitrag zur Diskussion um die Moral. Weil wir täglich damit konfrontiert werden, hat die Technologie wirklich mehr Aufmerksamkeit vonseiten der Ethik verdient. Sie ist 'Wirklichkeit', aber nie 'Wahrheit', weil sie die tiefgreifende Zerstörung dieser Welt nicht heilen kann. - Auch wenn nur wenige Leser diesem Buch in jeder Hinsicht zustimmen werden, ist Huntemanns Antwort auf Probleme unserer Zeit eine Herausforderung für die Evangelikalen.

Patrick Nullens

Alfred Kuen. *Die Frau in der Gemeinde*. Wuppertal: R.Brockhaus, 1998. 318 S., DM 34,80.

Die Frage nach Stellung und Aufgabe der Frau in der christlichen Gemeinde ist in den letzten Jahren zunehmend zu einem "Zankapfel" innerhalb der Christenheit geworden (11). Kuen möchte in seinem Buch zwei Gefahren ausweichen: Weder darf das säkulare Denken unser Verständnis der Schrift bestimmen, noch die traditionellen, althergebrachten Überzeugungen (15). Vielmehr ist eine gründliche und gewissenhafte Untersuchung der biblischen Aussagen notwendig.

Kuen geht dabei geschichtlich vor und untersucht zunächst die Stellung der Frau im AT und in der griechisch-römischen Welt. Dabei wird deutlich, daß das Alte Testament eine große Wertschätzung der Frau beinhaltet, angefangen von der Gleichwertigkeit von Mann und Frau in der Schöpfung bis zu den großen Frauengestalten des AT (Sara, Mirjam, Debora usw.). Kuen unterstreicht sowohl die Gleichwertigkeit von Mann und Frau, als auch ihre Andersartigkeit. Diese Andersartigkeit führt zu unterschiedlichen Aufgaben von Mann und Frau in Familie und Gesellschaft und ist "eine Sache der *Ordnung*, nicht der *Prinzipien*" (31f). Erst in der Zeit nach dem babylonischen Exil entwickelte sich im Judentum eine zunehmende Geringschätzung der Frau (38). Parallel dazu herrschte in der griechisch-römischen Welt eine tiefe Mißachtung der Frau (39ff).

Vor dem Hintergrund der jüdischen und der griechisch-römischen Geringschätzung von Frauen arbeitet Kuen dann anhand der Evangelien heraus, wie sehr Jesus Frauen achtete und in sein Werk einbezog. Bei Jesus findet sich "die Aufwertung der Frau zur Gleichwertigkeit mit dem Mann". Frauen nehmen eine große Rolle "bei der Verbreitung des Evangeliums" ein (60). Diese Wertschätzung der Frau setzt sich auch in der Apostelgeschichte und den neutestamentlichen Briefen fort (62ff). Sehr interessant ist die Untersuchung Kuens zur Haltung des Apostels Paulus. Kuen zeigt auf, wie oft Paulus in seinen Briefen die Mitarbeit von Frauen in seinem eigenen Dienst und dem der Gemeinde lobt und anerkennt.

Auch die Aussage, daß in Christus die Unterschiede von Jude und Grieche, Sklave und Freier, Mann und Frau aufgehoben sind (Gal 3,28) unterstreicht dies. Deutlich arbeitet Kuen die Parallellität zu dem Gebet heraus, das jeder Jude täglich sprach: "Herr, ich danke dir dafür, daß ich kein Heide, daß ich kein Sklave und daß ich keine Frau bin" (73). Diese trennenden Unterscheidungen sind in Christus aufgehoben. Kuen macht jedoch auch klar, daß damit nicht automatisch eine Gleichheit der Aufgaben in der Gemeinde gegeben sein muß (88).

Kuen wendet sich nun den schwierigen Texten in 1 Kor 14,34 und 1 Tim 2,8-15 zu. Dabei zeigt er zunächst, daß nach 1 Kor 11,5 auch in Korinth das Gebet und das prophetische Reden (im wesentlichen die Predigt, 104ff) der Frau in den Versammlungen der Gemeinde erlaubt war (89ff). Zu dem Schweigegebot für Frauen in 1 Kor 14,34 stellt Kuen vier Lösungsmöglichkeiten vor. Nach seiner Ansicht bezieht sich das Schweigegebot nur auf die Bewertung der prophetischen Rede (V.29; 171-174). Ziel der Aussage des Paulus war daher die Aufrechterhaltung der göttlichen Ordnung. Frauen sollen in geistlichen Fragen nicht Autorität über Männer ausüben (182). Dieses Prinzip liegt nach Kuen auch der zweiten schwierigen Stelle in 1 Tim 2,8-15 zugrunde (186ff). Nicht das Lehren im Sinne der gegenseitigen Ermahnung oder der prophetischen Zurechtweisung ist hier gemeint, sondern die autoritative Festlegung der Lehre in einer Gemeinde (232). Auch hier geht es, so Kuen, um die Autorität der Frau über den Mann in geistlichen Fragen (233ff).

Nach dieser historischen und biblischen Untersuchung wendet Kuen diese auf die Praxis an. Er lehnt dabei ebenso entschieden ab, daß eine Frau Älteste sein kann (281f), wie er auf der anderen Seite dafür plädiert, daß sie predigen und evangelisieren oder einem Gemeinderat angehören darf, der sich aus Ältesten und Diakonen zusammensetzt (284-289).

Alfred Kuen gelingt es mit diesem Buch, in einer gründlichen Untersuchung vorschnelle Antworten zu vermeiden. Seine Darstellung ist ausgewogen, gut belegt und zudem gut zu lesen. Bemerkenswert ist auch die ausführliche Bibliographie zum Thema (311-318). Selbst wenn man in einzelnen Fragen anderer Meinung als der Autor ist, stellt dieses Buch eine Fundgrube für alle exegetisch interessierten Leser dar. Daß dabei die Anwendung auf die Praxis durch die große Unterschiedlichkeit der Gemeindeformen bedingt etwas knapp und allgemein gehalten ausfällt, ist zwar

bedauernswert, läßt sich aber wohl kaum vermeiden, wenn man sich nicht auf eine bestimmte Denomination festlegen möchte.

Hans-Georg Wüch

Werner Lachmann (Hg.). *Die Arbeitsgesellschaft in der Krise: Konsequenzen für den einzelnen und die Volkswirtschaft*. Marktwirtschaft und Ethik 1. Münster: Lit, 1995. 151 S.

Daß Arbeitslosigkeit seit den 1970er Jahren die erstaunlichsten Wachstumsergebnisse aufweist, weiß heute jedermann. Leitartikel aller Couleure weisen regelmäßig darauf hin. Im Februar 1998 reihten sich auch die großen Kirchen durch ihr gemeinsames Sozialwort in den Chor der Mahner ein. Ändern wird sich wohl auch über die Jahrtausendgrenze hinaus wenig. Die "Gesellschaft zur Förderung von Wirtschaftswissenschaft und Ethik" (GWE) hat sich daher anlässlich ihrer Herbsttagung 1994 mit dem Thema beschäftigt, das zum Titel des vorliegenden Buches wurde.

Das von Werner Lachmann herausgegebene Buch sucht die Krise der Arbeitsgesellschaft aus unterschiedlichen Perspektiven auszuleuchten. Die Themen sind W. Lachmann "Vom Wert und Sinn der Arbeit" (Anfangs- und Grundlagenreferat: begriffsgeschichtlicher Überblick von griechischer Antike, Bibel, Kirchengeschichte, Ideologien und christlicher Ethik), S. Nover "Die Zukunft der Freizeitgesellschaft" (Soziologie: Änderung des Zeitempfindens und der Arbeitszeiten, Freizeitnutzung und Freizeitverhalten), K. Farmer "Zukunftsprobleme der staatlichen Alterssicherung und die Umstellung des Finanzierungsverfahrens als Problemlöser!?" (Hintergründe der Rentenreform von 1992, Probleme und Diskussion angesichts der demografischen Entwicklung: private Vorsorge), "Workoholismus" (P. Buess - aus medizinischer Sicht), H. Burkhardt "Arbeit - Segen oder Fluch: Die Arbeit aus biblischer Sicht" (Notwendigkeit der Arbeit, ihre Last und ihre Chance im Licht des neuen Bundes), Sp. Paraskewopoulos "Arbeitslosigkeit aus marktwirtschaftlicher Sicht" (konjunkturelle und strukturelle Arbeitslosigkeit), F. Schock "Möglichkeiten eines Unternehmens bei der Bekämpfung von Arbeitslosigkeit" (Sicht eines Unternehmens).

Die fachwissenschaftlichen Vorträge geben dem Sozialethiker wertvolle Hinweise auf die aktuelle Problematik um Arbeit und Arbeitslosigkeit. H. Burkhardt unterstreicht in seinem Beitrag, daß Arbeit zum Wesen und zur Bestimmung des Menschen gehört und daher nicht ausschließlich zur Existenzsicherung aufgrund beruflicher Tätigkeit. Ihr weltgestaltendes und welterhaltendes Ziel kann durchaus auch auf anderen Feldern gefunden werden. Hier wird nicht zuletzt deutlich, daß Arbeitslosigkeit längst nicht mehr eine soziale Frage, sondern vor allem als Sinnfrage gehört und beantwortet werden muß. Ein wertvoller, vielseitiger Beitrag.

Klaus Meiß

Historische Theologie²

1. Allgemeines

Atlas: Bibel und Geschichte des Christentums. Hg. Tim Dowley. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1997. 160 S. DM 78,-.

Diese deutsche Übersetzung des zeitgleich bei Hudson in London erschienenen Kartenwerkes besticht vor allem durch die in Farbgebung und Übersichtlichkeit gelungenen computererzeugten Karten sowie durch die Kombination biblischer und kirchlicher Geschichte. Die knappen Texterläuterungen wollen nicht mehr als eine erste Hinführung zu dem jeweiligen Zeitabschnitt vermitteln, wohl deshalb verzichten sie weitgehend auf Problemerkörterungen wie Datierungen und Forschungskontroversen (z.B. zum Exodus: 20; zur Taufe Chlodwigs: 82; und zur Frage, ob Paulus jemals auf Malta war: 69). Die Angaben sind in der Regel verlässlich, allerdings scheint die Übersetzung nicht von Fachleuten kontrolliert worden zu sein (schon die Aufteilung 'dunkles Zeitalter' 5.-11. Jh. und 'Kirche im Mittelalter' ab dem 11. Jh. entspricht nicht dem Konzept der deutschen Mediävistik; S. 76 ist der Name 'Hilary' (Hilarius) nicht übersetzt; nach der Karte S. 90 hat Karl der Große 768, nach dem Text 771 die Herrschaft angetreten [richtig: 768 König mit seinem Bruder Karlmann, seit 771 Alleinherrscher]; S. 92 ist die Übersetzung von *peregrinatio* undeutlich; S. 93 David kommt nicht im Kaisertitel Karls vor). Für die Neuzeit vermag das ausgewählte Kartenmaterial nicht durchgängig zu überzeugen, zumal der Akzent hier zu sehr auf dem angelsächsischen Bereich liegt. Wenig aussagekräftig ist beispielsweise die Karte S. 140f. zur ökumenischen Bewegung, die lediglich auf einer Weltkarte die Versammlungsorte verzeichnet (wobei dann noch Canberra auf der Karte fehlt und Vatikanstadt fast bis nach Sizilien verrutscht ist; das gute Foto zeigt nicht 'die' Universität Cambridge, sondern das King's College). Gleichwohl wird man die Karten als Medien im akademischen Unterricht gut einsetzen können.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

- Albrecht Beutel. *Protestantische Konkretionen: Studien zur Kirchengeschichte.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. 270 S. DM 60,-
- Dietrich Mendt. *Fünf Minuten Kirchengeschichte: Ein Kaleidoskop aus 2000 Jahren.* 2., vollständig überarbeitete Auflage. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1998 (1. Aufl. 1987). 200 S. DM 19,80

² Die mit einem Asteriskus versehenen Titel werden voraussichtlich in JETH 13 (1999) rezensiert.

Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg. Hg. Gerd Heinrich. Berlin: Wichern, 1997. 600 S. 120 sw Abb. DM 68,-

2. Alte Kirche

Weitere Literatur:

- *Ernst Dassmann. *Kirchengeschichte II/2: Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike.* Studienbücher Theologie 11,2. Stuttgart: Kohlhammer, 1998. 230 S. DM 34,-
- *Heinz Ohme. *Kanon ekklesiastikos: Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs.* Arbeiten zur Kirchengeschichte 67. Berlin, New York: de Gruyter, 1998. 640 S. DM 298,-
- Friedhelm Winkelmann. *Geschichte des frühen Christentums.* München: Beck, 1996. 125 S. DM 14,80

3. Mittelalter

Wolfgang Schnabel. *Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte: Eine Quellenkunde.* Band 2: *Das Mittelalter.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997. 227 S. DM 68,-

Mit diesem Mittelalterband schließt Schnabel seine 1988 begonnene sogenannte Quellenkunde in fünf Bänden ab (vgl. *JETH* 4 [1990], 180ff; 190f; 5 [1991], 254f; 7 [1993], 218f). Erschienen die ersten Teile nahezu in Jahresfrist, hat die Erarbeitung des letzten immerhin fünf Jahre beansprucht, dafür ist er auch der umfangreichste. Waren die beiden Abschnitte der Einleitung der ersten vier Bände gleichlautend, begegnen jetzt zwar noch die gleichen Überschriften, zu 'A. Was will diese Quellenkunde?' jedoch kein (!) Text, dagegen zu 'B. Wie geht man mit dieser Quellenkunde um?' ein längerer, der im Vergleich mit der bisherigen Fassung indes keine neuen Einsichten bringt. Die 'epochengeschichtliche Dimension' (10f) gibt einen groben Überblick, der bereits die Theologiegeschichte als Schwerpunkt erkennen läßt. Die 'geographische Dimension' erschöpft sich mit einer Karte 'Europa um 1050' (11; Worms wird dort in der Gegend von Arles angesiedelt!), angesichts des zu überblickenden Jahrtausends eine erstaunliche Reduktion. Die 'chronologische Dimension' (12-14) vermittelt Daten, deren Kurzerläuterungen mit hübschen, aber nirgendwo erklärten Symbolen versehen sind. Die Zusammenstellung ist meistens verläßlich (625-33: nicht Iroschotten, sondern römische Missionare haben Northumbrien christianisiert, dessen König

Edwin, nicht Ethwil heißt; 722: Bonifatius' Taufname ist Wynfret; 812: Ludwigs Krönung war 813; 1008: Olafs Taufdatum ist unsicher; 1050: Adalbert war 1043-1066 Erzbischof), in dieser Form allerdings wenig erhellend.

Folgende Texte sind als repräsentativ für die mittelalterliche Geschichte ausgewählt worden: Benedikt von Nursia, *Regula Benedicti*; Johannes Damascenus, *Expositio fidei orthodoxae*; Anselm von Canterbury, *Proslogion* und *Cur deus homo*; Petrus Lombardus, *Sententiarum libri quattuor*; Thomas von Aquino, *Summa theologica*; Johannes Tauler, *Predigten* und Jan Hus, *De ecclesia*. Diese Quellen werden in der aus den bisherigen Bänden bekannten Weise durch Schaubilder, Inhaltsreferat und Textausschnitt vorgestellt. Die eigentlichen Quellenprobchen - anders wird man sie kaum bezeichnen können - machen gerade einmal 2% des Bandes aus, beim *Proslogion* umfassen sie sechs halbe Druckzeilen. Die Inhalte der Texte werden freilich genau und ausführlich von Schnabel beschrieben, wobei 60% auf Petrus Lombardus (52-108; besonders hilfreich, da keine deutsche Übersetzung vorliegt) und Thomas von Aquino (112-193) entfallen.

Der Wert dieser mühevollen Ausarbeitungen für die Beschäftigung mit dem jeweiligen Autor kann gar nicht bestritten werden. Das Problem liegt in dem Anspruch des Gesamtwerkes, Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte vermitteln zu wollen. Nicht umsonst wird die Theologiegeschichte zuerst erwähnt, denn allein darum handelt es sich. Und selbst hier vermag die Auswahl für das Mittelalter nicht zu überzeugen. Anstatt zwei Autoren immens viel Raum zu gewähren, hätten besser Texte von Gregor dem Großen, Gottschalk, Petrus Damiani, Gregor VII., Peter Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Petrus Waldes; Franz von Assisi, Marsilius von Padua, Wilhelm von Occam, John Wyclif und Thomas von Kempen, um nur diese zu nennen, mitberücksichtigt werden sollen. Weitaus schwerwiegender aber ist, daß auf Quellen zur eigentlichen Kirchengeschichte vollkommen verzichtet worden ist. So erfährt man schlechterdings nichts über die Mission im Mittelalter (die sich immerhin bis ins 14. Jahrhundert erstreckte), nichts über das Verhältnis von 'Staat und Kirche', nichts über die mittelalterliche Frömmigkeit, nichts über die Kreuzzugsbewegung, nichts zu den Reformbewegungen usw. Schnabels Bemühungen um die Erhellung einiger Texte verdienen Respekt, aber weniger noch als die anderen Bände bietet dieser Teil nicht einmal einen Einstieg in die vielschichtige Vorstellungswelt des Mittelalters. Was er präsentiert ist ein treffliches Beispiel für die der Theologie gelegentlich mangelnde Bodenhaftung.

Lutz E. v. Padberg

Armin Sierszyn. *2000 Jahre Kirchengeschichte*, Band 2: *Das Mittelalter*. Neuhäusen-Stuttgart: Hänssler, 1997. 374 S. DM 39,95.

Als einzelner Autor eine vollständige Kirchengeschichte schreiben zu wollen, ist ein höchst anspruchsvolles Unterfangen. Wer es dennoch wagt, kann sich der guten Wünsche, aber auch der kritischen Begleitung der Fachkollegen sicher sein. Denn nur sie vermögen zu ermessen, welche Stofffülle und vor allem welche Literaturmenge es zu bewältigen gilt, um eine zweitausendjährige Geschichte darzustellen. Sie werden daher auch nicht erwarten, daß ein solcher Einzelkämpfer sich in allen Epochen gleich gut auskennt. Was sie wie die Leser freilich erwarten dürfen, ist solide Arbeit, die verlässliche Daten und Informationen liefert, die die anerkannten neueren Methoden der Geschichtswissenschaft beherrscht und die sich mit einschlägigen Hilfsmitteln auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung befindet. Legt man diesen Maßstab an den zweiten Band von Sierszyns Kirchengeschichte an (zu Band 1 vgl. *JETH* 10 [1996], 315ff), so ist der Eindruck zwiespältig. Das sich an Studenten und 'interessierte Nichttheologen' richtende, wohl aus dem akademischen Unterricht entstandene Buch behandelt in 26 Abschnitten die wichtigsten Aspekte der mittelalterlichen Kirchengeschichte, zeigt Zusammenhänge auf, schlägt Brücken in die Gegenwart und weiß durchaus anschaulich zu erzählen. Insbesondere die Teile über Mönchtum, Scholastik, Mystik und Vorreformation sind weitgehend gelungen und ansprechend geschrieben. Generell überzeugt Sierszyn immer dann, wenn er sich der theologiegeschichtlichen Entwicklung zuwendet.

Diesem positiven Eindruck stehen jedoch zahlreiche Bedenken entgegen. Sie beginnen bereits mit der Konzeption. Das Buch ist aufgeteilt in die vier Teile Missionsgeschichte (17-117), Geschichte des Mönchtums (119-184), Kirche und Kultur (185-263) sowie Staat und Kirche (265-352). Sierszyn kann sich dabei zwar auf Wolf-Dieter Hauschild's *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte* (Band 1, Gütersloh, 1995; nicht zitiert) berufen, aber auch dort überzeugt die zu ständigem Hin- und Herblättern nötige Verteilung nicht. Aus guten Gründen folgen nahezu alle kirchengeschichtlichen Darstellungen der chronologischen Ordnung, lassen sich doch gerade im Mittelalter die verschiedenen Lebensbereiche eben nicht trennen (Karls d. Gr. Kaiserkrönung, 270ff, muß etwa mit seinen Missionsaktivitäten, 92ff, zusammen betrachtet werden). Ein intensiveres Nachdenken darüber, was 'Mittelalter' bedeutet, hätte vor dieser Fehlentscheidung bewahren können. Die zu diesem Aspekt gebotenen Bemerkungen (15) sind eher dürftig und lassen vor allem die als Einleitung unerläßliche Reflexion über die Andersartigkeit dieser Epoche vermissen (hier hätte die Lektüre der Bücher von Horst Fuhrmann, die der Verf. bis auf eine Ausnahme, 267, nicht zu kennen scheint, weitergeholfen).

Was die Verlässlichkeit der Daten und Informationen anbetrifft, so wirken empfindlich viele Fehler und Ungenauigkeiten nicht gerade vertrauenerweckend. Um nur einige zu nennen: 18: Bischofsweihe Wulfilas 336, nicht 341; 38f: vor

der in verderbter Übersetzung zitierten Rede hat es keine Predigt gegeben; 63: die Briten sind von der Invasion der Angeln und Sachsen, zu denen auch die nicht erwähnten Jüten und Friesen gehörten, vor allem assimiliert worden; 65: die Eiche, unter der Aethelberht (so die heute übliche Schreibweise) gesessen haben soll, ist eine Zugabe des Verf.; 66: von einem 'Oberpriester' ist in dem gesamten Bericht Bedas nicht die Rede; 80: der angebliche Taufversuch Radbods wurde nicht von Willibrord, sondern von Bischof Wulfram vorgenommen; 83: Bonifatius wird 722 Missionsbischof ohne festen Sitz, nicht für Hessen; 85: nicht Walburga, sondern ihre Brüder gründen Heidenheim; 88: nicht Täuflinge, sondern Firmlinge erwarteten Bonifatius; 92: Karl wurde 747, nicht 742 geboren; 99: Papst Hadrian ist nie in Frankfurt gewesen; 146: das Johanniterkreuz ist acht-, nicht sechsspitzig (Sinnbild für die acht Seligpreisungen); 272: Karl hat die Gegner Leos nicht hinrichten lassen; gestorben ist Karl am 28., nicht am 14. Januar 814. Diese Liste ließe sich fortsetzen.

Hinzu kommen etliche andere Unschärfen, wobei ungenaue Namensformen noch zu den geringeren Mißlichkeiten gehören (z.B. 16 - 40ff: Chlodwig [so richtig] - Chlodowech; 80ff: Radbod - Radpod; 84: Bonifatius - Bonifaz). Unzulänglich sind beispielsweise die Bemerkungen über 'die Germanen' (37ff), die entgegen dem Quellenbefund als einheitlich dargestellt werden, weil dem Verf. wohl die rege Diskussion über ihre Ethnogenese entgangen ist. Daß ihre Religion 'verbraucht' gewesen sei (was auch nach Stämmen differenziert werden müßte), entspricht überhaupt nicht dem Forschungsstand. Quellenaussagen werden oft ungeprüft zitiert, methodische Hinweise zu ihrer Kritik fehlen. So wird Martin von Tours S. 42 die "Gabe der Krankenheilung und anderer Wunder-taten" zugestanden, ohne daß hier oder anderswo die Textsorte Hagiographie ernsthaft diskutiert würde (Verf. scheint, 75f, tatsächlich zu glauben, daß Columban durch Anblasen ein 170l-Bierfaß zum Zerbersten gebracht habe; die Mystik ist für ihn "die edelste Frucht" des Mittelalters, 228; vgl. 230 u.ö.). Die frühmittelalterlichen Missionsmethoden werden nicht zusammenfassend beschrieben, der für das gesamte Mittelalter zentrale Aspekt der *memoria* nicht erörtert, die Kategorie der *compaternitas* zur Verbindung von Karolingern und Papsttum nicht eingeführt, der Begriff Reichskirchensystem taucht bei der Schilderung der Ottonen nicht auf usw. Dafür erfährt man immerhin, daß sich Karl d. Gr. täglich zwei Stunden Mittagsschlaf gönnte (was er nach Einhard allerdings nur im Sommer tat). Dazu kommen formale Unzulänglichkeiten wie eine gelegentlich allzu schlichte Sprache (230: Hildegard von Bingen erlebte "26 Visionen im Wachzustand. Es ist ihr dabei zum Jubeln."), viel zu knappe und z.T. unverständliche Anmerkungen (22 Anm. 15: "Gegen Hauck." Welcher H. ist gemeint, welches Buch und was wird dort vertreten?; 30 Anm. 21), fehlende Belege (39, 50, 96f u.ö.) und Datierungen (270, 282) und andere Unklarheiten (312: warum ist Heinrich VI. Tod 'böse, schnell?'). Manches bewegt sich geradezu im vorwissenschaftlichen Bereich.

Darüber hinaus ist die nur spärlich und oft unvollständig angegebene Literatur oftmals veraltet. Wenige Beispiele seien genannt: 40f: Zur Kirche in der römischen Provinz Germania müssen die Arbeiten von Ernst Dassmann genannt werden; zu Chlodwigs Taufe, 46ff, fehlt die gesamte neue Literatur; das gilt auch für die frühmittelalterliche Mission und die Karolinger; zu Otto von Freising's Chronik wird, 309, eine Teilübersetzung von 1894 angegeben, obwohl eine neuere Gesamtausgabe in der sonst öfters zitierten Freiherr vom Stein-Ausgabe vorliegt; 331 findet sich zum Kinderkreuzzug von 1212 der Hinweis auf einen Aufsatz von 1876; zentrale Arbeiten wie die von Arnold Angenendt fehlen völlig, übrigens auch eine Bibliographie. Noch nicht einmal buchintern sind die Angaben kontrolliert, so wird ein wichtiger Aufsatz von Peter Classen mal nach dem Erstdruck 1965 (270) und mal nach der Sonderausgabe 1985 (92) zitiert, richtig wäre es, die 2. Aufl. von 1988 zu benutzen. Die zahlreichen Unstimmigkeiten und Fehler bei den Literaturangaben aufzulisten würde den Rahmen der Rezension sprengen und außerdem ermüden. Auf wenigstens der Angabe neuester Forschungsarbeiten zu bestehen ist keine Beckmesserei von Spezialisten, sondern schlichte Notwendigkeit. Denn nur so kann man in einem Überblickswerk möglicherweise gewecktes Interesse in die richtige Richtung lenken.

Da aber scheint das eigentliche Problem des Verf. zu liegen: Er kennt sich offensichtlich in der modernen Mediävistik (abgesehen, wie ausdrücklich betont sei, von den theologiegeschichtlichen Aspekten) nicht aus, deshalb ist ihm dieses Buch geradezu zwangsläufig über weite Passagen hin mißlungen. Allein die Benutzung des ihm scheinbar unbekanntes *Lexikon des Mittelalters* (bisher 8 Bände bis zum Buchstaben W, 1980ff) hätte ihn vor den meisten Fehlgriffen bewahren können. So aber kann man abschließend nur feststellen, daß der Verf. sich bei der Abfassung dieses Buches zwar viel Mühe gegeben hat, sich die im Vorwort angekündigte Freude bei der Lektüre indes nicht einstellen will, ganz im Gegenteil.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

- Arnold Angenendt. *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt: WBG, 1997. XIV, 986 S. DM 78,-
- Richard Fletcher. *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371-1386 AD*. London: Harper Collins Publishers, 1997. XIV, 562 S. £ 25,-
- Lutz E. v. Padberg. *Heilige und Familie: Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger*. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 83. Mainz: Verlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 1997 (1. Aufl. 1981). VIII, 226 S. DM 38,-

*Lutz E. v. Padberg. *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*. Stuttgart: Reclam, 1998

4. Reformationszeit

Weitere Literatur:

- Irena Backus. *Das Prinzip 'sola scriptura' und die Kirchenväter in den Disputationen von Baden (1526) und Bern (1528)*. Zürich: Theologischer Verlag, 1997. 158 S. DM 64,-
- Emidio Campi. *Zwingli und Maria: Eine reformationsgeschichtliche Studie*. Zürich: Theologischer Verlag, 1997. 160 S. DM 65,-
- Ulrich Hinz. *Die Brüder vom Gemeinsamen Leben im Jahrhundert der Reformation: Das Münstersche Kolloquium*. Spätmittelalter und Reformation Neue Reihe 9. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. 360 S. DM 160,-
- Martin H. Jung. *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melancthon: Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators*. Beiträge zur historischen Theologie 102. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998. XVI, 399 S. DM 178,-
- Luther in seiner Zeit: Persönlichkeit und Wirken des Reformators*. Hg. Martin Greschat - Günther Lottes. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 128 S. DM 36,-
- Joachim Mehlhausen. *Vestigia Verbi: Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 72. Berlin, New York: de Gruyter, 1998. 520 S. 268,-
- Henning Graf Reventlow. *Epochen der Bibelauslegung*. Band III: *Renaissance, Reformation, Humanismus*. München: Beck, 1997. 430 S. DM 88,-
- Heinz Scheible. *Melancthon: Eine Biographie*. München: Beck. 297 S. DM 68,-
- Norbert Schnitzler. *Ikonomklasmus - Bildersturm: Theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. Jahrhunderts*. München: Fink, 1996. 335 S. DM 68,-

5. Neuzeit

Martin Brecht. *Ausgewählte Aufsätze*. Band II: *Pietismus*. Stuttgart: Calwer, 1997. 686 S. DM 128,-.

Zwei Jahre nach dem Band über die Reformationszeit (vgl. *JETH* 10, 1996, 330-333; dort auch zur formalen Einrichtung) legt der emeritierte Münsteraner Kirchenhistoriker Brecht in einem stattlichen Buch eine Auswahl seiner zahlrei-

chen Aufsätze zur Erforschung des Pietismus vor. Die 27 Beiträge aus dem Zeitraum von 1967 bis 1992 (hauptsächlich aus den 70er und 80er Jahren) sind weitgehend unverändert belassen worden. Neben verschiedenen Sammelbänden ist gut die Hälfte von ihnen zuerst in den Zeitschriften *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* (8; dementsprechend liegt ein gewisser Schwerpunkt in dieser Region) sowie *Pietismus und Neuzeit* (7) erschienen.

Die vier thematischen Blöcke lassen das breite Spektrum der sich stets nahe an die Quellen haltenden Forschungen Brechts erkennen. Der erste Teil 'Von der Frömmigkeitsbewegung zu Philipp Jakob Spener' (9-250) beginnt nach dem Präludium zu 'Lutherische Orthodoxie und neue Frömmigkeit' bei Philipp Nicolai mit dem umfangreichsten Aufsatz der Sammlung über 'Johann Valentin Andreae: Weg und Programm eines Reformers zwischen Reformation und Moderne' (35-107; zuerst 1977). Nach Beiträgen zu Comenius, dem Chiliasmus und der Vorstellung vom Heiligen Geist folgt der wichtige Aufsatz 'Philipp Jakob Spener und das Wahre Christentum' (177-214; zuerst 1977/78), der dessen Sicht Arndts herausarbeitet und die in der gegenwärtigen Diskussion um die Abgrenzung des Pietismus bedeutsame Kategorie 'Frühpietismus' für die Frömmigkeitsbewegung des frühen 17. Jahrhunderts begründet. Besonders nachlesens- und nachdenkenswert vor dem Hintergrund aktueller Debatten sind auch die folgenden beiden Arbeiten zur Reform des Theologiestudiums nach Spener und den Konzeptionen der Theologenausbildung in Württemberg. Der nächste Block befaßt sich mit 'Johann Albrecht Bengel und die Bibelauslegung' (251-408) und beleuchtet die verschiedenen Aspekte der Theologie dieses Württembergers (Bibelmystik, Hermeneutik, Theologie der Schrift, Lehre vom Blut Christi, theozentrische Seelsorge), so daß sich (trotz mancher Wiederholungen) ein eindrucksvolles Gesamtbild ergibt. Abgeschlossen wird dieser Bereich durch Hinweise zum Verständnis der Berleburger Bibel. 'Philipp Matthäus Hahn und sein Umkreis' ist der dritte, thematisch nicht so geschlossene Bereich überschrieben (409-559). Neben zwei Beiträgen direkt zu Hahn werden behandelt das Umfeld von Hölderlins Jugend, die Anfänge der Christentumsgesellschaft, Thomas Wizenmann und sein Kreis sowie Pietismus und Aufklärung in Lippe am Beispiel von Johann Ludwig Ewald. Zentral für die Definitionsproblematik ist der Aufsatz 'Der Spätpietismus - ein vergessenes oder vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte' (531-559; zuerst 1984), dessen Leitbegriff Brecht inzwischen in 'nachaufklärerischer Pietismus' umgeändert hat. Der vierte Teil ist der Erweckungsbewegung gewidmet (561-663). Neben einem Beitrag zum Schicksal der nach Osten ausgerichteten Erweckungsbewegung in nachnapoleonischer Zeit konzentriert er sich auf Christian Adam Dann, Christian Gottlob Barth, Hermann Gundert und den Calwer Verlag. Den Abschluß bildet ein forschungsgeschichtlicher Aufsatz zu den Anfängen der historischen Darstellung des württembergischen Pietismus aus dem Jahre 1967.

Insgesamt betrachtet stellt der in jeder Hinsicht gewichtige Sammelband, der durch Register gut erschlossen ist, ein wertvolles Kompendium für die Forschung dar.

Lutz E. v. Padberg

Hyeong-Eun Chi. *Philipp Jakob Spener und seine Pia Desideria: Die Weiterführung der Reformvorschläge der Pia Desideria in seinem späteren Schrifttum.* Europäische Hochschulschriften Reihe 23, Theologie 562. Frankfurt u.a.: Lang, 1997. 208 S. DM 65,-.

Die von Johannes Wallmann in Bochum betreute Dissertation aus dem Jahr 1995 versucht - zumindest ansatzweise - eine Lücke zu schließen, die in der kirchenhistorischen Darstellung Speners, nicht zuletzt in der Spezialforschung, nicht immer genügend berücksichtigt wurde: Die weitere Entwicklung von Speners Theologie bzw. die Besonderheit seines Ansatzes, wie wir ihn in der Programmschrift des Pietismus, in den *Pia Desideria*, vorfinden. Chi versucht einer ahistorischen Rezeption Speners, ihn allein aus den 1675 entstandenen *Pia Desideria* verstehen bzw. darstellen zu wollen, entgegenzutreten. Vorbehaltlich der noch in vollem Gange befindlichen und noch lange nicht zum Abschluß gekommenen Bereitstellung der Quellentexte zu Spener für die späte Frankfurter, Dresdner und Berliner Zeit (ca. 1680-1705) spürt er anhand der wichtigsten Reformvorschläge der *Pia Desideria* einer Weiterentwicklung der Theologie Speners nach (17).

Als bedeutendste Reformvorschläge kennzeichnet er 1. "das Wort Gottes reichlicher unter uns zu bringen", wobei die Frage nach den unterschiedlichen Formen und Begrifflichkeiten des gemeinschaftlichen Hörens auf das Wort Gottes und das christliche Leben genannt sind: *Collegia pietatis*, *ecclesiola in ecclesia* und Katechismusübung. 2. Das geistliche - also allgemeine - Priestertum, und 3. die Frage nach der Reform des Theologiestudiums.

Da Chi alle Reformvorschläge der Frage nach einer reichlicheren Gegenwart des Wortes Gottes unter den Menschen zuordnen will, mag es hier genügen, sich mit seiner Verhältnisbestimmung der Begriffe *Collegia pietatis*, *ecclesiola in ecclesia* und Katechismusübung auseinanderzusetzen. Hierbei führt er die historische Weiterentwicklung des Gedankens vor (85f), die Ausdifferenzierung der verschiedenen Veranstaltungen und schließlich die Bedeutung, die sie für Spener haben (notwendig oder nützlich; vgl. 86f).

Um die These Chis zusammenzufassen: Er hält den Gedanken der *ecclesiola in ecclesia* für das entscheidende 'Prinzip' (96). Dieses Prinzip kann sich nun in unterschiedlicher Weise manifestieren, etwa in den *Collegia pietatis*, von denen sich Spener schrittweise entfernt, oder in anderen Formen von Zusammenkünften, in denen das Wort Gottes miteinander besprochen wird. Der Kerngedanke dieses 'Prinzips' ist die Aufrichtung der Gemeinschaft der "wahren Christen", die

aufgrund ihrer Gemeinschaft mit Christus "in einer innersten Gemeinschaft" stehen (99). Chi beschreibt nun eine Rückläufigkeit der Betonung der Collegia pietatis bei Spener. Was wird an ihre Stelle gesetzt? Er findet seit 1685 ein stärkeres Hervorheben der Hausbesuche (104). Daneben wächst die Bedeutung der Katechismusübung bei Spener. Während in der 2. Hälfte der 1670er Jahre diese als eine Art "Vorstufe" der Collegia pietatis zu gelten hätten (109), träten sie spätestens seit der Dresdner Zeit an deren Stelle.

Der dritte Vorschlag in den Pia Desideria - die Reform des Theologiestudiums - steht in ebenso unmittelbarer Beziehung zu der Frage nach der Erbauung der Kirche durch die Gemeinschaft mit wahren Christen. Spener fordert studentische Collegia unter der Leitung eines Professors oder untereinander, die mehr erbaulich oder mehr exegetisch ausgerichtet sein können. So sehr dieser Zusammenhang von Chi richtig dargestellt ist, läßt sich doch erkennen, daß hier noch nicht tiefgehend genug geforscht worden ist. Das läßt sich allein an der Tatsache erhellen, daß er die Entstehung der Leipziger Collegia philobiblica (1686ff) und Speners Haltung zu diesen völlig ignoriert. In ähnlicher Weise vermißt der Leser die Darstellung der halboffiziellen Predigtwiederholungen, die Spener in der Frankfurter Zeit (auch im Rahmen der Collegia pietatis) durchgeführt hatte und die von seinen Anhängern (z.B. Joachim Justus Breithaupt in Erfurt) als Mittel der Erbauung angewandt worden sind. Chi ist sich bewußt, daß er in seiner Arbeit nur die wichtigsten Reformvorschläge der Pia Desideria und ihre Weiterführung diskutieren kann. Eine umfassende Darstellung würde den Rahmen einer Dissertation bei weitem überschreiten, schaut man sich allein die zu bearbeitende Stoffmenge der Schriften Speners an, die es zu durchforsten gilt, abgesehen von zu der Fragestellung wichtigen Seitentexten anderer Pietisten. Die vorliegende Arbeit zeigt wesentliche Weiterentwicklungen an und regt gleichzeitig dazu an, noch genauer zu differenzieren und die unterschiedlichen Entwicklungen aufeinander zu beziehen.

Zur äußeren Form: Immer wieder verwundert es den Rezensenten, wie ein Angehöriger einer anderen Sprachenfamilie sich nicht nur in die deutsche Sprache als solche, sondern in ihre neuhochdeutsche Form einzuarbeiten versteht, um eine solche Arbeit anzufertigen. Daß dennoch stilistische Verbesserungen vorzunehmen sein könnten, sei hier lediglich angemerkt. Die relativ hohe Zahl von Druckfehlern, die sich finden, scheint mir jedoch stärker an einer mangelhaften verlegerischen Begleitung des Druckes zu liegen, die durchaus hätte vermieden werden können und sollen.

Klaus vom Orde

Michael Diener. *Kurshalten in stürmischer Zeit: Walter Michaelis (1866-1953). Ein Leben für Kirche und Gemeinschaftsbewegung*. TVG Kirchengeschichtliche Monographien. Gießen: Brunnen, 1998. 639 S. DM 49,-.

Die vorliegende umfangreiche Betheler Dissertation (1996 bei Gerhard Ruhbach), u.a. gefördert durch ein AfeT-Stipendium, darf als wichtiger Meilenstein in der Aufarbeitung von Geschichte und Theologie der Gemeinschaftsbewegung gelten. Der Autor entfaltet darin Leben und Werk von Walter Michaelis, der über vier Jahrzehnte den Gang des Gnadauer Verbandes entscheidend geprägt hat. 38 Jahre lang war Michaelis dessen Vorsitzender (1906-1911 und 1919-1952), gerade in den 'stürmischen' Jahren der Auseinandersetzungen mit Irrströmungen in Gesellschaft und Gemeinschaft.

Das Nachzeichnen eines Lebensweges in diesen Jahrzehnten gestaltet sich schon aus prinzipiellen Gründen schwierig. Michaelis' Biographie umspannt die Zeit des Kaiserreiches, der Weimarer Republik, des Nationalsozialismus und Nachkriegsdeutschlands. In allen vier Epochen hat Michaelis an vorderster Front in Kirche und Gemeinschaft gewirkt und an den Tagesereignissen regen Anteil genommen. Über sein Engagement in Gnadau hinaus war er in vielen anderen Werken und Gremien aktiv. Um so mehr ist die Leistung des Autors zu bewundern, der die vielfältigen gesellschaftlichen und kirchlichen Stränge zusammengebunden und den Menschen Michaelis in seiner Vielfalt und Einheit in seinem jeweiligen zeitgeschichtlichen Kontext dargestellt hat.

Diener zeichnet damit nicht nur eine Biographie nach, sondern gibt auch neue Einblicke in die komplexe Geschichte der deutschen Gemeinschaftsbewegung. An allen wichtigen Entscheidungen Gnadaus in der Zeit von 1906 bis 1953 war Michaelis führend beteiligt, man kann ihn wohl ohne Übertreibung als das 'geistige Haupt' Gnadaus während dieser Jahre bezeichnen. Seien es die Kontroversen über die Pfingstbewegung, die dauernde Frage nach der Stellung zur evangelischen Kirche, die Abgrenzungen gegenüber der Oxfordbewegung, den Marienschwestern sowie den amerikanischen Fundamentalisten oder aber das Verhältnis Gnadaus zur Weimarer Republik, den Nationalsozialisten, den Deutschen Christen, der Bekennenden Kirche und zum Kirchlichen Einigungswerk - Michaelis bestimmte die Linienführung und war Vordenker des Gesamtvorstandes. Mit Beharrlichkeit und Übersicht führte er den Verband durch manche inneren und äußeren Krisen und dürfte dafür verantwortlich sein, daß Gnadau in diesen Jahren seine Einheit bewahrte. Seine integrativen Fähigkeiten und seine kräftige Führernatur kamen ihm dabei zu gute. Der ruhige, nüchterne, disziplinierte und pragmatische Charakter von Michaelis wird dabei vom Autor immer wieder hervorgehoben. Er brachte Erfahrungen als langjähriger Pfarrer in Bielefeld, als Dozent am Seminar in Bethel, als Missionsinspektor der 'Ev. Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika' und als freier Evangelist in den Vorstand ein.

In der chronologisch vorgehenden Untersuchung bekommt der Leser auch einen guten Einblick in die theologischen Überzeugungen von Michaelis. Anfänglich von der Heiligungsbewegung nicht unbeeinflusst (Stockmayer), sah er jedoch bald ihre theologischen Schwächen. Michaelis drang von einem lutherischen Ansatz her auf eine theologische Kritik an der Pfingstbewegung und wollte sich nicht mit einer Diskussion um die äußeren Phänomene abgeben. Die Berliner Erklärung hat er aus voller Überzeugung unterzeichnet.

Eines seiner Hauptanliegen war die Bestätigung der Innerkirchlichkeit Gnadaus gegen jede separatistischen Tendenzen, wodurch er auch den Konflikt mit freikirchlich gesinnten Brüdern nicht scheute (z.B. Heitmüller). Seine aktive Mitarbeit im Kirchausschuß der Altpreußischen Union und anderen landeskirchlichen Gremien vertieften die Beziehungen Gnadaus zur Kirche. Feste Gemeindestrukturen für den Verband lehnte er mit der Überzeugung ab, daß schon in der Bibel verschiedenartige Ekklesiologien zu finden seien. Zwar verwarf Michaelis die Taufwiedergeburtstheorie, wollte aber die Kindertaufe nicht in Frage stellen. Sein Ja zur Volkskirche verband er mit einem Ja zur Kirche als *corpus permixtum*.

Als Kandidat der DNVP forcierte er in den 20er Jahren die politische Meinungsäußerung Gnadaus, ohne jedoch mit vollem Herzen in der politischen Betätigung aufzugehen. Seine frühe Gegnerschaft gegenüber den Deutschen Christen führte zu erheblichen Kontroversen im Gnadauer Vorstand (Jakubski), aus denen er jedoch gestärkt hervorging. Allerdings hat Michaelis die Bedeutung der sogenannten Judenfrage nicht erkannt und sich noch nach dem Krieg negativ über die Einflüsse der 'Reformjuden' geäußert.

Nach dem Krieg brach Michaelis im Verband eine Debatte über die Inspirationsfrage vom Zaun, die seine Ablehnung der Verbalinspiration und der Irrtumslosigkeit der Bibel offenbarte. Die Vorstandsbrüder sind ihm in diesen Fragen nur teilweise gefolgt. Die Ablehnung des amerikanischen Fundamentalismus (Francis Schaeffer) mag hier eine Rolle gespielt haben.

Da Dieners Arbeit ein großer Wurf ist, sind einige wenige kritische Anmerkungen nur als Randglossen zu verstehen:

- Der Autor spricht wohl in Anlehnung an Paul Fleisch mehrfach von "darbystischen Einflüssen" in der Gemeinschaftsbewegung, ohne diese näher zu untersuchen. Dabei ist der Begriff schon mehrfach kritisiert worden.

- Die Bezüge zur Heiligungsbewegung werden sehr knapp dargestellt. Pearsall Smith vertrat keinen Perfektionismus. Die Bewegung hat sehr wohl im Oberbergischen und (besonders) im Wuppertal gewirkt, nicht nur im Osten. Die 'Triumphreise' von Smith fand 1875 nur im Westen statt.

- Das Todesjahr von Rubanowitsch war 1941. Der Grund für sein Ausscheiden in Hamburg war nicht die Textkritik, sondern sein Festhalten an der Allversöhnungslehre.

- Emil Mayer war nicht Leiter der "Stadtmission", sondern der Strandmission.

- E.F. Ströter wird leichtfertig "judaisierende [!] Weiterbildung der neudarbytischen Lehre" vorgeworfen. Dabei vertrat er mit vielen Gemeinschaftsleuten einfach dispensationalistische Überzeugungen. Dagegen wird ebenfalls seine Allversöhnungstheologie nicht berücksichtigt.

- Vorbild für die Blankenburger Konferenz waren die Keswick-Konferenzen, nicht die jährliche Allianzgebetswoche.

- General von Viebahn war Anhänger der Brüderbewegung, nicht der Gemeinschaftsbewegung. Daher versteht sich auch seine ekklesiologische Kritik an Michaelis.

- Michaelis wird eine kritische Einstellung zu Blankenburg bescheinigt. Man sollte jedoch beachten, daß er siebenmal Redner auf der dortigen Allianzkonferenz war.

- Die Debatte Michaelis - Heitmüller ist von freikirchlicher Seite dargestellt worden in Ulrich Betz, *Leuchtfener und Oase*, Witten 1993.

Die Dissertation darf als ausgeprägte Forschungsarbeit gelten, hat der Autor doch die entsprechenden Archivalien ausgewertet und somit bisher ungedruckte Quellen ans Licht gebracht. Insbesondere die Korrespondenz von Michaelis wurde ausgewertet. In Hunderten von Fußnoten werden die Fundorte präzise nachgewiesen. Ausgewählte Quellen zu Michaelis werden im Anhang wiedergegeben, ebenso eine Bibliographie über seine umfangreichen Veröffentlichungen. Für die zukünftige Aufarbeitung der Gnadauer Geschichte hat Dieners Monographie neue Maßstäbe geschaffen.

Stephan Holthaus

Karsten Ernst. *Auferstehungsmorgen: Heinrich A. Chr. Hävernicks Erweckung zwischen Reformation, Reaktion und Revolution*. TVG Kirchengeschichtliche Monographien. Gießen, Basel: Brunnen, 1997. 487 S. DM 59,-.

Der weitgehend in Vergessenheit geratene Königsberger Alttestamentler Heinrich Andres Christoph Hävernicks (1810-1845) steht im Mittelpunkt dieser kirchengeschichtlichen Tübinger Dissertation von 1995. Als Freund und Schüler von Ernst Wilhelm Hengstenberg gilt er als Vertreter einer Respristinatiotheologie. Karsten Ernst entfaltet sein Thema in zwei Teilen. Der erste (1-65) versucht eine Übersicht und nähere Bestimmung zu dem Begriff 'Erweckung' sowohl im angelsächsischen wie im deutschsprachigen Raum. Dies wird im zweiten Teil anhand der Lebensstationen Hävernicks in Halle/Berlin (71-168), Genf (196-224), Rostock (225-236) und Königsberg (237-379) jeweils für die einzelnen Phasen neu thematisiert und konkretisiert. Die Arbeit schließt mit einem umfangreichen Anhang (380-487), der neben einer Übersichtstabelle zu den unterschiedlichen Erweckungsströmungen und der Literaturliste auch ein detailliertes

und weitgehend umfassendes Quellen- und Archivverzeichnis der Briefe, Rezensionen und Veröffentlichungen Hävernicks enthält.

Das Thema der Erweckung ist es, auf dessen Hintergrund die Darstellung Hävernicks erfolgt. So werden zu den einzelnen Lebensabschnitten an den verschiedenen Orten jeweils Einfluß, Beziehungen und Kontakte mit der Erweckungsbewegung beschrieben, z.T. mit Details, deren Relevanz zur biographischen Thematik nicht immer direkt erkennbar erscheint. Im Vorwort wird diese Vorgehensweise damit begründet, daß die Beziehung zur Erweckungsbewegung Hävernicks Lebensweg bis in den Bereich des Politischen schicksalhaft geprägt habe. Für Karsten Ernst reicht diese allgemeine Feststellung aus, um eine Darstellung und Würdigung seines alttestamentlichen Lebenswerkes für verzichtbar zu halten. Dies verwundert, denn dieses Werk ist nicht so umfangreich. Die etwa zehnjährige Arbeit an der alttestamentlichen Einleitung (Band 1/1 erschien 1836; Band 2/2 1844) hat den vierunddreißigjährig bereits verstorbenen Alttestamentler fast die ganze Zeit seines beruflichen Wirkens begleitet. Die Auseinandersetzung etwa mit der kritischen Pentateuchforschung war dabei ganz sicher keine biographische Nebensache, sondern wird als der fachspezifische Ort theologischer Grenzüberschreitung vom Glauben zum Unglauben anzusehen sein. Daneben wäre die Relevanz der wiederholten Beschäftigung mit Daniel, Hesekiel und Fragen der Apokalyptik durchaus für eine Darstellung der Person erwähnenswert. Der Leser erfährt zwar im Vorwort, daß Hävernicks von einem Biographen für "gelehrter, talentvoller" gehalten wird als Hengstenberg, auch Keil reiche an "Gelehrsamkeit und Scharfsinn" nicht an ihn heran (X), es wird ihm jedoch im Laufe der Lektüre nicht im Ansatz ermöglicht, dies eigenständig nachzuvollziehen. Durch den fast vollständigen Verzicht auf die Einschätzung und Diskussion seiner alttestamentlichen Leistung bleibt deshalb nach der Lektüre der Eindruck einer unabgeschlossenen, fragmentarischen Begegnung mit der im Titel genannten Person, bei der die Hauptsache nicht zur Sprache kam. Dadurch wirken auch die biographischen Fixpunkte der Darstellung eher äußerlich und nur lose verbunden aneinandergereiht. Eine integrierende Linie der Phasen und ihrer Bedeutung für Hävernicks eigenes theologisches Denken und Entwicklung und damit seiner Persönlichkeit bleibt unscharf. Wenigstens ein Kapitel über Hävernicks Werk als Alttestamentler hätte dem Eindruck des Unvollständigen in der biographischen Darstellung vielleicht etwas abgeholfen.

Trotz dieser kritischen Anmerkungen zur biographischen Würdigung bietet die Dissertation eine umfangreiche Materialsammlung und Hinweise zu Fragen der Erweckungsgeschichte. Außerdem sind in der Darstellung der Hintergründe und Intrigen um Hävernicks Anstellung als Professor in Preußen - die phasenweise erstaunlich modern erscheinen - anschauliche Einblicke in die Auseinandersetzungen und Kämpfe der Zeit und damit in die Kulturgeschichte Preußens gegeben. Hier liegt ein wesentlicher Wert dieses Beitrags, der so die Entwicklungen und Entscheidungen der Zeit transparent macht und der für die Forschung als

Quelle für die Weiterarbeit und allen an der Kirchen- und Erweckungsgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts Interessierten empfohlen werden kann.

Herbert H. Klement

Wilhelm Faix. *Familie im gesellschaftlichen Wandel: Der Beitrag des Pietismus. Eine sozialgeschichtliche Studie.* TVG Orientierung. Gießen, Basel: Brunnen, 1997. 144 S. DM 19,80.

Der (vermutlich vom Verlag formulierte) Titel des hier zu besprechenden Buches verspricht mehr, als der Autor einhalten will. Sein Anliegen ist nicht primär ein historisches, sondern ein pädagogisches. Wilhelm Faix ist Dozent an der Theologischen Fachschule für Gemeindepädagogik und Mission in Adelshofen. Das Buch geht zurück auf ein Seminar, gehalten im Rahmen einer vom Arbeitskreis zum 'Jahr der Familie' der Evangelischen Allianz 1994 veranstalteten Fachtagung. Faix legt hier weniger eine sozialgeschichtliche Studie der pietistischen Familie vor als vielmehr ein Plädoyer für die Entwicklung eines Konzepts der Unterstützung und der Förderung von Familien im Rahmen einer noch zu etablierenden Gemeindepädagogik. Anregungen und Motivation dafür bieten die von ihm ausgewählten Beispiele aus der Geschichte des Pietismus.

Wie ist das Buch aufgebaut? Nach zwei einleitenden Kapiteln über "Die Sozialstruktur der Familie im 17./18. Jahrhundert" und "Das geistliche Leben im 17./18. Jahrhundert" geht Faix in drei Kapiteln ein auf: "Die Familie im Pietismus" (Comenius, Spener, Francke, Zinzendorf), "Die Familie im Pietismus von der Mitte des 18. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts" (Oetinger, Oberlin, Christian Heinrich Zeller, Heinrich W.J. Thiersch, Wichern, "Die Mutter in der Familie"), "Die pietistische Familie am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts" (H. Dallmeyer). Einem zusammenfassenden Kapitel läßt er als Abschluß Erwägungen über "Die Bedeutung der pietistischen Erziehung für die Gegenwart" folgen. Auch wenn der Autor gelegentlich auf Schattenseiten aufmerksam macht, ist sein Fazit doch positiv: "Wir haben keinen Grund, uns über manche Fehlentwicklungen im Pietismus zu erheben, aber viel Anlaß, von den Vätern und Müttern des Pietismus zu lernen" (109).

Das Urteil des Rezensenten über dieses Buch ist zwiespältig. Als Anregung der Entwicklung einer Gemeindepädagogik ist es zu begrüßen. Auch ist Faix zu danken, daß er überhaupt den Versuch unternommen hat, das bislang unerforschte Terrain 'Familie im Pietismus' zu untersuchen. Der Ertrag dieses Versuchs wird jedoch geschmälert durch folgende Kritikpunkte:

1. Eine dringend notwendige Diskussion und Klärung des Pietismusbegriffs fehlt. Der Autor geht stillschweigend von dem zwar in der Umgangssprache und im allgemeinen Vorurteil, nicht jedoch in der historischen Forschung gängigen weiten Pietismusbegriff aus, der die bis ins 20. Jahrhundert reichenden Entwick-

lungen einschließt. Der 'klassische' Pietismus Speners, Franckes und Zinzendorfs steht undifferenziert und gleichrangig neben Erweckungs- und Gemeinschaftsbewegung. Faix betont zwar immer wieder Zeitgebundenheiten und zeigt im ersten Teil seines Buches auch verdienstvolle Ansätze einer Einbettung der pietistischen Familie ins historische Umfeld, doch insgesamt unterschätzt er offenbar die historische Veränderung, die 'der Pietismus' durchläuft. Vielleicht stellt er auch deshalb die Frage nicht, warum die 'klassischen' Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts - insbesondere August Hermann Francke in seinem Rückgriff auf Comenius und später dann Zinzendorf - das Thema Familie und Erziehung sehr offensiv anpackten, fruchtbare und wegweisende, umfassende Konzepte entwickelten, während die von ihm ausgewählten Protagonisten des 19. und 20. Jahrhunderts nur noch defensiv reagieren und sich schließlich von neuen pädagogischen Erkenntnissen nicht nur abkoppeln, sondern sich in der Negation dazu definieren.

2. Die Auswahl seiner Quellen wird vom Autor nicht begründet, erscheint auch etwas willkürlich. Die mit Abstand bedeutendsten Theoretiker (und Praktiker) der christlichen Erziehung und Familie aus dem Pietismus, Francke und Zinzendorf, hätten ausführlichere Behandlung verdient; dagegen hätte etwa auf den Abschnitt über die Familie Oetingers ohne Substanzverlust verzichtet werden können, weil er zum Thema nichts beiträgt. Auch die Behandlung der Quellen läßt viele Wünsche offen. Im Abschnitt über Dora Rappard etwa wird unkommentiert und unkritisch ausführlich das idealisierende Lebensbild *Dora Rappard-Gobat* von Veil-Rappard/Simon-Rappard (Basel 1943) zitiert. Quellen, die das Problematische bzw. das Verunglücken pietistischer Erziehung und Familie beschreiben, wie der autobiographische Roman *Anton Reiser* von Karl Philipp Moritz (1785-90), bleiben völlig außen vor.

3. Insgesamt hätte ich Faix mehr Mut auch zur bewertenden Kritik gewünscht (bei allem Respekt für seine menschlich durchaus sympathische Zurückhaltung). Diese Kritik hat nichts mit Überhebung gegenüber den Vätern zu tun, sondern ist ein wichtiges Instrument historischen Erkennens.

Um nicht unfair zu werden, möchte ich daran erinnern, daß der Autor selbst von einem ersten Versuch spricht. Die Richtung wird angedeutet, ein Umriß entworfen und wichtige Impulse gegeben. Dafür ist Faix zu danken. Daß die Arbeit Entwurfcharakter hat, ist ihm selbst bewußt und nicht zum Vorwurf zu machen.

Thomas Baumann

Martin Gierl. *Pietismus und Aufklärung: Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 129. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 644 S. 19 Abb. DM 132,-.

Wenn ein Nichttheologe sich ein kirchenhistorisches Thema vornimmt, dann verspricht dies meist neue Betrachtungsweisen und erhellende Erkenntnisse - auch in Bereichen, die durchaus schon aus theologischer Sicht oft bearbeitet wurden. Die vorliegende Arbeit, die im Wintersemester 1994/95 als Dissertation im Historisch-Philologischen Fachbereich der Universität Göttingen unter der Betreuung von Rudolf Vierhaus angenommen wurde, nimmt sich eines Forschungsfeldes an, das einerseits in den letzten Jahrzehnten reichlich, wenn auch längst noch nicht zureichend, bearbeitet wurde: der Entstehungszeit des barocken Pietismus. Dazu gesellt sich die Zeit der Frühaufklärung. Daß beide geistesgeschichtlichen Phänomene, die ihre Entstehung dem gleichen Zeitraum verdanken, sowohl sachlich als auch personenbezogen und lokal viele Berührungspunkte aufweisen, ist seit langem bekannt. Exemplarisch sei hier nur auf die Ausführungen Karl Barths in seiner Theologiegeschichte verwiesen (§ 3). Die vorliegende Arbeit nimmt sich nun dieses Fragenkomplexes aus kommunikationshistorischer und -theoretischer Perspektive an und kommt zu dem Ergebnis, daß der frühe Pietismus für die Entstehung der neuzeitlichen geistesgeschichtlichen Epoche eine überaus wichtige katalysatorische Funktion einnimmt. Die Entwicklung wird dargestellt an dem theologischen Streit, den der aufkommende Pietismus entfachte, und an der Wirksamkeit Christian Thomasius', der gleichermaßen Frühaufklärer ist als auch im Kontakt mit den Vertretern des Pietismus steht. Als konkretes Ziel der Arbeit wird bestimmt, "das historisch spezifische Kommunikationsgefüge 'theologischer Wahrheitsschutz' zu rekonstruieren" (11) und dabei die dadurch neu entstandene Situation der "Wahrheitsverwaltung" (12) und die sich in diesem Prozeß veränderte Öffentlichkeit zur Darstellung zu bringen. Als Quellen werden dabei die im Druck überlieferten, in 12 Bänden gesammelten 'Acta Pietistica', die in der Göttinger Universitätsbibliothek gesammelt sind, ausgewertet (als 'Nebenprodukt' findet sich eine Auflistung der wichtigsten Stücke dieser Sammlung in dem Quellenverzeichnis, 583-608, wieder).

Es ist mithin klar, daß an dieser Stelle weder der gesamte Argumentationsgang der Arbeit noch die ausführlichen Darstellungen und Bewertungen der einzelnen behandelten Quellenschriften vorgeführt werden können. So sollen hier nur einige exemplarische Punkte mit ihren Ergebnissen aufgezeigt werden, die sowohl für die Bewertung der pietistischen Bewegung in ihrem damaligen historischen Kontext neue Aspekte liefern als auch ein positiver Anstoß für eine Selbsteinschätzung bzw. -kritik der in der pietistischen Tradition stehenden Epigonen sein können.

In einem ersten großen Abschnitt stellt der Vf. anhand des pietistischen Streites, der durch den Hamburger Revers im Jahr 1693 hervorgerufen worden war,

dar, mit welchen kommunikationshistorischen Verfahrensweisen die Frage nach der - theologischen - Wahrheit gestellt bzw. beantwortet wurde: Daß es hierbei nicht um ein innerakademisches 'Theologengezänk' ging, liegt in der Natur der Sache. Die Wahrheitsfrage wurde *coram publico* geführt. Der Öffentlichkeit gegenüber mußte die Wahrheit - und die möglicherweise entstandene Kritik daran - verantwortet werden. Dabei wurden allerdings strenge Formen des Disputats um die Wahrheit, die sich seit dem Mittelalter im Bereich der Wissenschaft herausgebildet hatten, eingehalten. Ausgangspunkt dabei war der 'Elenchus', der - ausgehend von der seelsorgerlichen Handlungsanweisung von Mt 18,15ff - eine bestimmte Form theologischen Disputats entwickelt hatte. Ziel des Disputats war es, dem Gegner, der zumindest in dem zu behandelnden Fall als heterodox galt, "das Maul zu stopfen" (114ff). Der Vf. umschreibt diese derbe Formel als "Kritikfunktion der religiösen Öffentlichkeit" (115). Die akademische Form einer Disputation, die einen Opponenten, einen Respondenten und einen Präses der Veranstaltung vorsah (126), die eine bestimmte Fragestellung vor dem akademischen Publikum zur Besprechung brachten, um eine Einigung zwischen den Disputanten und der Öffentlichkeit herzustellen (127), wurde in den pietistischen Streitigkeiten ebenso nachgeahmt wie das wesentliche Instrument der Disputation: der Syllogismus (135). Die enorme quantitative Ausweitung der Streitigkeiten um den Hamburger Revers entsprach dabei der disputatorischen Notwendigkeit, jede einzelne vom Gegner vorgeführte Replik zu beantworten, um dann wiederum auf jedes Argument eine erneute Antwort zu erhalten. Die Darstellung dieser und anderer angewandter Kommunikations- und Streittechniken in den Auseinandersetzungen am Ende des 17. Jhds. muß hier abgebrochen werden. U.a. aufgrund der Mithineinnahme der Laien in den Kampf um die Rechtgläubigkeit durch die Pietisten ('Allgemeines Priestertum') wurde - das sei hier noch erwähnt - die Öffentlichkeit in umfassenderer Weise als bislang mit einbezogen. Der Kampf um diese (342-417) zeitigt eine ganze Anzahl von Folgen: So wechselt etwa die Sprache von dem Lateinischen als Gelehrtensprache zum Deutschen und die Form der Streitschrift wird in einzelnen Stufen abgelöst durch das Journal, das Periodikum (395ff).

Auch beim oberflächlichen Hinschauen wird deutlich, daß die Auseinandersetzungen um den Pietismus vor einem Publikum geschehen - und dieses bis zu einem bestimmten Grad auch generieren -, in dem sich die Frühaufklärung wiederfindet. Der Frage nach der Entwicklung der deutschen Frühaufklärung ist der dritte Abschnitt der Arbeit gewidmet (415-578). Es wird gefragt "nach dem Zusammenhang zwischen theologischem Wahrheitsschutz und den gelehrten Kommunikationsverfahren und -maximen, die sich als Basis neuer Wissenschaftlichkeit am Ende des 17. Jahrhunderts entwickelten" (415). Daß der Vf. dies exemplarisch an Christian Thomasius vornehmen kann, ist leicht an dessen biographischen "Aspekten" als "Medienreformer, philosophischer Jurist und 'pietistischer Zänker'" (418) zu erkennen. Hier können die Gemeinsamkeiten und Berührungen mit den Pietisten ebenso wenig dargestellt werden (Francke sucht in

seinem Verfahren gegen die Leipziger Theologen im Jahr 1689 den Rechtsbestand Thomasius!) wie ihre Auseinandersetzungen. Jedenfalls wandte er sich nach Inhalt und Form gegen die bislang geltenden Verfahren des "Wahrheitsschutzes" anhand von Ketzermacherei. Er setzte dabei auf die "neue Journalkultur", in die er allerdings die alten Elemente der Streitkultur einfließen läßt (481). Als Beispiel für die 'moderne' Form der Kommunikation sei hier nur auf seine 'Monatsschriften' (1688ff) verwiesen, in denen er - oft in sehr scharfer Form - fiktive Gesprächspartner über neu erschienene Bücher sprechen ließ. Inhaltlich geht es ihm darum, "die Grundlagen des Elenchus zu zerstören ..., indem er es den Gläubigen überließ, nach eigenem Gewissen über Religionskontroversen zu befinden" (485). Eine Ketzermacherei war damit nicht mehr möglich.

Was entspringt anstelle der alten Streitkultur? Der Vf. versucht das Neue zu umschreiben mit den Begriffen 'Eklektik', 'Historia literaria' und 'Höflichkeitsdebatte' (487-574). Wie schon Thomasius selbst bezieht sich der Vf. auf die Ausführungen des Altdorfer Mathematikers und Physikers Johann Christoph Sturm, der die Aufgabe der Philosophie in einem an der Frage nach dem richtigen Handeln orientierten Bearbeiten des Maximums an menschlichem Wissen bestimmt (490f). Während für ihn die Möglichkeiten des Autodidakten und des Skeptikers wegfallen, bleiben nur die Möglichkeiten des Sektierers, der Autoritäten folgt, und des Eklektikers, der mit Hilfe von ausgeformten Kommunikationsmitteln eine streitorientierte Wissensverwaltung, deren Scheitern von vornherein prognostiziert werden kann (493), überwindet, indem er aus einem Meer von Wissen auswählen, prüfen und durch eigenes Nachdenken und Erfahren hinzuzufügen vermag (495), um so zum Erkenntnisgewinn zu gelangen. Thomasius wendet nun die Überlegungen des Physikers Sturm auf die "Möglichkeiten von Gelehrsamkeit in erkenntnistheoretischer Hinsicht" an, wobei es ihm notwendig erscheint, gegen das überkommene System der Wissensübermittlung zu polemisieren und Freiraum für Innovationen zu erhalten (498). Daß - wenigstens angesichts der drohenden Ketzermacherei - auch die Pietisten eklektisch argumentieren konnten, zeigt Speners Argumentation bezüglich Jakob Böhme und anderen als 'heterodox' Gebranntmarkten. Ähnliches stellt der Vf. für die 'Historia literaria' dar, die das historische Wissen bereitlegt, um es - in neuem Sinn - polemisch auszuwerten (529). Die Höflichkeitsdebatte konnte nur einen Fortschritt in diesem Sinne beschleunigen.

Der Vf. legt ein voluminöses Werk vor, das an dieser Stelle nur überaus skizzenhaft vorgestellt werden konnte. Es zeigt den Pietismus an einer Schwelle der Geistesgeschichte, die erkennen läßt, daß die spätere pietistische Tradition nicht selten hinter ihren Anfängen zurückgeblieben ist und sich erneut in die Front der 'Ketzermacher' eingereiht hat. Aber jenseits der inhaltlichen Diskussion, in der die Wahrheit nicht einer völligen Beliebigkeit anheimgestellt werden darf, wird erkennbar, daß - schon bevor eine neue Kommunikationsstruktur voll entwickelt war - die Pietisten der ersten Generation in der Lage waren, mit ihren Kontrahen-

ten auf für die damalige Zeit wissenschaftlich ebenbürtigem Niveau zu diskutieren. Die vorliegende Arbeit macht neben vielem anderen deutlich, daß sie innerhalb der theologischen Kommunikationssituation keineswegs eine Nischenposition einnahmen, sondern einen kommunikationsfähigen und ebenbürtigen bis überlegenen Gesprächspartner darstellten bzw. darstellen konnten. Vielleicht liegt hierin die besondere Herausforderung der vorliegenden Arbeit für heutige Vertreter der pietistischen Tradition. Bedeutend herabgesetzt wird allerdings die Wahrnehmbarkeit der Arbeit durch die wiederholten Anläufe des Vf., eine Argumentationsstruktur darzulegen, so daß es sehr lange dauert, bis er zur eigentlichen Aussage kommt. Manchmal scheint er selbst die Weitläufigkeit seines Stils zu erspüren, wenn er etwa nach halbseitigen Ausführungen den Verdacht von Banalität äußert (303), auch wenn er dieses Verdikt meint in wiederum recht "banalen" Ausführungen ausräumen zu können. Ebenso stören zumindest den Rezensenten Dopplungen eines Gedankens, die dann auch noch mit dem Satz "Oder anders formuliert" (102) miteinander verbunden werden. Man hat den Eindruck, daß es dem Vf. nicht nur "Spaß gemacht (hat), diese Arbeit zu schreiben" (9), sondern daß er sich auch gern schreiben sieht. Selbst jemand, der gewohnt ist, viel und häufig zu lesen, braucht eine Menge Ausdauer, um bis zum Ende durchzuhalten. Eine stärkere Disziplinierung beim Formulieren hätte der Arbeit gut getan. Wenn gleichzeitig vermieden worden wäre, die ohnehin langen barocken Buchtitel nicht mehrfach in voller Länge zu zitieren (z.B. der *Abdruck Von dem Hoch=Löblichen Chur=Sächsischen Befehl ...* 1690, der auf S. 45 sowohl im Text als auch in der Fußnote und noch einmal in der Bibliographie auf S. 585 erscheint), hätte nicht nur die Seitenzahl, sondern womöglich auch der Verkaufspreis reduziert werden können. Als vorbildlich muß das dreifache Register (Streit-, Personen- und Sachregister) bezeichnet werden. Schwerwiegender als diese eher formalen Anmerkungen wiegt freilich, daß der Vf. sich auf wenn auch teilweise "unverzichtbare" (25), so doch durch die moderne Pietismusforschung in vielen Punkten überholte Literatur bezieht und dabei nicht nur in der Gefahr steht, Fehltrümpel zu transportieren, sondern etwa auch längst ins Reich der Fabel verwiesene Überlieferungen immer noch zur Darstellung bringt. So berichtet er im Gefolge von Paul Grünbergs Spenerwerk von "300 positiven Stellungnahmen zur 'Pia Desideria'" (219), obwohl schon längst nachgewiesen ist, daß sich Grünberg hier eines Übersetzungsfehlers schuldig gemacht hat und die Zahl in Wirklichkeit "30" heißen muß. Erschwerend kommt hinzu, daß der Vf. die beiden Veröffentlichungen, in denen Grünberg dieser Fehler nachgewiesen werden kann (nämlich: Johannes Wallmann, "Spener und Dilfeld", in: *Festschrift für Walter Elliger zum 65. Geb.*, Witten 1968, S. 216, und ders., *Postillenvorrede und Pia Desideria bei Philipp Jakob Spener*, AGP 14, Bielefeld 1975, S. 472), zumindest nach dem Literaturverzeichnis kennen mußte. Offensichtlich haben sich hier Titel eingeschlichen, die der Vf. gar nicht oder nur unzureichend gelesen hat. Zum Schluß mag noch auf einen nicht ganz unbedeutenden Druckfehler hingewiesen werden: Die Überset-

zung und Edition eines Werkes von Jean de Labadie durch Johann Jakob Schütz geschah nicht 1695 sondern 1675.

Trotz dieser teilweise formalen Monita soll der Eindruck nicht verwischt werden, daß durch die "etwas andere Betrachtungsweise" aus der Kommunikationsforschung ein bereichernder Aspekt für die Pietismusforschung geliefert ist, der zu der Durchdringung einer komplexen geistesgeschichtlichen und theologischen Entwicklung eine interessante Nuance hinzufügt.

Klaus vom Orde

Walter J. Hollenweger. *Charismatisch-pfingstliches Christentum: Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 520 S. DM 98,-.

Der Altmeister der Erforschung der Pfingstbewegung legt hier den Ertrag seiner jahrzehntelangen Studien zur charismatisch-pfingstlichen Frömmigkeit vor. Seine zehnbändige Doktorarbeit (*Handbuch der Pfingstbewegung*, Diss. theol. Zürich 1966), die in einer gekürzten Version in Deutschland unter dem Titel *Enthusiastisches Christentum* (Wuppertal 1969) erschien, markierte den Anfang der systematischen Erforschung der Pfingstbewegung. Mittlerweile ist die Forschung vorangeschritten, die Zahl der Publikationen zum Thema Legion, und Hollenweger faßt verschiedene seiner Artikel zum Thema in einer Art 'Vermächtnis' zusammen.

Der Autor, bekannt durch seine Auftritte auf den Kirchentagen und schon seit den 60er Jahren eng verbunden mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, war selbst einige Jahre Pastor einer Pfingstgemeinde, trennte sich aber Ende der 50er Jahre von der Schweizerischen Pfingstbewegung, ohne daß seine Verbindungen völlig abgebrochen wären. Von 1971-1989 war er Theologieprofessor in Birmingham.

Ganz im Einklang mit seiner ökumenischen Ausrichtung versucht er in dieser Spätschrift, die Pfingstler für die Ökumene zu öffnen. Hollenweger bemerkt, daß das Interesse der Pfingstkirchen an der Ökumene zurückgeht und möchte neu für die globale Kirchengemeinschaft Interesse wecken. Theologie und Frömmigkeit der Pfingstler sind für ihn nämlich geradezu ideale Fundamente für die Ökumene, denn sie spiegeln eine rassenübergreifende "interkulturelle Theologie" wider, die gemeinsame Überzeugung aller Christen werden könnte. Schon der Ursprung der Pfingstbewegung sei ökumenisch, pazifistisch, feministisch, liberal und gegen die Sklaverei gewesen und damit wegweisend für die heutige Situation.

Man bemerkt schnell die funktionale Absicht dieser Arbeit und ist verstimmt. Um seine These aufrecht zu erhalten, müssen Kausalzusammenhänge erst zurechtgezimmert werden. Eine Hauptthese: die Pfingstbewegung habe ihre Wurzeln in der afrikanischen Religiosität. Deshalb darf nicht Charles Parham

Vater der amerikanischen Pfingstler sein (Topeka 1901), sondern der schwarze William Seymour (Los Angeles 1906). Dementsprechend fordert der Autor eine "Schwarze Pneumatologie", die an die afrikanischen Riten samt der dortigen Ahnenverehrung anknüpfen soll. Als Kriterien der Pfingstbewegung erscheinen plötzlich nicht mehr Geistestaufe und Zungenreden, sondern das Antirassismusprogramm als ein direktes Resultat der Geistestaufe! Pfingstlerische Anpassungen an die religiösen Traditionen anderer Religionen beschreibt er für Mexiko (Indianerkultur) und Korea (Schamanismus) und stellt sie als wegweisend für eine interkulturelle Ökumene hin. Folgerichtig formuliert Hollenweger ein Plädoyer für einen "theologisch verantworteten Synkretismus" und plädiert für einen Kampf gegen ungerechte Strukturen.

Daneben eruiert er katholische, evangelikale, kritische und ökumenische Wurzeln der Pfingstbewegung, die er allesamt in die Heiligungsbewegung einmünden läßt - auch das eine äußerst gewagte These. Ohne große Differenzierung wird Wesleys Theologie und Frömmigkeit als "katholisch" bezeichnet, was als Legitimation für den pfingstlich-katholischen Dialog angeführt wird. Den Evangelikalen wird kategorisch Dispensationalismus vorgeworfen (229). Mit Moltmann tritt der Autor für einen "Pantheismus" ein und fordert die Pfingstler zum Ablegen der Satisfaktionslehre auf. Immer wieder zitiert Hollenweger Außenseiter oder umstrittene Theologen innerhalb (und außerhalb) der Pfingstbewegung, um den Eindruck zu erwecken, daß seine Überzeugungen längst auch von den Pfingstlern geteilt würden. Jonathan Paul, der Vater der deutschen Pfingstbewegung, wird kurzerhand zum Ökumeniker gestempelt, die hagiographische Paul-Biographie von Ernst Giese als "wissenschaftliches Werk" gepriesen. Die Berliner Erklärung von 1909 wird ohne kritische Würdigung in Bausch und Bogen verdammt. Über den bekannten evangelikalen Apologeten Francis Schaeffer (nicht "Schaefer", 432) - den Hollenweger offensichtlich gar nicht selber kennt - werden aus zweiter Hand ungeheure Unterstellungen und Vorwürfe erhoben, um die Verwechslung von "religiöser Ideologie" mit dem "Evangelium" zu verdeutlichen.

Auffallend ist die für Hollenweger typische Methodik des Buches. Es ist eine Mischung aus wissenschaftlicher Monographie gepaart mit Gebeten und Meditationen. Für Hollenweger ist Theologie "Geschichte im kulturellen Kontext" (Jesus ist ein geschichtenerzählender Rabbi), ein Ansatz, der sicher manche westlichen Engführungen überwinden kann, aber dessen Wissenschaftlichkeit bestritten werden muß. Hollenwegers spiritueller Ansatz zur Überwindung von Konflikten ("gemeinsames Gebet löst Konflikte") führt zur Ausblendung von Sachdifferenzen. Wenn Tanz und Spiel gleichgestellt werden mit dem Wort, sind doch wohl die Proportionen verschoben. Charismatische Erfahrungen als "Versöhnungspotential" für Gesellschafts- und Kirchenkonflikte überdecken und verschleiern nur tiefsitzende Probleme und werden langfristig keinen Erfolg haben. Vielleicht werden deshalb in diesem Buch so viele Behauptungen aufgestellt, ohne daß irgendwelche Belege oder Quellen angegeben werden.

Positiv hervorzuheben ist der globale Blick Hollenwegers. Kaum jemand kennt sich in der internationalen Pfingstbewegung so gut aus wie er. Auch die Sammlung von Material ist vorbildlich. Völlig zu recht kritisiert er die Unkenntnis deutscher Theologen über Theologie und Praxis der weltweiten Pfingstbewegung, die immerhin nach dem Katholizismus längst die größte christliche Denomination ist.

Man wird den Eindruck nicht los: Hier schreibt ein ausgestoßener Sympathisant, der gerne möchte, daß die Pfingstler doch endlich so werden wie er: liberal und offen für andere Religionen und Konfessionen. Um dieses Ziel zu erreichen, werden jedoch in funktionaler Weise die Fakten und Realitäten der Geschichte verdreht. Der Wunsch wird zum Vater des Gedankens, die selbstgezimmerter Geschichte zum Beleg der Argumentation. So darf man aber mit Kirchengeschichte nicht umgehen. Und mit dieser Vorgehensweise liefert Hollenweger den Gegnern der Pfingstbewegung nur noch mehr Argumente für ihre Ablehnung, statt Verständnis für die Entwicklung der Pfingstbewegung wecken zu können.

Stephan Holthaus

Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914). Hg. Jacques Gadille und Jean-Marie Mayeur, deutsche Ausgabe bearbeitet und hg. von Martin Greschat. *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 11. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1997 (zuerst Paris: Desclée, 1995). 1110 S. 23 Farbabb., 79 Schwarzweißabb. DM 248,-.

Erneut ist ein Band dieser umfangreichen Kirchengeschichte vorzustellen (vgl. *JETH* 6ff [1992ff]), deren zügiges Erscheinen nur mit Hochachtung (auch vor der Leistung der deutschen Herausgeber und Übersetzer sowie des Verlages!) registriert werden kann. Anlage, Einrichtung und Qualität der verlegerischen Betreuung (die Farbabbildungen sind diesmal etwas rotstichig geraten) sind inzwischen vertraut. Der vorliegende Band behandelt etwas mehr als achtzig Jahre, wozu siebzehn Autoren annähernd 1100 Druckseiten benötigen, ein deutlicher Indikator für die bleibende Bedeutung der Kirche und ihre Ausdehnung. Aufgrund der starken Missionsbewegung im 19. Jahrhundert war die ganze Welt in den Blick zu nehmen. Die damit angedeutete ungeheuerer Stoffmenge stellte große Anforderungen an die Konzeption des Bandes, der Handbuch und Nachschlagewerk in einem ist. Der Herausgeber der deutschen Ausgabe, der durch einschlägige Arbeiten bestens ausgewiesene Gießener Kirchengeschichtler Martin Greschat, hat mit Ausnahme von zwei Kapiteln über den deutschen Protestantismus (309-326; 656-681) die Beiträge der französischen Originalaus-

gabe unverändert belassen und sich auf die Glättung der Übersetzungen, für deutsche Leser erforderliche Erläuterungen sowie weitere Literaturangaben beschränken können. Dadurch bleibt der durchaus willkommene Reiz bestehen, die deutsche Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts einmal aus französischer Sicht präsentiert zu bekommen. Gerade die entsprechenden von André Encrevé verfaßten, meist personengeschichtlich orientierten Abschnitte bieten interessante Perspektiven (40-105; 353-411). Auch wenn der Schwerpunkt der bibliographischen Angaben verständlicherweise bei der französischen Literatur liegt, hat der Herausgeber doch in starkem Maße die aktuelle deutsche Forschung berücksichtigt (beachtlicher Weise wird, 105, sogar das *Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde* zitiert; das S. 39 erwähnte Werk von McManners [nicht Mac Manners] ist bereits 1993 in deutscher Übersetzung erschienen). In freilich unterschiedlicher Dichte wird der Benutzer so über die rege Forschungstätigkeit zur Geschichte des Christentums in allen Kontinenten informiert.

Die detaillierte Gliederung (VII-XXII) des siebenteiligen, aus 246 (!) Abschnitten bestehenden Werkes ermöglicht nach einigem Blättern raschen Zugriff zu den einzelnen Themen, denn kaum jemand wird die Muße haben, den ganzen Band in einem Zuge durchzulesen (was allerdings hochinteressant ist!). Der erste Teil behandelt die Zeit des Liberalismus von 1830 bis 1860 unter systematischen Gesichtspunkten, indem er zunächst die Freiheitsdebatten und das Aufbrechen der sozialen Frage, sodann das protestantische und katholische Denken sowie den neuen Missionseifer schildert (7-164). In einem zweiten Durchgang nimmt der nächste Teil, gegliedert nach Staaten, das Christentum in Europa in dieser Zeit genauer in Augenschein (167-331). Diese Aufspaltung erleichtert zwar die Behandlung der zahlreichen Themenbereiche, wirkt aber nicht immer glücklich (vgl. etwa zu Frankreich 118ff mit 175ff und zur Erweckungsbewegung 73ff mit 312ff). Es ist ohnehin eine Frage, ob sich der Liberalismus, gemeint ist der philosophische als Erbe der Aufklärung, als Leitbegriff für eine Geschichte des Christentums eignet, zumal in der Einleitung betont wird, daß die religiöse "Erneuerung in ihren unterschiedlichen Aspekten und zeitlich wiederkehrenden Ausdrucksformen - 1830 bis 1840 und am Ende des Jahrhunderts - als Leitfaden" (1) genommen worden sei. Prägnanter erscheinen die Begriffe, die Hartmut Lehmann in einem soeben von ihm edierten Sammelband in den Titel *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa* gefaßt hat (siehe die Rezension in diesem Bande). Dieser Einwand gilt auch deshalb, weil nicht recht einsichtig gemacht werden kann, warum das Jahr 1860 als Grenze gewählt worden ist.

Die gleiche Aufteilung bieten die nächsten beiden Teile. Der dritte erörtert 'Die Zeit der Demokratie und der europäischen Expansion (1860-1914) weitgehend systematisch (katholisches und protestantisches Denken, Missionstheologien, Modernismus und Religionswissenschaften, Antiklerikalismus und soziale Frage; 335-483), der vierte beschreibt für den gleichen Zeitraum das Christentum in den Staaten Europas (487-710). Wieder ist die Auswahl der Überschrift

überraschend, kann man doch in diesen Jahrzehnten der Nationalstaaten und des Imperialismus kaum die Demokratie als Leitbegriff verstehen. Das gilt namentlich für Deutschland, weshalb der entsprechende Abschnitt auch mit 'Der deutsche Protestantismus im Kaiserreich' überschrieben ist (656ff; dort sind die Verweisziffern in den Anmerkungen falsch, sie sind jeweils um 30 zu erhöhen; die Bildlegende, 681, ist etwas grob geraten).

Die folgenden Teile sind weitgehend geographisch und chronologisch geordnet. Der fünfte beschreibt die Entwicklung des östlichen Christentums, aufgeteilt in russisch-orthodoxe und orientalische Kirchen (713-826), der sechste sehr ausführlich den amerikanischen Kontinent (829-968) und der siebte die christlichen Missionen in Afrika, Asien und Ozeanien, jeweils aufgeteilt nach protestantischer und katholischer Mission (971-1084).

Es ist schier unmöglich, bei einem Werk von derartigen Umfang in Details, bei denen man sicher unterschiedlicher Meinung sein kann, zu gehen. Die Leistung der einzelnen Autoren kann am besten gewürdigt werden, wenn ihr Werk zu allen Fragen der Geschichte des weltweiten Christentums im 19. Jahrhundert zukünftig rege konsultiert wird.

Lutz E. v. Padberg

Edgar McKenzie. *A Catalog of British Devotional and Religious Books in German Translation from the Reformation to 1750*. BGP 2. Berlin: De Gruyter, 1997. XXVI+514 S., DM 248,-

Edgar McKenzie, Dozent an der Bibelschule Bergstraße in Königfeld/ Schwarzwald, hat mit dieser Bibliographie einen bedeutenden Beitrag zur Erforschung des Pietismus und seiner Vorgeschichte geleistet. Der Band dokumentiert intensiv das Interesse an Erfahrungsaustausch zwischen den Frommen des 16. bis 18. Jahrhunderts. In etwa 130 Bibliotheken konnte McKenzie in über zwanzigjähriger Forschungstätigkeit 1800 Drucke von englischen Erbauungsbüchern nachweisen, die aus dem Englischen oder Lateinischen ins Deutsche übersetzt wurden. Daß bei McKenzies bibliographischem Unternehmen erhebliche Schwierigkeiten zu bewältigen waren, liegt in der Natur der Sache. Oft wurden die Namen der Verfasser in den Übersetzungen nicht nachgewiesen, geschweige denn die Originaltitel. Manche Drucke, auf die ältere Bücher verwiesen, konnten in den Bibliotheken nicht mehr gefunden werden, weil sie durch Kriegseinwirkung oder durch fehlendes Sammelinteresse verschwunden sind. Die Existenz der meisten Titel konnte der Vf. überprüfen oder anhand zuverlässiger Nationalbibliographien belegen. Durch den weit gesteckten Zeitrahmen leistet die Arbeit auch einen Beitrag zur Reformationsgeschichte. Besonders wichtig war dem Rezensenten die Entdeckung, daß es in vergangener Zeit viel mehr deutsche Drucke puritanischer Schriften gab, als dies heute der Fall ist. Den Nachdruck mancher damals viel gelesener Titel würde man sich wünschen. John

Bunyans *Pilgerreise* ist ja bis heute bekannt. Aber die Werke eines Lewis Bayly, Richard Baxter, Joseph Hall, Thomas Manton, John Milton, William Perkins, Isaac Watts oder des Evangelisten George Whitefield sind heute nicht mehr auf Deutsch zugänglich. Deshalb fällt es auch schwer, die Bedeutung puritanischer Frömmigkeit im seminaristischen Unterricht darzustellen und ihre Schriften für die gegenwärtige Erbauung fruchtbar zu machen.

McKenzies Bibliographie gibt einen wertvollen Einblick in den reichen Schatz ältester evangelischer Frömmigkeitsliteratur. Aber sie weckt auch das Interesse an weiteren Forschungen in den unbearbeiteten Gebieten evangelischer Frömmigkeitsliteratur: Wo bleiben Bibliographien oder Monographien zur nicht-übersetzten deutschsprachigen Erbauungsliteratur des 18. Jahrhunderts? Wer bearbeitet das 19. und das nun bald zu Ende gehende 20. Jahrhundert?

Jochen Eber

Johann Lorenz Mosheim (1693-1755): Theologie im Spannungsfeld von Philosophie, Philologie und Geschichte. Hg. Martin Mulrow u.a. Wolfenbütteler Forschungen 77. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. 407 S. DM 138,-.

Mosheim, der hauptsächlich an den Universitäten Helmstedt (seit 1727) und Göttingen (seit 1747) gewirkt hat, gilt als einer der "produktivsten Schriftsteller der deutschen Theologiegeschichte; sein Werk umfaßt eine Vielzahl von Interessengebieten: Kirchengeschichte aller Epochen, Moralphilosophie (mit praktischer Ethik), Homiletik, Bibelwissenschaft; er schrieb Arbeiten zur europäischen Literaturgeschichte sowie zum Platonismus seiner Zeit; er veröffentlichte auch Beiträge zu polemischen Zeitfragen und eine Methodologie für Übersetzer" (John S. Oyer, in: *Theologische Realenzyklopädie* 23, 1994, S. 366). Trotz seiner schon von Zeitgenossen bewunderten strömenden Produktivität ist sein Werk seit der immer noch wertvollen Dissertation von Karl Heussi (*Johann Lorenz Mosheim: Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1906) nicht mehr Gegenstand einer umfassenden Würdigung gewesen. Dies ist umso wunderlicher, weil Mosheim als Begründer der modernen Kirchengeschichtsschreibung gilt und er überdies ein Vertreter jener merkwürdigen Schnittstelle zwischen Orthodoxie und Aufklärung ist.

Diese Zurückhaltung der Forschung ist nun beendet worden, einerseits durch die Monographie von E.P. Meijering (*Die Geschichte der christlichen Theologie im Urteil Johann Lorenz von Mosheims*, Amsterdam 1995), andererseits durch ein Arbeitsgespräch der Wolfenbüttler Herzog August Bibliothek im Jahre 1994, deren Ergebnisse in dem vorliegenden Band dokumentiert sind. Die ausnahmslos auf hohem Niveau argumentierenden Beiträge decken die weitgespannten Arbeitsbereiche Mosheims anregungsreich ab. Der präzisen Einführung des Herausgebers zufolge lassen sie sich vier Bereichen zuordnen: dem entwick-

lungsgeschichtlichen Aspekt, besonders der antiquarisch-philologischen Ausrichtung seiner kirchengeschichtlichen Forschung; seinem Bemühen um Entkonfessionalisierung der Geschichtsschreibung; dem Problem seiner Haltung der Orthodoxie gegenüber und seiner "affektentheoretischen 'Psychologisierung'" (10). Als Ergebnis wird vor allem deutlich, daß herkömmliche Verlegenheitsklassifizierungen wie 'Übergangstheologie' wenig hilfreich, ja als überholt anzusehen sind und demzufolge "eine neue umfassende Charakterisierung der historisch, philologisch und philosophisch orientierten Theologien im Deutschland des frühen 18. Jahrhunderts auf der Agenda steht" (12f.).

Von den einzelnen Beiträgen, die hier nicht im Detail vorgestellt werden können, seien nur wenige Punkte hervorgehoben. Martin Mulsow zeigt instruktiv in "Eine 'Rettung' des Servet und der Ophiten? Der junge Mosheim und die häretische Tradition" (45-92), wie Mosheim die "interessegeleitete Geschichtsbetrachtung je nach eigenem Standpunkt auf eine Ebene der 'ausgewogenen' historischen Darstellung hin verschoben" hat (92). Zum gleichen Ergebnis kommen Florian Neumann in "Mosheim und die westeuropäische Kirchengeschichtsschreibung" (111-146) und Ulrich Johannes Schneider in "Zum Sektenproblem der Kirchengeschichte" (147-191). In "Johann Lorenz Mosheims Auseinandersetzung mit John Toland" (93-110) weist Henning Graf Reventlow nach, daß Mosheim von der kanonischen Autorität der biblischen Schriften ausging und in dieser Hinsicht ganz orthodox war. In die gleiche Richtung zielt der wichtige Beitrag von E.P. Meijering über "Mosheim und die Orthodoxie" (261-275). Insgesamt betrachtet wird der sorgfältig edierte Band die Forschung zur Situation der Theologie im 18. Jahrhundert sicher entscheidend voranbringen.

Lutz E. v. Padberg

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hg. Udo Sträter u.a. Band 22. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (ausgeliefert 1997). 343 S. DM 98,-.

Nachdem der letzte Band als Festschrift für Johannes Wallmann vor allem Aufsätze enthielt (s. *JETH* 11 [1997], 306ff), präsentiert diese Ausgabe des bekannten Jahrbuches die gewohnte Mischung. Nach einem Gedenkartikel für Erhard Peschke (1907-1996) von Arno Sames folgen sechs Aufsätze, zwei Miscellen, 19 Rezensionen und die 253 Nummern umfassende Pietismus-Bibliographie (308-328), alles mustergültig erschlossen durch Register.

Der Schwerpunkt des thematisch weitgespannten Aufsatzteils liegt in der Auflistung, Diskussion und Edition mehrerer Briefsammlungen. In dem umfangreichsten Beitrag präsentiert Katharina Bethge "Epistolae Theologicae: Eine Quelle zur Erforschung von Leben und Werk Abraham Calovs und der lutherischen Orthodoxie" (12-68). Das dreibändige Corpus der Briefe des 1686 verstor-

benen Calov galt seit 1945 als verschollen. Ihr einziger Nachweis waren die Teilveröffentlichungen Theodor Wotschkes (1871-1939). 1991 und 1994 wurden rund drei Viertel des dritten Briefbandes, der die Korrespondenz der Jahre 1674 bis 1688 umfaßt, antiquarisch angeboten und konnten für die Bibliothek des Evangelischen Predigerseminars Wittenberg zurückgekauft werden. Durch diesen glücklichen Umstand stehen nunmehr 339 Schreiben von Band 3 der Forschung wieder zur Verfügung. Erschlossen wird das reiche Material durch eine formale Briefliste (18-54; ohne inhaltliche Hinweise, aber mit Erläuterungen zu den Adressaten), Personen- und Körperschaftsregister, eine Liste der bei Wotschke aus Band 1 abgedruckten Briefe und ein spezielles Literaturverzeichnis. Es ist zu hoffen, daß diese entsagungsvolle Quellenaufbereitung durch entsprechende Aktivitäten der Calov-Forschung ihre verdiente Anerkennung findet.

"Mutua Consolatio Sororum: Die Briefe Johanna Eleonora von Merlaus an die Herzogin Sophie Elisabeth von Sachsen-Zeitz" ediert Markus Matthias (69-102). Es handelt sich um dreizehn Briefe der Ehefrau (1644-1724) Johann Wilhelm Petersens an die Stiefmutter (1653-1684) des Herzogs Moritz Wilhelm (1664-1718) aus den Jahren 1678 bis 1684, aufbewahrt im Sächsischen Hauptstaatsarchiv Dresden (Loc. 8606). Es sind "vermutlich die frühesten, erhaltenen, pietistischen Briefe, die nicht von einem berufenen Theologen, sondern von einer Frau stammen" (71) und schon deshalb eine einzigartige Quelle für die Anfänge der pietistischen Briefkultur darstellen. Die gerade für das Verständnis der Frömmigkeit zentralen Schreiben werden in sorgfältiger Edition vorgelegt (77-102).

Eine weitere Briefedition bietet Jürgen Büchsel, "Arnolds Beziehungen nach Halle 1695/96, dargestellt an seinen Briefen an den Theologiestudenten Jean Ernst Wilke" (174-204: Edition 193-204), versehen mit einer eingehenden Darstellung ihres Wertes insbesondere für Arnolds Verhältnis zu August Hermann Francke. Die in der Landes- und Forschungsbibliothek Gotha (Cahrt. A 297, 361-389) aufbewahrten Briefe zeigen, wie Arnold seine religiösen Vorstellungen einem Theologiestudenten vermittelt hat. Bezüglich des Studiums betont er vor allem die Lektüre der Bibel, hinter der alle anderen Studienfächer zurücktreten müßten. Dafür sei auch ein intensives Studium der alten Sprachen erforderlich. Hieran und aus anderen Parallelen "wird deutlich, daß Arnold und Francke sich nicht nur persönlich nahestanden, sondern auch in wichtigen theologischen Fragen übereinstimmten" (192).

Von den anderen Aufsätzen sind forschungsgeschichtlich interessant Arno Sames' "Hallesche Beiträge zur Pietismusforschung nach 1945" (103-123), der mit ausführlichen bibliographischen Angaben den beachtlichen Ertrag der Pietismusforschung in Halle herausstellt und dadurch deutlich macht, wie mit der jetzt möglichen Interdisziplinarität an bisherige Forschungsleistungen und -ansätze angeknüpft werden kann. Seine überarbeitete Fassung einer bei Joachim Mehlhausen entstandenen Hausarbeit für die Erste Ev.-Theol. Dienstprüfung der württembergischen Landeskirche, "Die Schrift 'Paraenesis votiva pro pace ecclesiae' (1626) und ihr Verfasser. Ein Beitrag zu den Arndtschen Streitigkei-

ten", legt Frieder Seebass vor (124-173). In eingehender Interpretation kann er wahrscheinlich machen, daß diese zum Frieden in der deutschen lutherischen Kirche mahnende Schrift von Melchior Breler (1589-1627), dem "schreibfreudigste(n) und heftigste(n) aller Verteidiger Johann Arndts" (168), verfaßt worden ist. In die Erweckungsbewegung führt Adrianus van der Dussens Aufsatz 'The Tension between Freedom and Reason in the Theology of Charles Grandison Finney' (205-225). Die beiden Miszellen stammen von Martin Brecht, der sich in vornehm zurückhaltender Weise mit Johannes Wallmanns überscharfer Kritik an der Konzeption der neuen Geschichte des Pietismus auseinandersetzt (226-229 zu *Pietismus und Neuzeit* 20 [1994], 218-235; dazu *JETH* 10 [1996], 376f), und Markus Matthias, der die strittige Frage von Johann Wilhelm Petersens Todestag für den 31. Januar 1727 entscheidet (230-233). Es folgen die Rezensionen von Büchern mit einem weitgefächerten Themenspektrum, die ebenso wie der vorliegende Band die Lebendigkeit der Pietismusforschung belegen.

Lutz E. v. Padberg

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hg. Udo Sträter u.a. Band 23. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997 (ausgeliefert 1998). 282 S. DM 80,-.

Sechs der zehn Aufsätze dieses Bandes dokumentieren die Tagung 'Diakonie vor der Inneren Mission: Pietismus, Fürsorge und neues kirchliches Bewußtsein in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts', die die Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus im Oktober 1995 in Gallneukirchen durchgeführt hat. Thomas K. Kuhn widmet sich in "Diakonie beim frühen Johann Hinrich Wichern" (11-26) der Frage, "wie sich Diakonie, diakonisches Denken und Handeln, beim jüngeren Wichern entwickelt hat" (11) und beschreibt dazu zunächst chronologisch vorangehend dessen Entwicklungsgang bis zum theologischen Examen 1832 und die ein Jahr später vorgenommene Gründung des Rauhen Hauses, um dann systematisch die theologischen und diakonischen Grundlagen von Wicherns Arbeit zu skizzieren. Es wird deutlich, daß Wichern weniger in aufklärerischer Tradition stand, sondern ein in die Welt hineinwirkendes Werk der christlichen Nächstenliebe beabsichtigte. "Wichern nahm vielfältige praktische und spekulative Anregungen aus dem Bereich der zeitgenössischen Pädagogik und der Erweckungsbewegung auf, um ein eigenständiges diakonisches respektive sozialpädagogisches Konzept zu entwickeln" (25). Inhaltlich schließt sich daran der kurze Beitrag von Gisela Hauss über "Die sozialpädagogische Arbeit in der Armenschullehrer-Anstalt in Beuggen (Baden)" (27-38) an, der ihr Profil mit dem Rauhen Haus in Hamburg vergleicht. Das Konzept ging auf

Christian Heinrich Zeller (1779-1860) zurück, dessen erfolgreiche Ausbildung von Armenschullehrern von Wichern noch differenziert und spezialisiert wurde.

Die Ergebnisse eines Teils ihrer Dissertation präsentiert Anne Stempel-de Fallois unter dem Titel "Die Anfänge von Wilhelm Löhes missionarisch-diakonischem Wirken im Bannkreis von Erweckungsbewegung und Konfessionalisierung (1826-1837)" (39-52). Sie kann belegen, daß Löhe anfangs stärker als bisher angenommen Impulse der Erweckungsbewegung (auch von Francke, 49) aufgenommen hat, dann aber seit 1834/35 in seiner Frömmigkeitstheologie sich der Konfessionalisierung öffnete. Rudolf Kropf skizziert, eher am Rande der eigentlichen Thematik liegend, anschaulich "Kirche und Gesellschaft in Oberösterreich im frühen 19. Jahrhundert" (53-68) am Beispiel der Auseinandersetzung mit den religiös-schwärmerischen Bewegungen "Brüder und Schwestern von Zion", "Pöschlianer" und "Boosianer", die von den Vertretern der katholischen Kirche als "Schwärmer, Ketzer, Sektierer und böswillige Lumpen" (67) bezeichnet und dementsprechend behandelt wurden. "Die Anfänge der Mutterhausdiakonie" erörtert Ruth Felgentreff (69-79), sich dabei vor allem auf Theodor Fliedner konzentrierend. Der letzte Beitrag dieses Themenkomplexes von Arnd Götzelmann ist der "Straßburger Diakonissenanstalt - ihre Beziehungen zu den Mutterhäusern in Kaiserswerth und Paris" gewidmet (80-102) mit dem Ergebnis, daß Kaiserswerth aufgrund seines Einflusses auf zahlreiche andere Gründungen eine "Tendenz zum Monopol" hatte (102).

Die thematisch breit gestreuten weiteren Aufsätze werden eröffnet mit der Münsteraner Probevorlesung von Christian Peters, "'Daraus der Lärm des Pietismi entstanden': Die Leipziger Unruhen von 1689/1690 und ihre Deutung durch Spener und die hallischen Pietisten" (103-130). Während die Ereignisse selbst durch Hans Leubes Forschungen gut erschlossen sind, ist bislang niemand ihrer Deutung durch die pietistische Geschichtsschreibung nachgegangen. Das leistet Peters in gelungenem Zugriff, indem er die Leipziger Unruhen als eigentliche Geburtsstunde sowohl des Begriffes 'Pietismus' wie auch der entsprechenden Theologie versteht und analysiert, wie die Geschehnisse von Spener, dem in Halle lehrenden Franckefreund Joachim Lange (1670-1744) und Johann Heinrich Callenberg (1694-1760) interpretiert worden sind. Gleichsam als Nebenfrucht ergeben sich dabei auch Hinweise zu deren Definition des Pietismus. Die quellennahe Studie kommt zu dem Ergebnis, daß Spener in seiner Schrift *Wahrhaftige Erzählung dessen, was wegen des sogenannten Pietismi in Deutschland von einiger Zeit vorgegangen* (1697) "das kritische Potential der Leipziger Unruhen dem frommen Übereifer einiger weniger Studenten zuschreibt", den Pietismus nicht etwa als Einzelereignis, sondern als "eine mit Johann Arndt einsetzende Epoche neuer kirchlicher Frömmigkeit" definiert (128) und damit prototypisch wirkte. In seiner Bahn minimalisierte Lange 1719 in *Apologetische Erläuterung der neuesten Historie bei der evangelischen Kirche von 1689 bis 1719* die Ereignisse und verstand den Pietismus als neue Epoche kirchlicher Frömmigkeit und "Weg der wahren Kirche durch die Zeit" (ebd.). Callenbergs umfangreiche

Neueste Kirchenhistorie von 1689 an (nur als Manuskript in 23 dicken Bänden überliefert, entstanden Ende der 1720er Jahre; Halle, AFSt: D 77a.b.) schließlich deutet die Ereignisse missionsgeschichtlich als einen zweiten Aufbruch der Apostel und stimmt in der Definition mit Spener und Lange überein. Peters' Studie macht deutlich, daß die Geschichtsschreibung des hallischen Pietismus ein zu Unrecht vernachlässigter Forschungsgegenstand ist.

Der Aufsatz von Martin H. Jung, "1836 - Wiederkunft Christi oder Beginn des Tausendjährigen Reichs? Zur Eschatologie Johann Albrecht Bengels und seiner Schüler" (131-151) zeigt die diesbezüglichen Unschärfen der Forschung auf und belegt, daß man 1836 nicht mit dem Weltende, sondern mit dem Beginn einer tausendjährigen, höheren Stufe der Geschichte rechnete. Erwartete Bengel als Postmillenniarist die Wiedkehr Christi zum Weltende, so gingen seine Anhänger (Friedrich Christoph Oetinger, Philipp Matthäus Hahn, Johann Jakob Friedrich) von einer doppelten Wiederkunft 1836 und am Ende der Zeiten aus. Hermann Wellenreuthers Beitrag "Bekehrung und Bekehrte: Herrnhuter Mission unter den Delaware, 1772-1781" (152-174) setzt sich kritisch mit Paradigmen der Ethnohistorie auseinander und Tânia Ünlüdag präsentiert eine begriffsgeschichtliche Skizze zu "Nation und Mission: Das Verständnis von 'Nation' in programmatischen Texten der Rheinischen Missionsgesellschaft 1759-1914" (175-199).

Es folgen zehn Rezensionen (darunter zum *Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde*), die teilweise den Umfang kleiner Aufsätze angenommen haben (200-254), sowie die diesmal 121 Nummern umfassende Pietismus-Bibliographie (255-267). Wie üblich erschließen Register den ertragreichen Band.

Lutz E. v. Padberg

Jan Rohls. *Protestantische Theologie der Neuzeit*. Band 1: *Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert*; Band 2: *Das 20. Jahrhundert*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1996; 1997. 892; 882 S. je DM 98,-.

Es nötigt einem Rezensenten gehörigen Respekt ab, vor einem fast 1800seitigen ausgereiftem Spätwerk eines ausgewiesenen Kenners der Theologiegeschichte zu sitzen. Man ist geneigt, schon um des Umfangs und der Komplexität des Inhaltes willen das Werk positiv zu würdigen. Wer hat heute noch den langen Atem und die Kraft, ein solches Mammutprojekt anzupacken und erfolgreich zu Ende zu führen?

Beide Bände sind aus Vorlesungen des Autors an der Universität München entstanden. Das Proprium seiner neuen Theologiegeschichte liegt in der internationalen Perspektive. Eine Verengung auf den deutschen Sprachraum wird durch Exkurse zur Theologiegeschichte anderer Länder vermieden, beschränkt jedoch auf den westeuropäischen und nordamerikanischen Raum. Zudem ist beachtens-

wert, daß auch Abschnitte über die Theologie der verschiedenen Freikirchen und der evangelikalen Bewegung eingearbeitet worden sind. Selbst Außenseiter wie Jean de Labadie, Robert Haldane, Benjamin Warfield, Hermann Bavinck u.v.a. kommen zu Wort und werden sachlich und emotionslos gewürdigt. Der Autor untersucht sogar die geistesgeschichtlichen Spuren der Philosophie und Theologie bis in die schöngeistige Literatur hinein. Da die Theologiegeschichte der Neuzeit eng mit der Philosophiegeschichte verknüpft ist, bietet dieses Kompendium immer wieder hilfreiche Exkurse zur Entwicklung der philosophischen Fachdisziplin. Selbst religionssoziologische und -philosophische Fragestellungen werden kenntnisreich angesprochen.

Rohls wendet sich in seinem Ansatz gegen die 'Verfallstheorie' Barths, der die Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unter rein negativem Aspekt betrachtete, weil sie nicht zur Dialektischen Worttheologie paßte. Der Autor betont demgegenüber die Kontinuität der theologischen Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert (auch zur Dialektischen Theologie) und insbesondere die geistige Größe der Epoche des Idealismus. Seine Gliederung orientiert sich an der kirchengeschichtlichen Entwicklung und führt von den Epochen Napoleons, der Restauration, des Vormärz und der Revolution zu Reichsgründung, Bismarckära, Imperialismus, Zwanziger Jahre, Nationalsozialismus, Nachkriegszeit und deren Ausklang. Der Bogen spannt sich über Kant, Schleiermacher, Hegel, Rothe, Ritschl bis hin zu Troeltsch, Barth, Bonhoeffer, Tillich, Gadamer, Moltmann und Pannenberg, also bis in die unmittelbare Gegenwart (1989). Insbesondere in der Darstellung der letzten Jahrzehnte wird deutlich, daß in der Theologie kaum noch innovative Entwürfe vorgelegt wurden, sondern nur Neukombinationen oder Repristinationen älterer Modelle vertreten worden sind.

Rohls läßt die protestantische Theologie der Neuzeit mit der Aufklärung beginnen, nicht mit der Reformation. Die Aufklärung ist für ihn die entscheidende Zäsur der Theologiegeschichte, weil hier das Inspirationsdogma und die Überzeugung von der Gültigkeit der Bekenntnisschriften radikal abgelehnt wurden. Die Aufklärung war ein Generalangriff auf den Glauben und die Bekenntnisse. Enthielt die Orthodoxie noch einen Rest von Katholizismus, krepelte die Aufklärung durch die Vernunftkritik den Glauben völlig um. Mit ihr beginnt der eigentliche 'Neuprottestantismus' als natürliche Vernunftreligion, aus der sich später als Antipode die subjektive Erfahrungsreligion entwickelte. Schon von daher erscheint es legitim, daß der Autor nur die Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts in das Blickfeld nimmt.

Als Rahmen seiner Darstellung beschreibt er die politischen und kulturellen Hintergründe der Zeit. Die Fülle des verarbeiteten Stoffes ist bemerkenswert. Kaum ein Stein auf dem Weg durch die Jahrzehnte bleibt unberührt. Die einzelnen Theologen werden kurz, aber präzise und stringent abgehandelt. Auch die großen Linien verschwimmen keineswegs in der Detailanalyse. Wie sicher der Autor die Materie beherrscht, zeigt eine 13seitige zusammenfassende Übersicht am Ende des zweiten Bandes, die die wichtigsten Entwicklungen beider Jahrhun-

derte prägnant wiederholt und eigentlich auch als Einleitung zum Gesamtwerk gelesen werden könnte.

Einzelkritik an einem solchen Monumentalwerk kann leicht geübt werden, klingt aber fast wie Nörgelei. Nur wenige Punkte seien angeführt: der Methodismus ist keineswegs nur eine Frucht der Herrnhuter (I, 145 u. 239). Genausowenig vertrat Jonathan Edwards eine reine Erfahrungstheologie (147). Die "Fundamentals" geben nicht eine "konservative calvinistische Theologie" (II, 53) wieder, denn auch Nichtcalvinisten waren unter den Autoren. Dem Werk hätte es gut getan, wenn der Autor die Vorgeschichte (250 S.!) knapper gestaltet hätte.

In einer Art Randmasora werden übrigens die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Absätze in Leitsätzen kurz zusammengefaßt. Das Druckbild ist etwas klein geraten, sicher um den Umfang der Bände nicht noch weiter zu erhöhen. Leider werden am Ende nur spärliche Literaturangaben gegeben (besonders in Band 2), angesichts der unüberschaubaren Literaturfülle jedoch vielleicht keine schlechte Lösung. Weniger ist manchmal mehr. Hervorzuheben ist die sachliche Art der Darstellungen. Bewertungen des Autors erscheinen nur zwischen den Zeilen. Alles in allem ein Monumentalwerk, das eine empfindliche Lücke schließt und ins Regal eines jeden wissenschaftlich arbeitenden Theologen gehört.

Stephan Holthaus

Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa: Bilanz und Perspektiven der Forschung. Hg. Hartmut Lehmann. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 130. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 335 S. DM 72,-.

Wir wissen "über Einfluß, Bedeutung sowie Varianten des Christlichen in der Neuzeit viel weniger als über viele andere Entwicklungen und Strukturen, die bei den großen geistigen, politischen, sozialen, wirtschaftlichen, rechtlichen und kulturellen Transformationen der westlichen Welt seit dem 17. Jahrhundert eine Rolle gespielt haben" (10). Und noch zugespitzter: "Bislang jedenfalls ist die deutsche evangelische Kirchengeschichtsschreibung mit dem Themenbereich der Säkularisierung faktisch nicht befaßt" (77). Diese Feststellungen von Hartmut Lehmann und Martin Greschat sind ebenso überraschend wie zutreffend. Grund genug für das Göttinger Max-Planck-Institut für Geschichte, sich auf einer Tagung im Jahre 1994 dieser Thematik anzunehmen. Die Ergebnisse liegen jetzt in einem 23 Beiträge umfassenden, höchst instruktiven Sammelband vor. Im Kern geht es ihnen darum, einen schon fast verlorenen historischen Horizont wiederzugewinnen, die Tatsache nämlich, daß das moderne Europa letztlich nicht verstanden werden kann, wenn man seine christliche Fundamentierung achtlos beiseite schiebt und vergißt, was jahrhundertlang seine Lebenswelt regulierte und seine Werte und Normen bestimmte.

Es ist bezeichnend, daß sich die Profanhistoriker dieser Aufgabe stellen, während die Kirchengeschichtler offenbar noch zu sehr von konfessionell besetzten Themen absorbiert sind. Die damit verbundene Herausforderung für die Forschung ist, wie Lehmann in seinem Einleitungsbeitrag deutlich macht, immens. Denn die Schwierigkeiten beginnen schon bei der Terminologie, etwa der Verständigung über einen einheitlichen Begriff von Religion (10f, 315ff). Die immer wieder begegnende These, seit dem 17. Jahrhundert sei das Christliche infolge der Säkularisierung marginalisiert worden, läßt sich nicht mehr aufrecht erhalten. Lehmann schlägt vor, den weithin akzeptierten Begriff Säkularisierung durch den der Dechristianisierung zu ergänzen, denn er faßt "sehr viel präziser das Nachlassen eines spezifisch christlichen Einflusses, sei es in der Politik und bei der Begründung der politischen Ordnung, bei der Aufrechterhaltung von öffentlicher Moral, im Erziehungswesen, oder beim Umgang mit Krankheit und Tod, um nur einige von vielen Formen christlicher Prägung des Lebens zu nennen" (13). Hinzukommen muß unbedingt der Begriff Rechristianisierung, wird doch bislang viel zu wenig zur Kenntnis genommen, wie intensiv "bereits im 17., dann im 18., erneut im 19. und in erheblichem Maße auch noch im 20. Jahrhundert christliche Erweckungsbewegungen das tradierte Christentum verwandelt und mit neuem Leben erfüllt haben" (ebd.). Begreift man die mit diesen drei Begriffen beschriebenen Phänomene als Wechselverhältnis, so werden damit zwei scheinbar feststehende Prämissen nachhaltig ins Wanken gebracht: "die These von der angeblich unumkehrbaren Progression der Säkularisierung sowie zweitens die These von den eklatanten Fortschritten des Prozesses der Säkularisierung seit Beginn der Neuzeit" (14). Gleichsam nebenbei wird damit der Erfolg des großen Projektes Aufklärung in Frage gestellt.

Ohne abschließende Antworten geben zu können, schreiten die Teilnehmer der international und interdisziplinär besetzten Tagung das vorgegebene Terrain ab, dabei durchaus nicht immer in die gleiche Richtung laufend. Das liest sich vor allem auch deshalb geradezu spannend, weil sich durch direkte Bezugnahme und Kommentare anregungsreiche Dialoge entwickeln. Aus der so entstehenden Fülle von Perspektiven können nur einige Streiflichter gegeben werden. So konstatiert der Soziologe Alois Hahn in seinem Beitrag "Religion, Säkularisierung und Kultur" (17-31) nüchtern: "Der Verlust des Deutungsmonopols der Kirchen führt einerseits zu einer immer größeren Fragmentierung ihrer Botschaften und damit zu einer eigentümlichen Unverbindlichkeit ihrer Lehren. Kirchliche Deutungen geraten sozusagen in die Situation eines Sammelangebots, aus dem sich Deutungsbedürftige nach Wahl bedienen" (27). Wenn Deutung aber als pure Beliebigkeit erscheint, verliert sie unweigerlich ihre existentielle Relevanz. Die 'fundamentalistischen' Fassungen von Religion - hier verzichtet Hahn leider auf präzise Definitionen - versteht er als Reaktion auf das Verbindlichkeitsdefizit und stellt abschließend lapidar fest: "Für die Religionen in Europa allerdings kann" die Soziologie "bis auf weiteres konstatieren, daß ihnen die Säkularisierung keinesfalls das Lebenslicht ausgeblasen hat" (31). Auf begriffliche Schärfe drängt

der ausführliche Beitrag von Friedrich Wilhelm Graf über "'Dechristianisierung'. Zur Problemgeschichte eines kulturpolitischen Topos" (32-66). Zu Recht, zeigt doch der Aufsatz von Claude Langlois über "Déchristianisation, sécularisation et vitalité religieuse: débats de sociologues et pratiques d'historiens" (154-173), welche Bedeutungsschattierungen der Begriff in Frankreich enthält. Ohnehin wurde durch den internationalen Zuschnitt der Tagung (Beiträge zur Situation in England, Amerika, den Niederlanden, Frankreich, der Schweiz, Polen und Rußland) der Horizont zwar erheblich erweitert, die Definitionsnot aber noch größer. Eindrucksvoll sind die Ergebnisse einer Studie zu den religiösen Optionen der Bevölkerung in einigen Großstädten Rußlands 1990-1992, die Dimitri Y. Furman präsentierte ("Religion and Politics in Mass Consciousness in Contemporary Russia", 291-303; bestätigt durch den Beitrag von Kirill I. Nikonov). Seine Zusammenfassung: "Perhaps the results of all rationalization and secularization processes are not the victory of rationalism and not the return to religion, but rather a kind of irrational, adogmatic eclecticism, a kind of ideological mist, a multi-colored, ever-changing, Chamaleon-like shifting of beliefs and ideas" (303). Methodisch einleuchtend zeigt Furman, daß die hinter scheinbar klaren Umfrageergebnissen liegende Wirklichkeit oft ganz anders aussieht als vermutet. Wie offen die Forschung in etlichen Bereichen ist, verdeutlicht die Debatte zwischen Margaret Lavinia Anderson ("Die Grenzen der Säkularisierung: Zur Frage des katholischen Aufschwungs im Deutschland des 19. Jahrhunderts", 194-222) und Wolfgang Schieder ("Konfessionelle Erneuerung in den christlichen Parallelkirchen Deutschlands im 19. Jahrhundert", 223-228).

So vielfältig die Ergebnisse der Tagung sind, so sehr muß der unbedingt notwendige interdisziplinäre Ansatz erst noch fruchtbar gemacht werden. Die Schlußbilanz von Wolfgang Schieder ("Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit", 308-313) fällt dementsprechend nüchtern aus und registriert die Zugangsschwierigkeiten. Bei seiner Warnung, "die christliche Religion im historischen Kontext zu eng auf die konfessionellen Parallelkirchen festzulegen" (313), hätte er freilich noch dezidierter auf die Rolle der Freikirchen verweisen können, die in dem gesamten Band - wieder einmal - nur ein Schattendasein fristen. Sie wären auch bei den Forschungsperspektiven und -aufgaben zu berücksichtigen, die Hartmut Lehmann abschließend entfaltet. Folgt man den Anregungen der Göttinger Tagung, wird das Bild von der Bedeutung des Christlichen für Europa deutlich an Konturen gewinnen.

Lutz E. v. Padberg

Caroline Schröder. *Glaubenswahrnehmung und Selbsterkenntnis: Jonathan Edwards' theologia experimentalis*. Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 81. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. 219 S. DM 68,-.

Studien zu Themen der amerikanischen Kirchen- und Theologiegeschichte sind in Deutschland immer noch eine Seltenheit. Dabei dürfte sich mittlerweile herumgesprochen haben, daß die Christenheit des 20. Jahrhunderts längst nicht mehr von Europa aus dominiert wird. Im Gegenteil: Die amerikanischen Kirchen haben im Bereich des Protestantismus längst ihre führende Stellung unterstrichen und ihren Einfluß weltweit ausgebaut. Und auch deutsche Evangelikale sind von der amerikanischen Theologie und Frömmigkeit nicht unbeeinflußt geblieben. Grund genug, sich intensiver mit der amerikanischen Religionsgeschichte auseinanderzusetzen.

Caroline Schröders Studie über die theologische Anthropologie Jonathan Edwards (1703-1758), dem bekanntesten Erweckungstheologen der *First Great Awakening*, kommt da gerade zur rechten Zeit. Man lernt darin die Theologie Edwards in ihrer Vielfalt und Vielschichtigkeit kennen. Seine Anthropologie entwickelte sich in Kontrast und Abhängigkeit zu den Aufklärern seiner Zeit. Alle wichtigen Fragestellungen der Erweckung und Frühaufklärung wurden von ihm durchdacht. Das Spektrum seiner Analysen reicht von der Epistemologie über die Ontologie, Teleologie bis hin zur Kosmologie und Religionskritik. Seine puritanische Prägung zeigte sich u.a. in der Ekklesiologie der 'visible saints', in der Betonung der Souveränität Gottes und in der Ablehnung des freien Willens. Frühaufklärerisches Gedankengut findet sich dagegen in seinem Voluntarismus (Glaube als Willensausrichtung), Rationalismus, seiner Auseinandersetzung mit Locke und seiner Skepsis gegenüber den Erscheinungen an sich. Dann ist Edwards wieder ganz der Erweckungstheologie, der von Bekehrung, Heiligung, doppeltem Ausgang und Hingabe des Geheiligten spricht und sich in der Frage nach der Erkennbarkeit der Wahrheit gegen Locke ausspricht. Amerikanische Eigenheiten zeigen sich in seinem Hang zum Pragmatismus. Als einer der ersten wagte sich Edwards an eine Beschreibung von Glaubenswahrnehmungen und hat auf diesem Gebiet bahnbrechend gewirkt.

Schröders Studie räumt mit vielen Mißverständnissen auf. Der Erweckungsprediger war nicht Prototyp eines 'Höllenspredigers', wenn er auch mit suggestiven Worten seine Zuhörer emotional packen konnte. Seine berühmte Predigt *Simmers in the Hand of an Angry God* war untypisch für seine theologischen Überzeugungen. Edwards hat sich zudem intensiv mit dem emotionalen Bereich der Erweckung beschäftigt, einer Fragestellung, die angesichts charismatischer Phänomene der Gegenwart hochaktuell erscheint. Nach anfänglicher Euphorie ging Edwards mehr und mehr auf Distanz, forderte strenge Kriterien zur Einordnung und Prüfung der ekstatischen Phänomene (durch die Gemeinde) und lehnte am Ende eine privatistische Erfahrungsreligion, die sich einer vernünftigen Kommunikati-

on vor der Gesamtgemeinde verweigert, gänzlich ab. Obwohl alle Religion nach Edwards in Erfahrungen besteht, gelte es, Konsistenz zu erreichen und den enthusiastischen Solipsismus als Gefahr zu bekämpfen. Für den Erweckungstheologen gab es klare Unterscheidungsmerkmale für authentische religiöse Erfahrungen. Eine überzogene Betonung der religiösen Erfahrung führe nach Edwards dahin, daß man nur noch "sich selbst im Auge" habe (109). Mit religiösen Erfahrungen könne man dagegen nur in der Dimension der Demut richtig umgehen. Parallel dazu hinterfragte er in seinen späten Lebensjahren auch die für die Erweckungsbewegung typische trügerische Fundamentierung des Glaubens in den standardisierten Bekehrungserfahrungen. Hintergrund seiner Kritik an der damaligen Erfahrungstheologie war die Überwindung des Strohfeuers religiöser Leidenschaften und das Auffinden von tragfähigen und hinreichenden Fundamenten des Glaubens. Die Anzahl der religiösen 'Affekte' beweist nach Edwards nicht den wahren Stand der Religion. Andererseits gibt es keinen Glauben ohne religiöse Affekte.

Edwards - ein Theologe, der in kein Schema paßt, so ließe sich die extensive Studie zusammenfassen. Edwards wandte sich gegen den Arminianismus seiner Zeit wie auch gegen den Antinomismus. Daß die Autorin dem Erweckungsprediger Edwards distanziert gegenübersteht, wird durch manche polemischen Urteile deutlich. Problematisch erscheint mir auch, daß Schröder das Schriftverständnis von Edwards nicht systematisiert, denn hier liegt der Schlüssel zu seiner Theologie (vgl. jetzt: J. Edwards, *Notes on Scripture*, Hg. Stephen J. Stein, New Haven 1997). Überhaupt kommt der 'Philosoph' Edwards zu stark in den Blick, weniger der Exeget und Prediger. Formal sind der teilweise schlecht lesbare Druck der Arbeit und die etwas unsystematische Darstellung zu bemängeln. Seit den 60er Jahren gibt es auch längst eine deutsche Übersetzung der berühmten "Sünder-Predigt" von Edwards (*Die Sünder in den Händen eines zornigen Gottes*, Übers. Ernst Rügger, Langenthal/CH: Pflug Verlag). Insgesamt jedoch bietet Schröder eine hilfreiche Einführung in die Theologie eines der größten Erweckungstheologen aller Zeiten und damit auch indirekt eine Hinführung und Problematisierung mancher Ausprägungen des modernen Evangelikalismus.

Stephan Holthaus

Gottfried Seebaß. *Die Reformation und ihre Außenseiter: Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Zum 60. Geburtstag des Autors hg. von Irene Dingel unter Mitarbeit von Christine Kress. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 383 S. DM 98,-.

Viele Festschriften und Sammelbände wirken inhaltlich fast zufällig zusammengestellt und lassen sich daher nur schlecht lesen. Ganz anders diese Sammlung von Aufsätzen von Gottfried Seebaß. Aus Anlaß seines 60. Geburtstages wurden

hier 16 seiner zum Teil an entlegenen Stellen erschienenen Forschungsbeiträge zur Geschichte der Reformation und zur Geschichte des sog. 'Linken Flügels' der Reformation zusammengetragen. Letztere machen rund sechzig Prozent des Buchumfangs aus. Zwei der Beiträge waren zuvor nur auf englisch erschienen. Auch wenn einige Wiederholungen bei solch einer Zusammenstellung thematisch benachbarter Einzeluntersuchungen unvermeidlich sind, wirkt das Buch im wesentlichen wie aus einem Guß. Es bietet einen geradezu spannenden Einblick in zusammenhängende Bereiche der bewegten Geschichte der Reformationszeit. Das geographische Zentrum der hier untersuchten Ereignisse bilden die Städte Nürnberg und Augsburg samt jenen Personen, die auf die Geschehnisse dort besonderen Einfluß nahmen: von Luther und Melanchthon bis Bucer und Brenz, von Karlstadt und Schwenckfeld bis Thomas Müntzer und Hans Hut.

Die mit der Geschichte der Reformation befaßten Beiträge (11-150) werfen Licht auf die Entstehung der *Confessio Augustana*, den Einfluß Bucers auf die Reformation in Augsburg, die Auseinandersetzungen um die dortige Kirchenordnung, die facettenreiche Reformation in Nürnberg mit der festgefügt Position eines Osiander, dem gelenkigen Agieren des Stadtrates und der feingeistig reformatorischen Gesinnung eines Albrecht Dürer; und es wird auch - weil dies für die Behandlung der radikalen Reformen von Bedeutung ist - das Verhältnis von Evangelium und sozialer Ordnung nach Luthers Bauernschriften im einzelnen erhellt. Die Beiträge zur Geschichte des 'Linken Flügels' der Reformation (151-349) konzentrieren sich ebenfalls auf den fränkisch-bayerischen Raum: so werden Bauernkrieg und Täuferium in Franken dargestellt, der Dissent des 'Linken Flügels' in Nürnberg und die konfessionelle Konsolidierung dort sowie die Wirksamkeit und Tauflehre von und schließlich der in Augsburg stattfindende Prozeß gegen Hans Hut. Diese Einzeluntersuchungen erhalten ihren Kontext durch eine grundsätzliche und differenzierte Einführung in das, was die verschiedenen Gruppierungen innerhalb des sogenannten 'Linken Flügels' der Reformation eint und unterscheidet, durch eine Darstellung des apokalyptischen Reich-Gottes-Verständnisses von Thomas Müntzer (ohne den die Theologie von Hut nicht zu verstehen wäre) und durch zwei hochinteressante Aufsätze, die die unterschiedliche Stellungnahme zur Täuferverfolgung von Luther einerseits und Brenz andererseits herausarbeiten. Etwas aus dem Rahmen fällt schließlich der (allerdings für die Geschichte der Hermeneutik aufschlußreiche) Beitrag über das Verständnis des Alten Testaments bei Schwenckfeld.

Gottfried Seebaß hat durch seine sorgfältig anhand der Quellen erarbeiteten Ergebnisse und sein maßvoll abwägendes Urteil entscheidend zur Entstehung eines differenzierteren Bildes des 'Linken Flügels' der Reformation in der Forschung beigetragen, nachdem allzu lange eine gewisse Tendenzgeschichtsschreibung - sowohl auf lutherischer und reformierter als auch auf täuferischer Seite - die Lage bestimmt hatte. Obwohl Seebaß den Versuch einer neuen Typisierung des Täuferiums für verfrüht hält, scheinen sich doch zwei Grundtypen von Täufem herauszukristallisieren: einerseits ein mehr mystisch-apokalyptisch

bestimmtes Täuferum (Müntzer, Hut, Denck, u.a.), andererseits ein stärker ekklesiologisch bestimmtes Täuferum (die Schweizer Täufer, Hubmaier, u.a.); vgl. dazu 226, 251 u. 253. Innerhalb jeder dieser Gruppen gibt es deutliche Unterschiede zwischen den einzelnen Vertretern, einschließlich des Taufverständnisses. Es gibt aber ebenso Gemeinsamkeiten im Grundanliegen, das die Täufer mit anderen Gruppierungen innerhalb des 'Linken Flügels' wie den Spiritualisten und Antitrinitariern teilen: Sie alle waren, über die Reformatoren hinausgehend, an der Wiederherstellung oder Erneuerung des wirklichen Christentums interessiert (153 u.ö.). Wie dieses Anliegen zu realisieren sei, ob im Bereich der Individual- oder Sozialethik, in der Ekklesiologie oder der Spiritualität - darüber gingen die Ansichten allerdings weit auseinander.

Daß Seebaß besondere Aufmerksamkeit dem im interkonfessionellen Gespräch bis in die jüngere Zeit hinein heiklen Thema der Täuferverfolgung widmet, sei hier eigens hervorgehoben. Auch wenn dabei anachronistische Wertungen aus der Sicht des 20. Jahrhunderts vermieden werden, machen die Ergebnisse der historischen Analyse doch betroffen. Es zeigt sich, daß in den protestantischen Gebieten die Obrigkeiten oft zurückhaltender waren als die Theologen. Auch Luthers (sowie Melanchthons [und Zwinglis]) Position wird in ihrem Zwiespalt deutlich. Die Zwei-Regimente-Lehre und das '*Non vi sed verbo*' werden zwar angewendet, wenn es um den Anspruch der Duldung und Durchsetzung der eigenen Reformation geht. Auch gegenüber den Altgläubigen mahnt man - schon um des Kaisers willen - zur Beschränkung auf bloß theologische Auseinandersetzungen. Gegenüber allem, was 'links' der Reformatoren steht, wird aber (gerade in Kursachsen und in der Schweiz) zu strengem obrigkeitlichem Vorgehen geraten. Frei bleibt allenfalls die innerliche Glaubensüberzeugung; jedes Bezeugen derselben wird als Akt des Aufruhrs gewertet und als verfolgungswürdig eingestuft. Der ausführliche Aufsatz über die Stellung des Johannes Brenz zur Täuferverfolgung (283-335) zeigt, daß auch im damaligen historischen Kontext ein anderes Handeln möglich war, als wir es bei den großen Reformatoren finden. Wer diese Kapitel liest, wird merken, welchen Anstoß zur Glaubensfreiheit und zur konsequenteren Trennung von Staat und Kirche die Täufer - mehr noch mit ihrem Erleiden als mit ihrer Theologie - gegeben haben. Insofern, aber nicht nur auf diese Thematik beschränkt, lädt dieser Sammelband dazu ein, wesentliche Grundlagen dessen zu bedenken, was uns heute im Blick auf Glauben, Leben und Gesellschaft wichtig ist.

Helge Stadelmann

Martin Stober. *Christoph Friedrich Blumhardt d.J. zwischen Pietismus und Sozialismus*. TVG Kirchengeschichtliche Monographien 2. Gießen: Brunnen, 1998. 287 S. DM 39,-.

Die vorliegende Tübinger Dissertation (1995) befaßt sich mit den ersten vier Lebensjahrzehnten des jüngeren Blumhardt, die bisher in der Forschung nicht bearbeitet worden sind. Anhand von unveröffentlichten Quellen aus verschiedenen Archiven entsteht dadurch erstmals ein lebendiges Bild von den Spannungen und Prägungen im Leben des jungen Blumhardt. Stober will nachweisen, daß die frühen Jahre Blumhardts der Schlüssel zum Verständnis seiner späteren Wirksamkeit sind. Gegen die eigene Überzeugung Blumhardts, der von keinen nachhaltigen Prägungen während seines Studiums sprach, muß der Autor deshalb versuchen, doch den Einfluß der Professoren auf Blumhardt deutlich zu machen. Die Darstellung seiner Vikariats- und Lehrjahre in Bad Boll fällt dagegen umfangmäßig sehr kurz aus (nur 50 Seiten gegenüber 150 zur Studienzeit).

Die Arbeit läuft an einigen Stellen Gefahr, in die wenigen vorhandenen Äußerungen des jungen Blumhardt aus seiner Jugend- und Studienzeit zuviel hineinzuinterpretieren und zu wenig quellenkritisch zu sein. Von einer einzigen (!) AT-Examensarbeit auf die theologischen Prägungen durch den Tübinger Alttestamentler Gustav Friedrich Oehler schließen zu wollen, erscheint mir sehr gewagt. Die Interpretation von Examina muß sich unterscheiden von der Interpretation eines Werkes aus der Spätzeit eines Theologen. Jeder Prüfling steht z.B. in der Tendenz, das zu schreiben, was der Professor gerne hören möchte, nicht unbedingt das, was er selber reflektiert und für sich angenommen hat. In der Studienzeit sind viele Studenten - zumal eher durchschnittliche wie Blumhardt - dazu auch kaum in der Lage. Schon deshalb erscheint ein Vergleich der Theologien des Studenten Blumhardts mit denen seiner Mentoren gewagt. Diese methodische Schwäche zeigt sich auch an dem Versuch, anhand einiger weniger Predigten Blumhardts eine Prägung durch seinen Homiletikprofessor Palmer herzustellen. Gleiches gilt für die Beziehung Landerer - Blumhardt. Damit soll nicht gesagt werden, daß Professoren nicht ihre Studenten prägen. Aber gerade die mehrmals ausgedrückte Distanz Blumhardts zu seinem Studium und zur Universitätstheologie und die Komplexität der menschlichen Persönlichkeit mit ihrer Vielfalt von Abhängigkeiten und Beziehungen sollten zur Zurückhaltung bei Fragen von Prägungen führen.

Trotzdem arbeitet der Autor die grundlegenden theologischen Überzeugungen Blumhardts gut heraus: chiliastische Naherwartung, konservative Bibliologie, Wunderglaube, Reich-Gottes-Theologie, Naturverbundenheit, Erwartung einer Geistausgießung, Ablehnung der Bibelkritik und heilsgeschichtliche Hermeneutik vertrat Blumhardt schon in seiner Studienzeit. Auch die intensive Beleuchtung der Tübinger Professoren bringt manche interessanten Hintergründe an den Tag. Ohne Frage war bei den Professoren der Einfluß von G.F. Oehler und J.T. Beck auf Blumhardt am größten. Insgesamt wird deutlich, daß der junge Blumhardt

stark vom Pietismus des Elternhauses beeinflußt war und in den Wegen des Vaters gehen wollte. Der Einfluß Tübingens tritt demgegenüber zurück.

Störend wirken einige Wiederholungen im Buch (z.B. zweimaliges Zitieren eines Briefauszuges von Blumhardt d.Ä., 64 und 151). Für eine Dissertation ist es auch unverständlich, daß der Autor am Ende der Arbeit über sein Thema hinausgehend appellative Anfragen an die heutige Praxis von Theologie und Frömmigkeit stellt, die zwar tatsächlich vorhandene Probleme thematisieren, aber nur plakative Antworten vermitteln und mehr Fragen aufwerfen als beantworten.

Stephan Holthaus

Ulrike Witt. *Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*. Hallesche Forschungen 2. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 1996. 257 S. DM 96,-.

Ulrike Witts biographische Studien mit dem bei aller Liebe zur Alliteration doch etwas spröden Titel *Bekehrung, Bildung und Biographie* sind die überarbeitete Fassung einer von dem Göttinger Historiker Rudolf von Thadden betreuten Dissertation (ursprünglicher Titel: *'Wie soll ich zu solchem herrlichen Durchbruch aber kommen?'* *Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus*).

Obwohl schon den Zeitgenossen aufgefallen ist, daß die Frauen im Pietismus eine besondere Rolle spielen, ist die Beteiligung von Frauen an dieser religiösen Reformbewegung bislang nie Gegenstand einer historischen Untersuchung gewesen. Klar, daß wir Ulrike Witts Buch mit Spannung aufschlagen. Um es gleich zu sagen: Die Erwartung wird nicht enttäuscht. Zwar ist die Klammer, die die drei Hauptteile des Buches zusammenhält, nicht besonders stark, aber dafür ist der Ertrag dieser jeweiligen Kapitel schon für sich genommen hoch.

Ausgangspunkt der Untersuchung Ulrike Witts ist die Frage nach der Auswirkung des Pietismus "auf weibliche Handlungs- und Lebensbereiche": "Wie veränderte sich die Lebensführung derjenigen, die sich bestimmten religiösen Gruppierungen anschlossen? Prägten sie unter Einfluß pietistischer Frömmigkeit spezifische Selbst- und Weltbezüge aus?" (10)

Dazu nimmt sie zunächst die maßgeblich von Frauen getragene ekstatisch-chiliasmatische Bewegung der 1690er Jahre in den Blick, die im engen Zusammenhang mit der Herausbildung des Halleschen Pietismus stand. Den "extraordinären Ereignissen" der 1690er Jahre - den Bußrufen der Adelheid Sybille Schwartz in Lübeck und den ekstatischen Geisterfahrten der "drei begeisterten Mägde" Anna Maria Schuchart in Erfurt, Magdalena Elrich in Quedlinburg und Katharina Reinecke in Halberstadt - stellt sie den "halleschen Weg zum Heil" gegenüber und stellt dabei wichtige Gemeinsamkeiten fest. Die "Extraordinären" wie Francke halten "an der Möglichkeit einer unmittelbaren Erfahrbarkeit göttlichen Wirkens fest" - unabhängig von der kirchlichen Heilsvermittlung. Zugleich gibt

es entscheidende Unterschiede: Gegenüber den außeralltäglichen, unberechenbaren und unverfügbaren ekstatischen Geisterfahrten wirkt Franckes Konzept vom Bußkampf wie eine Anleitung, Gläubige "auf den Weg der Bekehrung zu leiten" (84). Die Entwicklung dieses spezifisch halleschen Konzepts in der Auseinandersetzung mit den ekstatischen Ereignissen hatte weitreichende Folgen: "Die Abgrenzung eines 'gewöhnlichen' unmittelbaren Heilsweges von extraordinär-außeralltäglichen Heilsereignissen stand am Scheidepunkt der Bewegung in einen radikal-separatistischen und einen gemäßigeren innerkirchlichen Flügel" (86).

Der zweite Hauptteil ist den "Weiblichen Anstalten in Halle" gewidmet. Ausgehend von einer Darstellung des umfassenden Franckeschen Reformprojekts, in dem Bildung und Erziehung bekanntlich eine zentrale Rolle spielen, zeichnet Witt minutiös Konzeption und Geschichte des "Gynäceums" und des "Frauenzimmerstifts" nach. Von der schwierigen Frage der Finanzierung über den Tagesablauf bis zum späteren Schicksal der Schülerinnen bekommen wir anhand aufschlußreicher (und gut erschlossener) Quellen einen tiefen Einblick in die harten Realitäten der Umsetzung einer großen Vision.

Der dritte Hauptteil stellt exemplarische Frauenschicksale aus dem engsten Kreis des Halleschen Pietismus vor und fragt, "ob und in welcher spezifischen Weise der hallesche Heilsweg von Frauen aufgenommen und zum Maßstab ihrer Lebensführung gemacht wurde" (18). Unter den hier vorgestellten Frauen finden sich die Freifrau Henriette Katharina von Gersdorf, die Großmutter Zinzendorfs und die Erzieherin Louise Charbonnet.

Angesichts des außerordentlich positiven Gesamteindrucks treten einzelne Kritikpunkte in den Hintergrund. Neben Johannes Wallmanns Pietismusdarstellung in der Reihe "Die Kirche in ihrer Geschichte", die Witt als das derzeitige Standardwerk zum Pietismus bezeichnet, hätte auf S. 4 Anm. 17 natürlich das von Martin Brecht u.a. herausgegebene mehrbändige Handbuch *Geschichte des Pietismus* (1993ff.) erwähnt werden müssen. Nicht einmal, daß die drei thematisch sehr unterschiedlichen Hauptteile nicht sehr eng miteinander verzahnt sind, trübt den guten Eindruck. Ulrike Witt argumentiert quellennah und präzise. Sie hat wohlthuend unpräzise gearbeitet; unspektakulär, aber ertragreich. Ihre Sorgfalt erstreckt sich bis in die sprachliche Gestaltung - der klare, anschauliche Stil erleichtert die Lektüre und wirkt erfrischend in der Dürre theorieüberladener oder gar zusammengestoppelter Wissenschaftsprosa (besonders in der anfälligen Sparte 'Dissertation').

Der Blick Ulrike Witts auf die Frauen im Umkreis des Halleschen Pietismus hat neben wichtigen Einzelergebnissen und Fortschritten im Detail vor allem ein wichtiges Resultat: Wir begegnen hier einer pietistischen Wirklichkeit, die in den auf die Hauptgestalten fokussierten bisherigen Untersuchungen so nicht zu sehen war. Die Scheinwerfer werden hier von den Protagonisten gleichsam zum (weiblichen) Fußvolk geschwenkt. Und das verändert und vertieft unser bisheri-

ges Bild vom Pietismus. Fazit: Ulrike Witt hat hier einen außerordentlich wertvollen Beitrag zur Pietismusforschung geleistet.

Thomas Baumann

Harry Yeide Jr. *Studies in Classical Pietism: The Flowering of the Ecclesiola*. Studies in Church History 6. New York: Peter Lang, 1997. XIV, 188 S. DM 74,-.

Ausgehend von seiner Beschäftigung mit der christlichen Ethik wandte sich der Vf. nach seiner eigenen Auskunft dem Pietismus als einer Bewegung, die "the most acute attention to disciplined Christian life" (XI) schenkte, zu. Die vorliegende Studie versucht den Pietismus als soziologische Bewegung (XII) zu beschreiben, die wesentlich gekennzeichnet ist durch das Konzept der Ecclesiola als einer kleinen Gruppe an der Frömmigkeit interessierter Menschen, die zur verfaßten Kirche gehörten. Mit diesem Konzept sollen die vielfältigen und teilweise divergierenden Strömungen und Motive des Pietismus systematisiert und die unterschiedlichen Zugänge, die in seiner Darstellung im Laufe der Forschungsgeschichte vorgenommen wurden, beurteilt werden. Ein erster Teil (1-35) ist der Darstellung des Pietismus einerseits durch Zeitgenossen des klassischen Pietismus, andererseits durch Wissenschaftler in den folgenden Jahrhunderten gewidmet, der zweite (37-106) stellt August Hermann Francke, den Grafen von Zinzendorf und Johann Albrecht Bengel als "great 'actors' in pietist history" (XIII) vor, während der dritte Teil (107-140) mit einer Darstellung Friedrich Christoph Oetingers und Johann Jakob Mosers als 'Denker' der pietistischen Tradition (XIII) eher den Charakter eines Appendix hat, wie vom Vf. selbst angedeutet wird (37).

Auf eine Darstellung der Charakterisierung dieser Personen kann an dieser Stelle verzichtet werden. Sie führt nicht über die Kenntnis des einigermaßen mit den Größen des Pietismus Vertrauten hinaus. Allenfalls die Person Johann Jakob Mosers dürfte weniger bekannt sein. Hier soll vielmehr die Hauptthese des Buches kritisch beleuchtet werden: Der Vf. will die Komplexität des Phänomens Pietismus, das er u.a. durch einen Bericht über unterschiedliche Zugänge und Deutungen darstellt (vom Gedanken einer kirchlichen Parteilung her, im Kontext der historischen und geistesgeschichtlichen Entwicklung, vom psychologischen Aspekt her, als eine theologische Weiterentwicklung und als soziologisches Phänomen), vereinfachen durch die Bedeutung des Ecclesiola-Konzepts. Dabei erscheint Philipp Jakob Spener nicht in der Darstellung der "actors" des Pietismus, sondern - neben Johann Georg Walch! - gewissermaßen als Kommentator ("interpretator"; 1) im Abschnitt über die zeitgenössische Darstellung des Pietismus! Dies kann nur geschehen, wenn man die v.a. durch F.E. Stoeffler vorangetriebene These, daß der Pietismus seinen Ausgangspunkt bei Johann Arndt nehme, konsequent weiterverfolgt. So nimmt der Vf. auch zu Beginn seiner

Darstellung den Definitionsversuch Stoefflers auf: "As the name indicates, it emphasizes the life of personal piety ..." (4). Pietismus wird demnach durch die persönliche Frömmigkeit definiert. Als Speners vornehmliche Aufgabe wird dann bestimmt, diese nicht in separatistische Gruppen und Bewegungen abgleiten zu lassen, sondern sie in den verfaßten Kirchen zu etablieren. Als Kern der *Pia Desideria* wird also festgehalten: Vertiefte Frömmigkeit benötigt die Gemeinschaft der Frommen und sie soll im Rahmen der Kirche bleiben. Dazu wird das *Ecclesiola*-Konzept entwickelt. Um keinen Verdacht zu erwecken, so betont der Vf., vermeide Spener in den *Pia Desideria* sorgfältig das Wort 'Pietist' mit seinen Derivaten (5).

So sehr die Betonung der Etablierung und Erneuerung der Frömmigkeit innerhalb der Kirche für das Bemühen Speners stimmt, so erweckt die Darstellung doch eine ganze Menge von Fragen: Wenn also der Pietismus durch den Hinweis auf die persönliche Frömmigkeit eine sehr weite Definition erfährt, dann muß gefragt werden, wieso das *Ecclesiola*-Konzept in der vorliegenden Studie zu der *nota pietismi* schlechthin gemacht wird. Das könnte allenfalls für den innerkirchlichen Pietismus gelten, der jedoch - die Definition der persönlichen Frömmigkeit vorausgesetzt - auch ohne die Konventikelbildung an manchen Stellen in der Kirche vorhanden ist, wie Hans Leube u.a. nachgewiesen haben. Weiterhin zeigt gerade die Darstellung des Grafen Zinzendorf, überschrieben mit "The *Ecclesiola* as Ecumenical Mission" (63-84), daß das *Ecclesiola*-Konzept gerade nicht auf den Rahmen einer verfaßten Kirche beschränkt bleibt. Die Definitionsproblematik, die durch Stoefflers Arbeiten verdeutlicht wurde, ist in der Pietismusforschung mit dem Versuch beantwortet worden, einen Pietismus im weiteren und im engeren Sinne zu bestimmen. Zu letzterem gehört dann als wesentliches Kriterium das soziale Element des Konventikels. Allein - von dieser Unterscheidung, so ergänzungsbedürftig sie ebenfalls noch ist, wird in der vorliegenden Arbeit nichts erkennbar.

Läßt man diese Unstimmigkeit beiseite, so wird deutlich, daß der Vf. die Einzeldarstellungen jeweils um den Gedanken des *Ecclesiola*-Konzeptes herum entwickelt. Neben dem schon genannten Abschnitt über Zinzendorf finden sich Kapitel zu Francke mit dem Titel "*Ecclesiola* as a School for 'World Improvement'" (39-61), zu Bengel mit der Überschrift "*Ecclesiola* as Bible Study" (85-106) und - etwas abgewandelt - zu Oetinger "*Ecclesiological Implications of the Ecclesiola*" (109-123). Einzig der Abschnitt über Moser fällt aus dem Rahmen mit "*A Pietist Politician*" (125-140). Dieser 'rote Faden' muß jedoch darauf hin befragt werden, ob die verschiedenen Kleingruppen von den Erziehungsveranstaltungen Franckes und Bengels (so etwas wie 'Kadergruppen') über die 'Chöre' der Brüdergemeine bis zu den von Moser besuchten pietistischen 'Stunden' in Württemberg ineins gesetzt werden dürfen. In Wirklichkeit wird man schon im frühen Pietismus verschiedene Modelle von Gruppen finden, in denen man sich traf, um im christlichen Glauben weiterzukommen: Collegia pietatis, Katechismusübungen, Predigtwiederholungen, studentische Collegia usw. Wenngleich die Über-

gänge fließend sind und eine differenzierte Beschreibung der verschiedenen sozialen Formen zur Erbauung, die der Pietismus hervorgebracht hat, noch aussteht, so kann doch mit Sicherheit gesagt werden, daß nicht jede Kleingruppe unter ein 'Ecclesiola-Konzept' zu subsumieren ist - wenn man dieses denn als soziologisches Phänomen verstehen will (vgl. dagegen die Ausführungen von Hyeong-Eun Chi; siehe meine Rezension zu dieser Arbeit in diesem Band).

Insgesamt läßt sich die Arbeit als Überblick zu wichtigen Personen des Pietismus angenehm lesen. Hervorzuheben sind hierbei die Ausführungen vor allem zu der Wirksamkeit Zinzendorfs in Amerika, die einem deutschen Leser einige neue Aspekte von dessen Arbeit eröffnen. Formal betrachtet fallen einige Druckfehler auf, die vielleicht hätten vermieden werden können (68: nicht "Hapsburg", sondern "Habsburg"; 86: "Herbrechtingen" statt "Herbrechtingen"; 109: "Schnaitheim" statt "Schneithem" und "Weinsberg" statt "Weinsburg" und einige mehr). Schließlich gilt es noch auf einen Fehler in der Bibliographie zu verweisen, in der die Originalausgabe von Max Goebels *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche* mit dem Nachdruck des Brunnen-Verlags vermischt wird, wenn die fehlerhafte Angabe gemacht wird: "Coblenz: Brunnen Verlag 1849".

Klaus vom Orde

Weitere Literatur:

- Olaf Blaschke. *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*. Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 122. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997. 443 S. DM 78,-
- Evangelische Geistlichkeit: Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Hg. Luise Schorn-Schütte - Walter Sparr. Konfession und Gesellschaft 12. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 300 S. DM 69,-
- "Geist=reicher Gesang": Halle und das pietistische Lied*. Hg. Gudrun Busch - Wolfgang Miersemann. Hallesche Forschungen 3. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 1997. VII, 341 S. DM 96,-
- Martin Greschat. *Christentumsgeschichte II: Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Urban-Taschenbücher 424 = Grundkurs Theologie 4. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 320 S. DM 35,-
- Halle und Osteuropa: Zur europäischen Ausstrahlung des halleschen Pietismus*. Hg. Johannes Wallmann - Udo Sträter. Hallesche Forschungen 1. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 1998. ca. 350 S. DM 122,-

- Jochen Klepper. *Unter dem Schatten deiner Flügel: Aus den Tagebüchern der Jahre 1932-1942*. Gießen, Basel: Brunnen, 1997. 674 S.
- Rolf-Ulrich Kunze. *Theodor Heckel 1894-1967: Eine Biographie*. Konfession und Gesellschaft 13. Stuttgart: Kohlhammer, 1997. 239 S. DM 49,-
- Hee-Kuk Lim. *'Jesus ist Sieger!' bei Christoph Friedrich Blumhardt: Keim einer kosmischen Christologie*. Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie 67. Bern u.a.: Lang, 1996. 201 S. DM 58,-
- Hans Ludwig Nehrlich. *Erlebnisse eines frommen Handwerkers im späten 17. Jahrhundert*. Hg. Rainer Lächele. Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien 1. Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer Verlag, 1997. VIII, 100 S. DM 62,-
- Friedrich Christoph Oetinger. *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*. Hg. Gerhard Schäfer. Texte zur Geschichte des Pietismus VII/3. 2 Bände. Berlin, New York: de Gruyter, 1998. 980 S. DM 480,-
- **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, 1998
- Rolf Scheffbuch. *Ludwig Hofacker: Vor allem Jesus*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998. 100 S. DM 14,95
- Fritz Staehelin. *Die Mission der Brüdergemeine in Suriname und Berbice im achtzehnten Jahrhundert: Eine Missionsgeschichte hauptsächlich in Briefen und Originalberichten*. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente, Reihe 2: Leben und Werk in Quellen und Darstellungen, Band 28,1-3. 7 Teile in 3 Bänden. Herrnhut o.J. [1913-20]. Reprint Hildesheim: Olms, 1997. 1942 S. DM 694,-
- Gerhard Tersteegen. *Für dich sei ganz mein Herz und Leben*. Eine Auswahl aus seinen Briefen und Liedern. Hg. Ulrich Bister - Michael Knieriem. Gießen, Basel: Brunnen, 1997. 280 S. DM 32,-
- Gerhard Tersteegen. *Ich bete an die Macht der Liebe: Eine Auswahl aus seinen Werken*. Hg. Dietrich Meyer. Gießen, Basel: Brunnen, 1997. 370 S. DM 38,-
- Klaus Wetzell. *Wo die Kirchen wachsen: Der geistliche Aufbruch in der Zweidrittel-Welt und die Folgen für das Christentum*. TVG Orientierung. Wuppertal: Brockhaus, 1998. 128 S. DM 19,80
- Wider jede Verfälschung des Evangeliums: Gemeinden in Berlin-Brandenburg 1933 bis 1945. Zur Geschichte des Kirchenkampfes*. Hg. Erich Schuppan. Berlin: Wichern-Verlag, 1998. 400 S. 23 sw Abb. DM 48,-
- 'Wir haben die christliche Freiheit verraten.' Das Wort des Bruderrates der EKD zum politischen Weg unseres Volkes (1947): Eine Dokumentation*. Hg. Hartmut Ludwig. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1997. 344 S. DM 34,80

Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. *Schriften*. Materialien und Dokumente, Reihe 2: Leben und Werk in Quellen und Darstellungen, Band 30: *Authentische Relation von dem Anlaß, Fortgang und Schlusse der am 1sten und 2ten Januarii Anno 1741/42 in Germantown gehaltenen Versammlung...* Philadelphia 1742. Hg. Peter Vogt. Reprint Hildesheim: Olms, 1997. LXXII, 310 S. DM 148,-

Praktische Theologie³

1. Gesamtdarstellungen, Lehrbücher der Praktischen Theologie

Eberhard Winkler. *Praktische Theologie elementar: Ein Lehr- und Arbeitsbuch*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1997. 236 S. Paperback DM 48,-/ Gebunden DM 68,-.

Der Hallenser Ordinarius Eberhard Winkler hat mit diesem Buch ein nützliches und leserfreundliches kleines Einführungswerk in die Praktische Theologie vorgelegt. Wie er selbst im Vorwort (9) schreibt, hat ihn dazu zweierlei motiviert: Erstens die Absicht, ein kurzgefaßtes Repetitorium für die Examensvorbereitung von Studenten zu verfassen. Zweitens die Notwendigkeit für das Theologische Seminar der Evang. Lutherischen Kirche in Rußland, St.Petersburg, eine einfache, gut lesbare Einführung in die praktische Disziplin zu schaffen, die die lutherische Position deutlich markiert. Im Unterschied zu der 1994 erschienenen 'Praktische(n) Theologie' von Peter Bloth, die eher zu einer Problemgeschichte der PT im 20.Jhd. geraten ist, führt Winklers Buch tatsächlich in die klassischen Handlungsfelder der Disziplin ein. Und im Vergleich zu dem ebenfalls 1994 in zweiter erweiterter Auflage erschienenen, 660 Seiten starken 'Grundriß der Praktischen Theologie' von Dietrich Rössler verzichtet das schlanke Bändchen von Winkler auf alle Saulsrüstung von Literaturbelegen und gelehrten Exkursen und kommt damit dem Studenten und Praktiker umfangmäßig entgegen.

Nach einer kurzen Einleitung zu Begriff, Geschichte und Konzeptionen der PT (4 S.) wird sinnvollerweise mit einem Kapitel über Gemeindeaufbau ("Praktisch-theologische Kybernetik" / 24 S.) begonnen. Es folgen Kapitel über den Gottesdienst (34 S.), die Predigtlehre (33 S.), die Kasualien (27 S.), die Seelsorge (36 S.), die Diakonie (29 S.) sowie die Religions- und Gemeindepädagogik (32 S.). An jedes Kapitel schließen sich hilfreiche Fragen zur Examensvorbereitung sowie kurze weiterführende Literaturangaben an. Das grundlegende Kapitel über Gemeindeaufbau, dessen ausführlichster Paragraph noch dem gesamten Bereich des Kirchenrechts gewidmet ist, scheint allzu knapp geraten. Wer Winklers großartige Pionierschrift über den "Aufbau der Kirche zum Dienst" (S.133-228 im 'Handbuch der Praktischen Theologie', Bd.1, Berlin [Ost] 1975) kennt und nun angesichts des Booms der seither erschienenen Gemeindegrowthsliteratur ein reifes Resümee des Altmeisters der Disziplin erwartet, wird enttäuscht. Zu knapp fällt die Diskussion der "Konzepte des Gemeindeaufbaus" (25-29) aus.

Der methodische Ansatz für praktisch-theologische Arbeit, den Winkler verfolgt, wird nicht konsequent deutlich. Entsprechend sind auch die einzelnen Kapitel recht unterschiedlich aufgebaut. Wenn Praktische Theologie Theorie zwischen Praxis und Praxis ist, würde es sich anbieten, jeweils die vorfindliche

³ Die mit einem Asteriskus (*) versehenen Werke werden im nächsten Jahrbuch rezensiert.

Wirklichkeit der einzelnen kirchlichen Handlungsfelder - evtl. auf ihrem geschichtlichen Hintergrund - zu beschreiben, und auf biblischer Basis unter Einbeziehung aller relevanten Faktoren Kriterien zu entwickeln, um Handlungsanweisungen für eine (ggf.) verbesserte, jedenfalls aber theologisch legitimierte Praxis zu formulieren. - Allerdings wird bei Winkler - nicht durchgehend, aber stärker als in vergleichbaren Grundrissen - das Bemühen deutlich, die Praktische Theologie in der Bibel (und im Bekenntnis) zu verankern. Auf der anderen Seite variiert das Maß der Konkretheit der von Winkler gebotenen Handlungsanweisungen merklich von Kapitel zu Kapitel. Am stärksten ausgeprägt ist der Praxisbezug im letzten Kapitel, speziell in den Paragraphen zur didaktischen Analyse und zur Methodik des religionspädagogischen Handelns. Spielt hier eine Rolle, daß angesichts der seit der Wende im Osten eingetretenen völlig neuen Situation konkrete Hilfen für ein neu aufzubauendes kirchliches Handeln geboten werden mußten? Was Winkler hier schreibt, ist für die Praxis jedenfalls außerordentlich hilfreich! Angesichts dessen, daß das Buch vornehmlich für Studenten und Examenskandidaten verfaßt ist, hätte man sich allerdings in allen Kapiteln dieses kompakte Maß an konkreten, praxisbezogenen Handlungsanweisungen gewünscht, denn für sie werden *alle* Handlungsfelder - und nicht nur das religionspädagogisch-katechetische - neu sein. Und Winkler hätte auf all diesen Gebieten zukunftsweisendes zu bieten, zumal er aufgrund jahrzehntelanger DDR-Erfahrung jene volkshkirchliche Wirklichkeit schon kennt, die - *mutatis mutandis* - auch in den alten Bundesländern die künftige Realität der sich auflösenden Bürgerkirche in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft sein wird.

Summa: Für die Hand des Studenten ist dies das empfehlenswerteste Lehrbuch der Praktischen Theologie auf dem Markt. Zugleich wünschte man sich, Eberhard Winkler erhielte die Gelegenheit, für eine künftige überarbeitete Neuauflage die genannten Desiderate hinsichtlich Methodik und Praxisbezug aufzugreifen zu können.

Helge Stadelmann

2. Allgemeine Themen

Gerhard Besier. *Konzern Kirche: Das Evangelium und die Macht des Geldes*. Stuttgart-Neuhausen: Hänssler, 1997. 258 S.

So plakativ wie der Titel ist das ganze Buch, in dem der Heidelberger Professor für Kirchengeschichte seine Analyse der aktuellen volkshkirchlichen Situation vorlegt. Trotz des umfangreichen und nachschlagenswerten Anmerkungsapparates, der wichtige Quellen zugänglich macht, handelt es sich bei "Konzern Kirche" nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung, sondern eine Mischform aus Streitschrift, visionärem Appell, Dokumentation und Traktat.

Ausgehend von der Überzeugung, daß die "etablierten Volkskirchen...am Ende des 20. Jahrhunderts...in ihrer Substanz erschöpft" scheinen (9), erkennt Besier in den kirchenleitenden Kompensationsstrategien und Belebungsversuchen eine Bestätigung derselben geistlichen Fehler, welche den Mißstand erst herbeigeführt haben. Zur Bestandswahrung setze man (trotz des 1918 erfolgten Übergangs von der Staatskirche zur Volkskirche) auf "die Relikte des Staatskirchentums", die "zu den letzten Stützen der Großinstitution geworden sind" (10). Diesen Relikten widmet der Autor je ein kritisches Kapitel: Besonders ausführlich wird das Kirchensteuersystem untersucht (22-105), kurz nur der konfessionell gebundene Religionsunterricht an öffentlichen Schulen thematisiert (106-117) und schließlich die Problematik der staatlichen theologischen Fakultäten als einer weiteren Privilegierung der beiden Großkirchen eruiert (118-156). In allen drei Bereichen kämpfe die Volkskirche, deren "Weg zu einer Minderheitenkirche" im Gefolge von Wiedervereinigung und "rasant steigenden Austrittszahlen" nicht mehr aufzuhalten sei (36), eher als Konzern (Titel!) um die machtsichernde Erhaltung des *status quo*, denn als geistliche Bewegung um die Erneuerung ihrer inhaltlichen Substanz.

Die staatliche Verwaltungshilfe beim Einzug der Kirchensteuern, von der beide Seiten finanziell profitieren (31), will die Kirche auf keinen Fall verlieren, wobei eine nicht kirchengebundene politische Mehrheit dieses System in Zukunft beseitigen könnte. Schon jetzt herrscht Sparzwang, was die unprofessionelle Verschwendung von Geldern (53ff./87ff.) und z.B. die Millionen verschlingende Erhaltung des theologisch fragwürdigen und wirtschaftlich erfolglosen "Deutschen Sonntagsblattes" (47 ff./84 ff.) umso unverständlicher erscheinen lasse. - Mit spitzer Feder beschreibt Besier die Entscheidungsprozesse des kirchlichen Verwaltungsapparates und vermittelt Einblick in eine Fülle sonst schwer zugänglicher kircheninterner Dokumente. Er erläutert, wie Finanzpolitik kirchenpolitische Ziele verfolgt, wenn etwa der evangelikale Gnadauer Gemeinschaftsverband 1995 einen Druckkostenzuschuß für die Herausgabe seines neuen "Gemeinschaftsliederbuches" erhält (69). Das Motiv für diese Gabe findet der Historiker in einer Vorlage des Kirchenamtes der EKD vom 18.5.95, wo es heißt: "Mit einer solchen Unterstützung würde honoriert, daß der Gnadauer Verband im evangelikalen Spektrum generell...eine kirchenfreundliche und EKD-zugewandte Linie verfolgt und in seinen Mitgliederverbänden dafür auch wirbt. Eine Unterstützung durch die EKD für das Gnadauer Begleitbuch hätte sicher einen hoch zu veranschlagenden positiven Signalcharakter."

Auffallend offen hinterfragt der Ordinarius Besier die Verflechtung von theologischen Fakultäten und Landeskirchen, zumal "unter den gegenwärtigen Verhältnissen gegen den Willen einer Landeskirche kein Theologe zum Universitätsprofessor berufen" werden könne (126). Dennoch bereite das Theologiestudium nur unzureichend auf den Gemeindedienst vor, weshalb viele Pfarrer angesichts einer "lähmenden Sprachlosigkeit der Theologie" in die Ethik flüchteten

und "die Gläubigen...das, was ihre Universitäts-Theologen schreiben, oft gar nicht verstehen" (127).

Das hat Folgen für den kirchlichen Umgang mit theologischen Grundsatzfragen, die kaum noch sachlich diskutiert, sondern taktisch harmonisiert werden. Besier, und das gehört zu den besonders wichtigen Einsichten des Buches, konstatiert eine Verweigerung der argumentativen Auseinandersetzung und ein "Alarmsignal für die Kirchen der Reformation, wenn...Fragen der Dogmatik... so behandelt werden, als gehörten sie zu den außerwesentlichen Dingen" (148f./vgl.156 und 165: "Der Pluralismus der Wahrheiten...führt zur Gleichgültigkeit gegenüber Irrtümern...").

Besier verweist auf die Existenz alternativer Ausbildungsstätten als Kritik des kirchlich-universitären Theologiemonopols und zitiert die Freie Theologische Akademie in Gießen (FTA) in ihrem Anspruch, als "Alternative zum historisch-kritischen Theologiestudium...zugleich bibeltreu, wissenschaftlich und praxisnah" auszubilden und damit "das Anliegen der Wissenschaftsfreiheit zu fördern" (123).

Bei allem Mut, mit dem der Theologe seine Zunft kritisiert, übersieht er m.E. die Wurzel der theologischen Sprach- und Hilflosigkeit: Sie liegt im weltanschaulichen Fundament der historisch-kritischen Theologie selbst, welche Autorität und Aussage der Heiligen Schrift einer atheistischen Instanz unterwirft und deshalb ihr Ziel verfehlen muß. Die inhaltliche Sachautorität der biblischen Selbstaussage nicht ausreichend zu berücksichtigen, ist Besiers erstes Mißverständnis.

Daraus resultiert ein zweites, indem er versucht, eine vermeintliche Unvernünftigkeit des christlichen Glaubens, gleich einem religiösen Reservat, gegenüber den rationalen Ansprüchen der Wissenschaft verteidigen zu müssen (166.220), so als bleibe der von Lessing postulierte "garstige Graben zwischen Vernunft und Offenbarung...unverändert bestehen" (171). Hier erliegt Besier der Identifikation von aufklärerischem Rationalismus mit einer nüchternen Rationalität, welche um die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens weiß. Letztere aber steht nach biblischem Verständnis nicht in Spannung zum christlichen Glauben, sondern ist sein unverzichtbarer Begleiter.

Die genannte Schwäche des Buches bestätigt sich auch in der sonst kenntnisreichen Kommentierung des "Falles Lüdemann" (140ff). Besier kritisiert zu recht, daß die Kirchenleitung keine gründliche theologische Auseinandersetzung mit dem Neutestamentler geführt und den Fall lediglich machtpolitisch entschieden habe, obwohl doch viele seiner Aussagen in der Substanz volksgläublich mehrheitsfähig seien. Er sieht wieder den auf Gleichschaltung bedachten "Konzern Kirche" am Werk, der einen unbequemen Kritiker der kirchlichen Doppelbödigkeit ausschalten will (145f.). Das mag vordergründig zutreffen. Was der Kirchenkritiker Besier nicht erkennt, ist die *Ursache* der theologischen Hilflosigkeit, welche die meisten Kirchenvertreter in ihrer gläubigen Bindung an die Prämissen der Bibelkritik mit Lüdemann (und vielleicht sogar mit Besier?) teilen. Hier droht

dem Autor dieselbe Gefahr, der er die Volkskirche erliegen sieht: die Vorschaltung einer soziologischen Brille, die den geistlichen Blick verunklart.

Mit bewährtem Schwung enttarnt Besier schließlich die Tendenz der Großkirchen, unbequeme Bewegungen außerhalb (gelegentlich auch innerhalb) ihrer selbst mit dem Sektenvorwurf und dem Fundamentalismus-Verdikt zu belegen (157). Dazu passen kirchenamtliche Repressionen gegen evangelische Pfarrer, die wegen ihrer (nicht selten evangelikal geprägten) volkskirchlich unangepaßten Gemeindefarbeit unter Druck geraten, bzw. ihres Amtes enthoben worden sind (128-139).

Als letzter Mosaikstein zum Verständnis der gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse wird die "Integration des DDR-Protestantismus in die zweite deutsche Demokratie" beschrieben (188-208). Auf diesem Feld hat Besier bereits berühmt gewordene zeitgeschichtliche Studien (u.a. zur Verstrickung der Kirchen in die Zusammenarbeit mit Organen der Stasi) publiziert. Hier schildert er einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Umwandlungsprozeß, der die Säkularisierung des liberalen Protestantismus noch weiter beschleunigen werde.

In einem - wenn auch kurz geratenen - abschließenden Perspektivkapitel (209-222) plädiert der Verfasser für die Bildung staatsfreier Bekenntniskirchen (222), nachdem er es durch Vergleiche mit besseren Entwicklungen in den USA für plausibel hält, daß "die faktische Monopolstellung der protestantischen Großkirche und ihres festgefügtten Apparates...ein Wachsen des christlichen Bevölkerungsanteils eher verhindert" (221). Die "bekenntniskirchlichen Aufbrüche in Deutschland" bewertet Besier als "ein ermutigendes Zeichen, freie bekennende Gemeinden zu bilden" (220). Zur Bestätigung verweist er auf die Studie des Historikers Thomas C.Reeves, der für die USA aufgezeigt hat, daß jene Kirchen wachsen, die nicht permissiv, pluralistisch und aufgeklärt die Ansprüche an ihre Mitglieder permanent minderten, sondern ein deutliches theologisches Profil zeigten (209 f.).

Summa: Besiers Streitschrift, erfrischend undiplomatisch und nie langweilig in der Diktion, will keine ekklesiologische Detailarbeit leisten, sondern eine nötige Diskussion vorantreiben. Der Verfasser benutzt mehr den Säbel als das Florett, dennoch gelingt ihm damit manch zielgenauer Treffer. Die aktuelle Diskussion des Gnadauer Verbandes um das sog. 4.Modell (Gemeinschaften als eigenständige Gemeinden außerhalb der Volkskirche) beweist die Dringlichkeit seines Themas.

Gerade uns evangelikale Landeskirchler fordert Besier zur Rechenschaft darüber heraus, unter welchen Umständen und wie lange der Verbleib in der Volkskirche noch als selbstverständliche "Platzanweisung Gottes" geistlich verantwortet werden kann. Wer die Rede vom "Konzern Kirche" als plakativ kritisiert, braucht gute Argumente, will er die volkskirchliche Realität immer noch als Gottesgeschenk für unsere Zeit reklamieren.

Wolfgang Nestvogel

Marianne Jansson/Riitta Lemmetyinen. *Christliche Existenz zwischen Evangelium und Gesetzlichkeit: Darstellung und Beurteilung von Lehre und Leben der "Evangelischen Marienschwesternschaft" in Darmstadt*. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 605. Frankfurt/M: P. Lang, 273 S., DM 84,-.

1) Eine wissenschaftliche Besprechung der vorliegenden (gemeinsamen) theologischen Magisterarbeit zweier Finninnen, die nach 17- bzw. 19jähriger Mitgliedschaft die 1947 gegründete "Evangelische Marienschwesternschaft" in Darmstadt verlassen haben, muß bestimmte Vorgaben und Standards beachten. Zunächst gilt es, die Entscheidung der Ev.-Theol.- Fakultät in Helsinki gebührend zur Kenntnis zu nehmen, daß es sich hier um eine wissenschaftliche Forschungsarbeit handelt und daß "kirchenpolitische Implikationen" (6) nicht im Vordergrund stehen.

Sodann haben die Verfasserinnen und die Leser ein Anrecht auf eine möglichst objektive Darstellung des Inhalts der Arbeit ohne Steuerung durch "praktische" (z.B. kirchenpolitische) Interessen.

Zu den Vorgaben gehört auch die Entscheidung der Fakultät in Helsinki, die speziellen internen Lehrunterweisungen der Oberin, Mutter Basilea (Dr. Klara Schlink), für ihre Schwestern nicht nur als interne Informationen oder "esoterische Geheimlehren" (15), sondern als für die Bewältigung der Forschungsaufgabe relevante (in Tonbandnachschriften dokumentierte) Quellen anzusehen: "Erst durch die(se) 'innere Lehre' - so offenbar nicht nur die Auffassung der Verfasserinnen - tritt die eigentliche Quelle dieser Theologie ins Licht" (5; vgl. 248). "Wie die Nachschriften allgemein, so erheben auch die Berichte über Schlinks Gotteserlebnisse und die charismatischen Botschafteri des Ordens den Anspruch, Heilslehre zu sein und das Denken der Schwestern zu formen" (15, Anm.5). Die Marienschwesternschaft hat einer Veröffentlichung der "Internen Lehrvermittlung" nicht zugestimmt; sie bestreitet offenbar auch eine adäquate Auslegung durch die ehemaligen Mitschwestern (s.u.). In ihrer Interessenabwägung zwischen Wissenschaftsanspruch und Ordensdisziplin haben sie sich, was die vorliegende Magisterarbeit anbelangt, m.E. nicht so unfair verhalten, es sei denn, man mißbilligt aus ethischen Gründen die eher forschungspolitisch motivierte Preisgabe solcher Interna durch den Hinweis auf das lange bestehende Vertrauensverhältnis grundsätzlich. Wieweit die Verfasserinnen das ihnen als ehemalige Marienschwestern zur Verfügung stehende Material exakt ausgewertet haben, ob Fehlinterpretationen, Mißverständnisse oder Einseitigkeiten vorliegen, kann ich nicht nachprüfen. Dasselbe gilt auch für die Beantwortung der Frage, ob die Verfasserinnen hier die Unterschiede der "*genera loquendi*" gebührend beachtet haben: Interne Mitteilungen an die Schwestern seien in der Regel keine ausgefeilten theologischen Lehrsätze; auch dienten sie eher der Disziplin als der Lehre, eher praktischen als theoretischen Interessen, was natürlich eine Beurteilung nach systematisch-theologischen Kriterien erschwert.

2) Auch die starken biographischen Komponenten sind hier zu erwähnen: "Die Eindrücke und Erlebnisse, die Schlink in ihrem persönlichen Leben vor der Entstehung der Marienschwesternschaft gehabt hat, sind in die Schwesternschaft eingeflossen. Auch ihre geistlichen Erfahrungen in der Zeit des Ordenslebens haben große Bedeutung für die Gemeinschaft bekommen. Die Lehre der Marienschwesternschaft ist somit stark von der persönlichen Lebensgeschichte der Gründerin gekennzeichnet" (247). Hinzu kommen auch die von Mutter Basilea wohl beanspruchten direkten Geistesmitteilungen: "Die entscheidenden Impulse für Leben und Werk der Marienschwesternschaft gehen von Visionen und Prophezeiungen aus. Was aus den Publikationen nur indirekt zu ersehen ist, wird in der internen Lehrvermittlung eindeutig: *norma normans* ist nicht die Heilige Schrift, sondern die aktuelle Geistesmitteilung. Aus der Diskrepanz zwischen Schriftwort und Geistwort ergibt sich, daß der Kanon dieser Offenbarungen prinzipiell offen ist, so daß stets neue Lehren vermittelt werden können. Diese sind für die Schwestern heilsverbindlich, da in ihnen die Stimme Gottes erlebt wird" (249f).

Endlich ist für eine wissenschaftliche Bearbeitung des Gegenstandes auch die eher meditativ-kreisende, spiralförmige Gedankenführung Schlinks schwierig. Dies zwingt zu häufigen, durch Querverweise allerdings abgemilderten Wiederholungen in der Darstellung.

3) Hat die (inzwischen nicht unumstrittene) Arbeit ihr selbst gestecktes Ziel erreicht, "in wissenschaftlichem Interesse Theologie und Spiritualität einer evangelischen Kommunität darzustellen und beides anhand der Maßstäbe der Heiligen Schrift und der reformatorischen Lehrtradition zu beurteilen" (6)? Meine Rezension ist z.B. kein Lehrgutachten zur Frage "Irrlehre" oder nicht. Für die Verfasserinnen sind überprüfungswürdige Gesichtspunkte z.B. die dominierende Rolle der Mutter Basilea, der Bibelgebrauch, Visionen und Geistesmitteilungen, die auch für Motivation und Disziplin der Schwesternschaft bedeutsam sind, die von einer Leidensmystik geprägte Erlösungslehre, die Vorstellung von dem noch heute am Kreuz leidenden Jesus, der von auserwählten Menschen durch das von ihnen getragene Kreuz getröstet wird, die radikale Betonung von Reue und Buße, gipfelnd in der "*mortificatio*", ein "gesetzliches" Verständnis des Heilswegs, charismatische Elemente und elitenhafte Züge im Selbstverständnis der Schwesternschaft, auch in Verbindung mit einer Braut- und Vereinigungsmystik. Die Verfasserinnen resümieren: "Die aus mehrfachen Quellen geschöpfte Theologie Schlinks kann ... von *einem* Verstehenshorizont her gebündelt werden. Als strukturierendes Prinzip hat sich in der Forschungsarbeit die *mortificatio* erwiesen. Aus dem Sterben des Ichs leitet Schlink ihre wesentlichen theologischen Begriffe her. Diese könnten zwar von ihrer Terminologie her 'reformatorisch' sein, sind jedoch inhaltlich meist anders gefüllt und deshalb schwer analysierbar. Die Begriffe können auch unterschiedliche Bedeutungen in verschiedenen Situationen haben; die Definitionen sind nicht präzise" (247).

4) Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile: Der geschichtliche Hintergrund der "Evangelischen Marienschwesternschaft" (19-45); - Das theologische System von Schlink und seine praktischen Konsequenzen (47-196); - Die religiöse Welt von Schlink zwischen Evangelium und Gesetzlichkeit (197-246).

5) Was den geschichtlichen Hintergrund von Mutter Basilea anbelangt, so weisen die Verfasserinnen auf verschiedene Frömmigkeitsbewegungen hin, die Einfluß auf sie ausübten, aber auch auf ihr eigenes Suchen nach Innerlichkeit und Transzendente. Die geistlichen Richtungen, die Bedeutung gewannen, waren die pietistisch geprägte Gemeinschaftsbewegung, die Gruppenbewegung und die Bruderschaft vom gemeinsamen Leben, aber auch sporadische Kontakte zu pfingstlerischen Kreisen. Besonders nachhaltig wirkten Lebensgeschichten christlicher Persönlichkeiten, vor allem von Ordensmitgliedern. Auch mystische Erlebnisse und Visionen, Braut-, Vereinigungs-, Kreuz- und Passionsmystik spielen eine Rolle. Unter den historischen Vorbildern erscheinen u.a. Johanna von Chantal, Jeanne Marie Guyon, Theresa von Avila, Josefa Menéndez und Franz von Assisi, insgesamt eher eine quietistische Mystik. Vor allem Schlinks Begriff der Liebe ist im Kontext quietistischer Mystik zu deuten.

Solche Theologumena haben aber auch eine höchst praktische Bedeutung, insofern sie die Praxis der Schwesternschaft maßgeblich beeinflussen. Dies gilt insbesondere im Blick auf die "mortificatio" als dem strukturbildenden Prinzip des Lebens in der Heiligung innerhalb der Marienschwesternschaft. Unter "Erlösung" versteht Schlink letztlich "die mystisch-asketisch vollzogene *mortificatio*" (243). Im Kontext einer eher von mönchischen Idealen und von der Gruppenbewegung bestimmten Auffassung von "Buße" sind auch die sog. "Lichtgemeinschaften" (85, 90) als eine Form der öffentlichen Beichte und Zurechtweisung, bei denen der "Zerbruch des Ichs" konkret wird, zu verstehen. Der eher psychologisch-anthropologische Schwerpunkt von Schlinks Bußverständnis soll sich schon in ihrer psychologischen Dissertation von 1934 zeigen. "Durch permanente Bußübungen stirbt der Mensch seinem Eigenleben immer mehr ab und wird schließlich zu einem Nichts. Dadurch erlebt er die Vereinigung mit Gott in der 'Brautliebe'" (249). Die "Rechtfertigung" hat nur die Bedeutung einer ersten Heilstufe (248).

6) Für Mutter Basilea hängt Jesus wegen unserer Sünden noch heute am Kreuz (122ff, 146 u.ö.). Er nimmt die Oberin in seine Passionsgemeinschaft hinein; "sie wird gerufen, Gott zu trösten, ihm wohlzutun und andere zu dieser Wohltat der Liebe gegenüber ihrem Gott zu rufen" (124). Die Marienschwestern verstehen sich als Kern einer "Brautschar", die Jesus durch ihren totalen Gehorsam in seinem gegenwärtigen Leid tröstet. Vorbild ist Schlink selber (188); Jesus habe sein Golgatha mit dem ihrigen vereint (190).

7) Beurteilungsmaßstab der Verfasserinnen sind vor allem Elemente der Theologie Luthers, insbesondere eine forensische Rechtfertigungslehre. Sie entdecken "gesetzliches, unreformatorisches Christentum" (6), "Werkgerechtigkeit" (246); Das reformatorische Verständnis von Heiligung als Tat Gottes

werde bei Schlink durch eine *cooperatio* von Mensch und Gott ersetzt; "ihre Theologie neigt zum Synergismus" (249).

8) Ich breche hier ab. Über eine Reflexion des eigenen Lebensweges hinaus ist die Magisterarbeit ein schon beachtenswertes Kapitel historisch-konfessionskundlicher Forschung im Rahmen wissenschaftlicher Theologie. Von anderen Ansätzen und Erfahrungen her kommen andere Marienschwestern und Anhänger zu anderen Überzeugungen und Bewertungen. Inzwischen liegt eine ausführliche hektographierte "Stellungnahme" der Marienschwestern vor, die ein anderes Bild vermitteln möchte; sie kann von dort angefordert werden. Auch haben bereits interne Gespräche stattgefunden mit dem Ziel einer weiteren Klärung so mancher uns auch z.T. ungewohnten, z.T. befremdlichen Aussagen und zum Problem der "Gesetzlichkeit". Offenbar sind verschiedene Interessen im Spiel. Für mich als Kirchengeschichtler wäre es aber schade, wenn das Ganze auf die kirchenpolitische oder ethische Ebene verlagert würde.

Karl Dienst

Philip Yancey. *Der unbekannte Jesus: Entdeckungen eines Christen*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997. 300 S., DM 29,80.

Der Anspruch auf der Rückseite des Buches läßt viel erwarten, denn das vorliegende Jesusbuch will "ein neues Licht auf die Person Jesu" werfen. Damit liegt die Veröffentlichung voll im Trend anderer Biographien über Jesus. Der Autor ist Redakteur bei einer der größten Zeitschriften der USA, *Christianity Today*. Wie schon der Untertitel andeutet, handelt es sich nicht um eine ntl. Forschung, sondern um "Entdeckungen eines Christen". Y. beschreibt die wesentlichen Stationen im Leben Jesu sowie seiner Botschaft und Wunder in Korrespondenz zur westlichen (amerik.) Kultur. Im journalistischen Stil, der leicht zu lesen ist, gelingt es Y., die gewachsenen Schalen der christlichen Traditionen über die Person Jesu bis zum unvergleichlichen Kern des Evangeliums herunter zu schälen. Es ist wohlthuend, daß sich der Verfasser beim Abschälen selbst mit seinen ehrlichen Gedanken und Zweifeln einbringt. Offensichtlich wurde ihm das Evangelium in seinen "Teenager-Jahren (als) rasende Gesetzlichkeit" (112) vermittelt. Ähnliche christliche Verzerrungen begegnen ihm in seiner theologischen Ausbildung (156). Darum hinterfragt Y. in seinem Buch nicht bloß die säkular gewohnten Denkstrukturen und unbewußten Verhaltensweisen der "christlichen" Kultur, sondern rüttelt ebenso an evangelikal unreflektierten Standardmeinungen.

In seiner Ehrlichkeit entpuppt sich der Autor als ein Kind der Erlebnisgesellschaft. So schöpft er sein Jesusbild nur teilweise aus den Schriften der Evangelien. Einen wesentlichen Einfluß scheint das Medium Film zu haben (u.a. 11.18.72.86. 87.155). Auch wenn sich der Autor von den üblichen "Hollywood-Filmen" über Jesus distanziert (88.206-207), zieht er z.B. vor der Beschäftigung mit den Seligpreisungen

(SP) "wie gewohnt zunächst die Jesus-Filme" ("fünfzehn" [!] an der Zahl; 108 u. 206) zu Rate. Wahrscheinlich liegt hier der Grund, warum Y. keine fundierte exegetische Erklärung zum Hörerkreis der SP aufweisen kann (107-133). Auch die Auslegung zur ersten programmatischen SP der "geistlich Armen", bleibt daher dünn, wenn Y. darin einzig die Verzweifelten sieht (119). Statt der übergroßen Anzahl von Filmen hätte Y. lieber einige gute Kommentare lesen sollen.

In Kap. 7 versucht Y. die hohen Forderungen und absoluten Ideale der Bergpredigt (BP) zu thematisieren, unter denen er Jahre lang litt, weil er sie als unerbittliches Gesetz verstand. Mit Hilfe der Auslegungsgeschichte findet Y. für sich eine Antwort (135-154). Hauptsächlich die beiden russischen Schriftsteller Tolstoi und Dostojewski eröffnen ihm das "zentrale Paradox im Leben Christi" (151). Wenn sich Y. auch der theol. Problematik Tolstois bewußt ist, so lernt er bei ihm doch die "uneingeschränkte(n) Ideale" der BP kennen, während er im Spannungsfeld dazu bei Dostojewski die "uneingeschränkte Gnade" (151) fand. Die endgültige Lösung dieser Diskrepanz löst Y., indem er die BP weniger als einen "Entwurf für menschliches Verhalten" betrachtet. Vielmehr solle darin deutlich werden, "wie Gott ist" (153). Es wäre zu fragen, ob sich hinter diesem Auslegungsschlüssel das dialektische Verständnis von K. Barth verbirgt. Weiter stellt Y. Jesu Gnade als "Beginn einer neuen Logik" (165) heraus. Engagiert kritisiert er die soziale Mittelschicht amerik. Gemeinden, weil ihre Mitglieder nicht zur "bunten Gesellschaft sozial Ausgegrenzter" (167, 155-174) gehören und hinterfragt ihr Verständnis zum Reich Gottes (257-276). Damit will Y. zeigen, daß Jesus mit seinem gegenteiligen Lebensstil und seiner Botschaft eben doch der große Unbekannte ist. Mit den Anfragen seines eigenen Kinderglaubens und dessen Weiterentwicklung reflektiert Y. ausführlich die Wunder und den Leidensweg Jesu bis zur Himmelfahrt (175 - 256).

Ab S. 277 biegt Y. dann endlich in die Zielgerade ein und faßt zusammen, was er über Jesus Neues herausgefunden hat. Fazit: Y. will mit seinem Jesusbuch "jeglicher Gesetzlichkeit ein Ende machen" (153). Dieses Anliegen ist ihm gelungen. Wer unter seiner gesetzlichen Prägung leidet, dem kann das Buch durchaus eine Hilfe sein. Auch der Verkündiger findet reichlich Predigtbeispiele und kann ggf. lernen, wie ntl. Geschichten zeitnah erzählt werden können. Theologisch beurteilt bleibt es jedoch fraglich, ob der "unbekannte Jesus" über Romane und den Hauptpfad des historisierenden Jesusfilms zu erschließen ist. Diese Vorgehensweise der Evangelienrezeption blieb nicht ohne exegetische Folgen. Formal ist anzumerken, daß der Verfasser im laufenden Text keine Fußnoten vermerkt. Dennoch sind über 80 Titel auf 300 Seiten verarbeitet. Der an Quellen interessierte Leser muß sich auf ein fleißiges Hin- und Herblättern einstellen, denn die Literatur- und Bibelangaben finden sich zwar am Ende der Kapitel, aber sie sind unübersichtlich angegeben.

Manfred Dumm

3. Gemeindebau

Weitere Literatur:

- * Manfred Josuttis. *'Unsere Volkskirche' und die Gemeinde der Heiligen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Chr. Kaiser, 1997. 187S.
- * Ralph Kunz-Herzog. *Theorie des Gemeindeaufbaus: Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte*. Zürich: TVZ, 1997. 398 S. 78,- DM.

4. Homiletik

Rainer Oechslen. *Resonanz: Walter Lüthi als Vorbild der Predigtkunst*. Mit Erinnerungen von Rudolf Bohren. Zürich: Theologischer Verlag, 1997. 112 S., DM 26,-.

Was macht die erfolgreiche Predigt aus? Kann Predigt heutzutage nachhaltige Wirkungen ausüben? Der evangelische Theologe und Gemeindepfarrer Rainer Oechslen beantwortet diese Grundfragen der Homiletik anhand einer Untersuchung, die sich einem Vorbild für Prediger widmet: Walter Lüthi (1901-1982). In seiner Zeit als Pfarrer am Berner Münster (1946-1968) war Lüthi in der Schweiz eine Institution. Seine Predigten sprachen Massen an und hinterließen Spuren bis hin zu Politik und Literatur. Die von ihm herausgegebenen Predigtbände wurden in großen Auflagen gedruckt und in viele Sprachen übersetzt. Als er am 15. September 1968 seine Abschiedspredigt hielt, lauschten ihr 2000 Menschen.

In seiner kleinen Studie spürt Oechslen dem Geheimnis dieses Predigers nach - durchaus im Blick auf die gegenwärtige Situation evangelischer Predigt. „Wer die Wirkung Lüthis verstehen will, muß seine Predigten auf sich selbst einwirken lassen. Seit die Stimme dieses Predigers verklungen ist, sind wir dazu auf die von ihm herausgegebenen Predigtbände angewiesen“ (28). Eingehend studiert und analysiert der Verfasser Lüthis Predigtreihe über das Buch des Predigers Salomo (1951-1952) und präzisiert in der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Homiletik, daß Prediger heute von Walter Lüthi drei grundlegende Dinge lernen können:

1. die Liebe zu den kleinen Leuten und ihrer Welt, die zugleich eine Liebe zu den Hörern ist. Lüthi ist volksverbunden, begegnet den einfachen Leuten mit wacher Aufmerksamkeit, Liebe und Respekt, indem er beobachtet, was sie tun, und hört, was sie sagen. Das Ergebnis sind anschauliche Predigten.

2. die gründliche Auslegung des Predigttextes und sein Zutrauen zum Wort der Schrift. Lüthi's Predigten beruhen auf sorgfältiger exegetischer und hermeneutischer Arbeit. Ausdrücklich bekennt sich Lüthi zu dem hermeneutischen Prinzip,

die Bibel durch die Bibel auszulegen und den Predigttext innerhalb des Gesamtzeugnisses der Bibel zu verstehen. Seine Predigt hat den Mut zum Schriftgebrauch und Schriftbeweis und das Zutrauen, daß sich das Wort der Schrift Aufmerksamkeit verschafft.

3. die Verbindung von Predigt und Seelsorge. Lüthi war nicht nur ein leidenschaftlicher Prediger, sondern auch ein großer Seelsorger. Seine Predigten werden zu einem Akt der Seelsorge an den Hörerinnen und Hörern.

Rudolf Bohren, emer. Professor für Praktische Theologie hat zu diesem Buch ein Geleitwort und seine Erinnerungen an Walter Lüthi, bei dem er das Handwerk der Predigt gelernt hat und von dem er in seinem Predigtamt tief beeinflusst und geprägt worden ist, beigesteuert. Aus vielen sonst nirgends festgehaltenen Szenen und Begebenheiten läßt er ein facettenreiches Bild Walter Lüthi entstehen.

Diese spannende Untersuchung kann man nicht nur Pfarrern und Homiletikern empfehlen, sondern auch allen, die Walter Lüthi kennenlernen und sich mit ihm beschäftigen wollen. Leider ist diesem Buch keine Bibliographie der von Lüthi erschienenen Predigtbände beigegeben. Zu bedauern ist auch, daß diese kleine Studie doch etwas zu teuer ist. Bleibt zu wünschen, daß das Buch von Oechslen dazu beitragen möge, daß vertieft über die Grundfragen eines ertragreichen Predigtdienstes nachgedacht wird.

Rudolf Bergen

Weitere Literatur:

Friedrich Langsam. *Helmut Thielicke: Konkretion in Predigt und Theologie*. Stuttgart: Calwer, 1996. 350 S., DM 98,- (s. die Rezension dazu in diesem Band des Jahrbuchs, im Teil der Buchbesprechungen zur Systematischen Theologie [Dogmatik]).

5. Seelsorge

Michael Dieterich. *Persönlichkeitsdiagnostik: Theorie und Praxis in ganzheitlicher Sicht*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1997 (Band 1 der Hochschulschriften aus dem Institut für Psychologie der ThH Friedensau bei Magdeburg).

Der Titel des Buches deutet an, daß Dieterich sich mit diesem Band eine 3fache Aufgabe gestellt hat: Persönlichkeitsdiagnostik unter den Gesichtspunkten 1. der Ganzheitlichkeit, 2. der theoretischen Fundierung und 3. des Praxisbezuges. Er unterzieht sich damit einer Aufgabe, zu der es bisher im deutschsprachigen christlichen Bereich keine umfassende Veröffentlichung gab. Hierbei geht der Autor gründlich, besser gesagt sogar 'von Grund auf' vor. Er beginnt mit einem

guten Überblick der klassischen Ansätze zur Persönlichkeit. Es folgen Stellungnahmen zu aktuellen Versuchen im christlich-evangelikalen Bereich, psychologische Erkenntnisse in die Seelsorge einzubeziehen (z.B. Bücher von LaHaye oder Hallesby, das Enneagramm oder auch Testansätze wie DISG oder Gaben-Test). Er stellt den Zugang zu psychologischen Wissensstandards her und gibt eine Beurteilung der angesprochenen Ansätze aus psychologisch-wissenschaftlicher Sicht. Auch solche Ansätze, die die Aufnahme von psychologischer Erkenntnis im gemeindlichen Bereich gänzlich ablehnen (Antholzer, Schirrmacher) greift er auf und bewertet diese unter psychologischen und theologischen Gesichtspunkten - zum Teil durchaus kämpferisch, durchweg aber mit durchdachten Argumenten.

Ausgehend von seinen Ausführungen über die psychologische Forschung zur Persönlichkeit entwirft er unter Berücksichtigung wissenschaftstheoretischer Überlegungen ein aus verschiedenen klassischen psychologischen Ansätzen abgeleitetes Persönlichkeitsmodell. Dieses wird durch die geistliche Dimension ergänzt. Auf der Basis seines Modells entwickelt er dann Kriterien für die Bewertung von persönlichkeitsdiagnostischen Ansätzen, die im Verlauf des Buches auf alle erwähnten Verfahren angewendet werden. Diese Kriterien entsprechen weitgehend den Standards in der wissenschaftlichen Psychologie, sind jedoch um die Aspekte 'Förderdiagnostik' und 'Ganzheitlichkeit' ergänzt.

Den Hauptteil des Buches bildet die Darstellung seines eigenen psychodiagnostischen Programmes - seiner 'Testbatterie', wie Psychodiagnostiker sagen würden. Der Grundgedanke hierbei ist, daß sich empirische (sprich: Fragebogenverfahren, strukturierte Interviews) und hermeneutische (sprich: Beobachtungen, Eindrücke) Zugänge ergänzen, und außerdem (im Unterschied zu säkularen Verfahren) die geistliche Dimension Berücksichtigung erfahren muß. Diesen Grundgedanken stellt er in einer Matrix dar, in der jedes der im weiteren Verlauf des Buches vorgestellten diagnostischen Verfahren eine exakte Zuordnung erfährt.

Das Herzstück seiner Testbatterie stellt der Persönlichkeitsstrukturtest (PST) dar, ein nach Dimensionen klassischer psychologischer Testverfahren entwickelter Fragebogen, der nach der Auswertung (kostenpflichtig durch ein privates Institut, dessen Adresse angegeben wird) Auskunft über Wesensmerkmale des Probanden auf der Ebene der Tiefen- und Grundstruktur gibt. Ergänzt wird dieses Verfahren durch verschiedene Fragebögen, strukturierte Interviews und Beobachtungshinweise (Lebensstil- und Skriptanalyse, Kontrollüberzeugung, Diagnosebogen, Glaubensstilreflexion), so daß schlußendlich die von ihm vorgegebene Matrix in jedem Feld gefüllt und die Diagnostik komplettiert ist. Die Fragebögen und Interviewleitfäden sind (bis auf den PST) im Buch abgedruckt.

Obwohl Dieterichs Ausführungen eine Gründlichkeit in der Empirie haben, die kein anderer deutschsprachiger christlicher Autor im Psycho- oder Seelsorgebereich erreicht, wäre zu erwähnen, daß an manchen Stellen die Notwendigkeit weitergehender empirischer Belege deutlich wird. Dies sollte für die Forschung äußerst anregend sein, zumal der Band als Hochschulschrift erscheint.

Insgesamt gelingt es Dieterich, ein logisch schlüssiges und umfassendes Konzept zur Persönlichkeitsdiagnostik unter Einbeziehung der Glaubensdimension (!!) vorzulegen. Den im Titel genannten Aufgaben wird er dabei weitgehend gerecht. In bezug auf die Aufgabe 'Ganzheitlichkeit' bleibt er auch hier der von ihm schon in vorherigen Veröffentlichungen vertretenen Vorgehensweise treu, weitgehend anerkannte Erkenntnisse aus der Psychologie zu übernehmen und diese um geistliche Aspekte zu ergänzen. Auf die häufig geäußerte Forderung nach einer ganz anderen, von Grund auf von der Bibel herkommenden Psychologie geht er nicht ein, eine gründlichere Auseinandersetzung wäre jedoch wünschenswert. - Anders als die sehr kurz ausfallende theologische Diskussion, besticht die Fundierung seiner Ausführungen in psychologischen Theorien durch große Gründlichkeit. Man kann damit rechnen, in dieser Beziehung bei Dieterich fundiert, aktuell und allgemeinverständlich informiert zu werden. Überhaupt liegt hierin eine der großen Stärken des Buches. Es bildet insgesamt eine Theorie aus einem Guß, die in sich schlüssig und weitgehend vollständig ist. Die zweite Stärke des Buches liegt in seinem Praxisbezug. Dieterich bietet einen umfassenden Ansatz zur Persönlichkeitsdiagnostik an, der mit seiner pragmatischen Orientierung deutliche Hilfestellungen für Seelsorger und Psychotherapeuten gibt - nicht nur für diejenigen, die sich der Mühe unterziehen wollen, sich für solch umfangreiche Diagnostik ausbilden zu lassen und diese zu betreiben. Quasi nebenbei bietet er fachkundige Stellungnahmen zu verschiedenen seelsorgerlichen oder psychotherapeutischen Ansätzen in der aktuellen christlich-evangelikalischen Literatur und Reflexionen zur Beziehung von Glaubensstil und Persönlichkeit, die sehr lesens- und nachdenkenswert sind. Es ist Dieterich gelungen, als erster ein Werk vorzulegen, das ein umfassendes Bild ganzheitlicher Persönlichkeitsdiagnostik bei einer gleichzeitig weitgehenden psychologisch-wissenschaftlichen Orientierung bietet.

Karl Plüddemann

Samuel Pfeifer und Hansjörg Bräumer. *Die zerrissene Seele: Borderline-Störungen und Seelsorge*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1997.

Mit dem vorliegenden Band wollen die Autoren psychiatrische und psychotherapeutische Kenntnisse zu Borderline-Störungen vermitteln und zugleich die für Pastoren oder Gemeindeglieder aufkommenden seelsorgerlichen Fragen aufgreifen. Sie geben damit interessierten Seelsorgern wichtige Hilfestellungen zum Verständnis und zum Umgang mit einer Gruppe von Ratsuchenden, die häufig als extrem schwierig erlebt werden. Hierbei tragen Pfeifer als Psychiater und Bräumer als Theologe die jeweils ihrem Fach entsprechenden Aspekte bei.

So schillernd, impulsiv und unverständlich Betroffene von anderen erlebt werden, so schwer ist es zu formulieren, was sich hinter der Diagnose 'Borderline-

Störung' verbirgt. Pfeifer meistert diese Aufgabe durch eine gut verständliche Darstellung der diagnostischen Leitlinien und des inneren Erlebens von Borderline-Patienten. Durch verschiedene Fallbeispiele wird die Schilderung plastisch ergänzt. Die von Pfeifer gegebene Darstellung orientiert sich weitgehend an psychiatrischen und psychoanalytischen Modellen, neuere, der Verhaltenstherapie nahestehende Ansätze bleiben unerwähnt. Mancher wird beim Lesen den Eindruck haben, daß noch kein umfassendes, integrierendes Bild von Borderline-Störungen entsteht. Dies liegt jedoch nicht an der Art der Darstellung, sondern ist in der Natur des Themas begründet.

Nach der umfassenden Einführung zu Borderline-Störungen durch Pfeifer schließen sich Beiträge von Bräumer an. Er wendet sich einem Thema zu, das mancher an dieser Stelle vielleicht nicht erwartet hätte: Der Frage nach Krankheit oder Dämonie. Diese kann in Gemeinde schnell zu einer heiß diskutierten Frage werden, wenn es Betroffenen auch nach intensiven Hilfeversuchen nicht besser geht oder die Ratsuchenden selber von einer Dämonenaustreibung eine schnelle Erleichterung in ihrem Leiden erhoffen und auf entsprechende Dienste drängen. Wohl wissend, daß auf diese Fragen keine einfache Antwort möglich ist, entwickelt er Leitlinien, die auf gründlicher und nachvollziehbarer theologischer Überlegung beruhen. Er gibt eine ausgewogene Darstellung der Rolle Satans und seiner Dämonen an die Hand, aus der heraus er zu praktikablen Hinweisen kommt, die bei der Unterscheidung zwischen Dämonie und psychischer Krankheit hilfreich sein können.

Das nächste Kapitel des Buches gibt einen Überblick über Ausmaß und Folgen von sexuellem Mißbrauch - eine der häufigsten Entstehungsbedingungen von Borderline-Störungen. In seiner allgemeinen Darstellung wird das Kapitel darüber hinaus der enormen gesellschaftlichen und seelsorgerlichen Relevanz gerecht, die dieses Thema bereits für sich alleine hat.

Die Ausführungen werden weiter abgerundet durch Hinweise zu Gesprächsführung und Beziehungsgestaltung und zur Zusammenarbeit zwischen Arzt und Seelsorger. Es werden Vorgehensweisen für die Praxis skizziert, die mit schwer gestörten Menschen befaßten Seelsorgern helfen können, einerseits eine zugewandte und hilfreiche Beziehung aufrechtzuerhalten, andererseits jedoch die eigenen Grenzen zu wahren. Dies kann bei Notfällen, z.B. bei Suizidgefahr, entscheidend dafür sein, daß der Seelsorger handlungsfähig bleibt und in der Lage ist, größeres Unheil abzuwenden.

Insgesamt deckt der Band ein weites Feld an psychotherapeutisch und seelsorgerlich relevanten Themen ab, die in den Zusammenhang 'Borderline-Störung' gehören. Das Buch ist pragmatisch orientiert, und es gelingt in jedem Fall ein fundierter, weitgehend aktueller Überblick in leicht verständlicher Darstellung. Obwohl die verschiedenen Beiträge nicht explizit verbunden sind, ergänzen sie sich in Form unterschiedlicher Herangehensweisen ans Thema. Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß es den Autoren gelingt, den Leser in eine liebevolle Sicht der Betroffenen hineinzunehmen. Sie zeigen, daß man Men-

schen, die im Umgang sehr anstrengend und kränkend sein können, von ihrem Leidensdruck und ihrer Geschichte her besser verstehen kann - ohne sich in der Beziehung zu ihnen selber aufzugeben. Dies allein befähigt zwar niemanden dazu, Betroffene unmittelbar zu 'heilen' - gegen solch eine Hybris würden sich die Autoren deutlich verwahren. Es wäre jedoch zu wünschen, daß das Buch dazu beiträgt, daß Betroffene in christlichen Gemeinden Seelsorger finden, die in der Lage sind, über lange Zeit hinweg und durch manche Krise hindurch eine positive (und damit heilsame) Beziehung zu ihnen aufrechtzuerhalten.

Karl Plüddemann

Weitere Literatur:

Roland Gebauer. *Paulus als Seelsorger: Ein exegetischer Beitrag zur Praktischen Theologie*. Calwer Theologische Monographien A.18. Stuttgart: Calwer, 1997. X+389 S., DM 98,- (s. dazu die Rezension in diesem Band des Jahrbuchs bei den Buchbesprechungen zum Neuen Testament [Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen]).

* Klaus Winkler. *Seelsorge*. Berlin: de Gruyter, 1997. 561 S.

6. Evangelistik und Missionswissenschaft

Risto Ahonen. *Evangelisation als Aufgabe der Kirche*. Forschungen zur Praktischen Theologie 15. Frankfurt/M: Peter Lang, 1996. 174 S., DM 49,-.

Risto Ahonen ist finnischer Missionswissenschaftler und schreibt hier im Auftrag der Synode der ev.luth. Kirche Finnlands eine zusammenfassende Studie über die theologischen und pastoralen Grundlagen der Evangelisation als zentraler Aufgabe der Kirche. Ziel ist es, „einen theologischen Konsens zu finden, der für möglichst viele Kreise unserer Kirche akzeptabel sein könnte“ (7). Das bei P. Lang veröffentlichte Buch ist eine Übersetzung aus dem Finnischen.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist eine Analyse der Diskussion in den drei großen missionstheologischen Strömungen der Gegenwart: ökumenisch, evangelikal und römisch-katholisch. Die ökumenische Hauptlinie sieht Ahonen in der Suche nach „Balance zwischen Verkündigung und gesellschaftlicher Verantwortung“ (45). Man suche beides zu integrieren, lege aber einen Schwerpunkt auf die gesellschaftspolitische Verantwortung. Eine Gefahr hierbei sieht Ahonen in einer legalistischen Prägung durch mangelnde Unterscheidung zwischen Gesetz und Gnade, allgemeiner und speziellen Offenbarung. Auf der Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 habe der „Schwerpunkt der Mission auf dem Bild von Christus als einem Beispiel (Vorbild), nicht als einer Gabe“ gelegen (43). In Melbourne 1980 seien „die Armen in so weite heilsgeschichtliche Zusammen-

hänge eingeordnet, daß sie stellenweise als Subjekte der Missionstätigkeit erscheinen“ (42). Die evangelikale Lausanner Bewegung versuche hingegen die Linie von Edinburgh 1910 und die heilsgeschichtliche Tradition von Willingen 1952 fortzusetzen. Der Schwerpunkt hier liege auf der Verkündigung des Evangeliums an die Unerreichten. Kritisch äußert sich Ahonen über ein mangelndes Kirchen- und Sakramentsverständnis in der Bewegung. In der römisch-katholischen Diskussion spiegle sich die Auseinandersetzung zwischen Lausanne und der ökumenischen Bewegung wieder. In allen drei Traditionen habe man sich jedoch seit 1974 auf einen missionstheologischen Konsens zubewegt, in dem zwar unterschiedliche Schwerpunkte gesetzt würden (s.o.), insgesamt aber die Evangelisation als Wort und Tat umfassende, ganzheitliche und kontextbezogene Weitergabe des Evangeliums verstanden würde. Der Konsens drohe allerdings durch einen zunehmenden religiösen Relativismus gefährdet zu werden.

Von dieser Zusammenschau ausgehend entwirft Ahonen nun eine lutherische Evangelisationstheologie, in die er die Ergebnisse der systematischen Theologie und der neueren Lutherforschung zu integrieren sucht.

Zunächst weist er die trinitarische Grundlage der Mission als „Das Handeln Gottes in der Welt“ (Kapitel 3) auf. Die Schöpfung, die *imago Dei* und das allgemeine Gesetz Gottes seien im weitergefassten Sinn Evangelium und bildeten die Grundlage für die eigentliche Evangelisation: „Gott hat nämlich schon vor dem Verkünder der guten Nachricht die Menschen in vielfacher Weise angesprochen und auf ihr Leben eingewirkt. Jeder Mensch ist bereits Objekt der Liebe und Fürsorge Gottes gewesen“ (71). Die Schöpfung verkündet die Fürsorge Gottes, die *imago Dei* im Menschen gibt ihm seine Identität und weist hin auf die eschatologische Vollendung (74), das Gesetz Gottes, das in der goldenen Regeln zusammengefasst werden kann, soll als „allgemeines Lebensgesetz“ die Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenlebens bilden. Vor dem Sündenfall lebte der Mensch gerechtfertigt in Gottes Güte und Heiligkeit. Durch seine Sünde geriet er in Spannung zum Gesetz Gottes, das ihn nun verdammt. Diese Not treibt den Menschen zu Christus, „der das Gesetz für uns erfüllt und uns mit dem heiligen Gott versöhnt hat“ (80). Die durch die Schöpfung gegebene „religiöse Natur“ des Menschen, die ihn zwar auf die Suche nach Gott, aber zugleich in die Irre führt (75), hat nach Ahonen eine dreifache Bedeutung für die Evangelisation: (a) Es gibt keinen wirklichen Säkularismus, sondern nur sehr unterschiedliche Ausdrucksformen menschlicher Religiosität. (b) Die Erneuerung der Gesellschaft muß im Rahmen der Regimentenlehre und „auf der Basis des ersten Glaubensartikels und des Gesetzes Gottes geschehen“ (76). (c) Kontext und Kultur als Umwelt des Menschen sind in der Evangelisation kritisch ernstzunehmen, ohne dabei einem Anthropozentrismus zu verfallen (78).

Während der erste Glaubensartikel Grundlage und Horizont der Evangelisation sei, beschreibe der zweite Glaubensartikel den zentralen Inhalt der Evangelisation: die Versöhnung des Sünders mit Gott durch Christus: „Die Evangelisation

erhält ... nach Paulus ihren eigentlichen Inhalt aus dem Erlösungswerk Christi“ (87). Die Botschaft von Christus sei „nicht bloße Mitteilung, sondern ... eine lebenverändernde, befreiende Kraft“, weil Gott in ihr gegenwärtig sei. Wirksam werde dieses Heil allein durch den Glauben, der „ein Gesamtausdruck für das, was zwischen Gott und dem Menschen geschieht“ sei. Der Glaube sei sowohl Geschenk Gottes als auch die Annahme der Gabe durch den Menschen. Im Blick auf den in ökumenischen Dokumenten vertretenen Heilsuniversalismus stellt Ahonen fest: „An keiner Stelle des Neuen Testaments wird gesagt, daß ein Mensch von Natur aus zum Reich Gottes gehöre. Die Gemeinschaft mit Christus eröffnet sich nur durch Taufe und Glaube“ (91). Für die Evangelisation bedeutsam ist nach Ahonen die Unterscheidung zwischen dem *opus alienum Dei* und dem *opus proprium Dei*. Ersteres als das geheime uneigentliche Werk Gottes, durch das der Mensch durch die Nöte des Lebens für Gott geöffnet oder verschlossen wird. Letzteres als das eigentliche Reden Gottes im Evangelium.

Im dritten Glaubensartikel sieht Ahonen die Realisierung der Evangelisation durch den Heiligen Geist in der Gemeinde. Der Heilige Geist ist untrennbar mit dem geschriebenen Wort verbunden, „weshalb auch die Bibel als besondere Offenbarung Gottes immer der Ausgangspunkt mündlicher Verkündigung ist“ (95). Er schafft die Gemeinde und bildet in Wort und Sakrament ihren göttlichen Grund, der bereits vor den Glaubenden existent sei. Er gründet die Gemeinde durch Taufe und Bekehrung, die beide im NT mit dem Begriff der Wiedergeburt umschrieben würden. Obwohl Glaube und Taufe für Ahonen untrennbar zusammengehören (102), sei die Taufe als Form und Norm des christlichen Lebens entscheidend. Im lutherischen Verständnis sei sie Ziel und Ausgangspunkt der Evangelisation. Am Rande wird erwähnt, daß diese „Taufpraxis der europäischen Volkskirchen ... zu kritischen Fragen geführt hat“ und die „uneingeschränkte Taufpraxis der Volkskirchen ... in Zukunft auf eine Reihe von Problemen stoßen“ könnte (104).

Nach dieser trinitätstheologischen Grundlegung geht es im vierten Kapitel um die Zuordnung von Evangelisation und Diakonie. Wort und Werk, Evangelisation und Diakonie dürften nicht als Gegensätze verstanden werden, „weil weder Predigt noch Dienst allein eine neue Wirklichkeit schaffen, sondern der Heilige Geist“ (123). Deswegen seien die „Arbeitschwerpunkte nach Situation und Bedarf zu setzen“. Ahonen warnt allerdings: „Die Kraftressourcen der Diakonie sind ... begrenzt“ (120). Es gehe darum nicht an, daß sie die Kirche „für die Ziele revolutionärer Bewegungen“ einspannen ließe, „da alle menschliche Aktivität mehr oder weniger von der Sünde verdorben sei“. Hier müsse die Kirche Selbstkritik üben und „sich an eben die Berufung und Aufgabe erinnern, derentwegen sie in der Welt ist“ (121).

Im fünften Kapitel beschreibt Ahonen die Evangelisation als zentralen „Inhalt und Kern der Mission“ (132), die darüberhinaus die o.g. diakonisch-gesellschaftliche Komponente habe. Mission, Evangelisation und Diakonie müssten unterschieden, könnten aber nicht getrennt werden. „Das Leiden des

Menschen wirft ... die Grenzen zwischen den verschiedenen Arbeitsbereichen um und zwingt dazu, alles als ein Ganzes zu denken.“ Voraussetzung für die Mission der Kirche sei „immer die Gegenwart des Heiligen Geistes, das neue Leben und die Gemeinschaft (koinonia) in Christus“ (134). Von da ausgehend sei Evangelisation „Verkündigung in einem enger gefassten Sinn, die auf die Entstehung des Glaubens und eine Erneuerung des Lebens hinzielt.“ Daher sollte sie die elementaren Grundlagen des Glaubens beleuchten und „komplizierte Gedankengebilde vermeiden“ (156). Bezugnehmend auf die deutsche Gemeindeaufbauliteratur (Herbst, Seitz) betont Ahonen, daß „bei der Evangelisation die besten Ergebnisse erreicht werden, wenn sie in die regelmäßige Aktivität der Gemeinde eingebunden ist“ (142). Hier sei vor allem entscheidend, daß die Gemeinde wie eine „Großfamilie“ sei „in der sich jedes einzelne Mitglied zuhause fühlt und jeder seinen eigenen Weg findet, um am Leben der Gemeinde teilzunehmen und nach seinen Fähigkeiten Verantwortung zu tragen“ (146).

Das Buch schließt mit einem Plädoyer für die oben theologisch und pastoral umrissene „Evangelisation als Basisaufgabe der Gemeinde“ (Kap. 6). Im Anhang befinden sich ein Verzeichnis der Quellen und Literatur sowie ein Personenregister.

Ahonens Untersuchung ist zunächst hilfreich als knappe und ausgewogene Übersicht und Einführung in die internationale Diskussion zum Thema. Sein von der lutherischen Theologie geprägter Entwurf zu den Grundlagen und Spannungspunkten der Evangelisation ergänzt und korrigiert manche Einseitigkeiten und regt zu weiterem Nachdenken an. Besonders die trinitarische Grundlegung und die Ausrichtung auf die Gemeindepraxis bewahren vor Engführungen und schwebenden Allgemeinplätzen. Der Schwerpunkt der Ausführungen liegt allerdings stärker im theologischen, weniger im praktischen Bereich. Aus nicht-lutherischer Sicht schwierig nachzuvollziehen empfinde ich die Bewertung der Taufe als geheimnisvolles Werk Gottes im Menschen (103), wobei einige Seiten vorher das Schöpfungshandeln Gottes in ähnlicher Weise bewertet wird (71). Hier bleibt m.E. die Frage offen, worin der Unterschied zwischen einem getauften und nichtgetauften Nichtglaubenden besteht. Insgesamt ist das Buch ein wichtiger Beitrag zum ökumenischen Gespräch zur Erneuerung der missionarischen Gemeinde, indem es hilft, die theologischen Grundlagen zu klären.

Friedemann Walldorf

Klaus-Peter Jörns. *Die neuen Gesichter Gottes: Was die Menschen heute wirklich glauben*. München: C. H. Beck, 1997. 267 S., DM 29,80.

1992 wurde in ausgewählten Gebieten der alten wie der neuen Bundesländer eine Umfrage zum Glauben der Menschen durchgeführt und Anfang 1993 der Öffentlichkeit vorgestellt. In dem vorliegenden Band findet sich nun die ausführliche

Auswertung dieser Umfrageergebnisse. Jörns legt dabei vor allem Wert auf den Unterschied zwischen den offiziellen Glaubenslehren der Kirchen und dem, was die Menschen wirklich glauben. Aufgrund der Umfrageergebnisse fordert er eine „*Revision unserer theologischen Tradition*“ (228).

Die Umfrage selbst wurde in Zusammenarbeit mit dem Institut INTERSOFIA durchgeführt, und zwar in verschiedenen Bezirken und Gemeinden Berlins sowie im Hunsrück (V). Auch zwei Gymnasien in Wolfsburg wurden einbezogen (30-32). Jörns geht bei der Gestaltung und Auswertung der Umfrage von einer Vierzahl (Quaternität) der Lebensbeziehungen aus: die personalen Beziehungen, die Beziehungen zur Erde, die Beziehungen zu Werten und Ordnungen und die Beziehungen zur Transzendenz (20f). Diese vier Bereiche lassen sich zwar nicht genau gegeneinander abgrenzen, umschreiben aber auf der anderen Seite den gesamten Erfahrungshorizont des Menschen. Jörns These, die er in der Umfrage zur Diskussion stellt, ist, daß die Beziehungen des Menschen zur Transzendenz alle anderen Bereiche beeinflussen und umgekehrt. Dies bedeutet dann aber zugleich, daß das transzendente Gegenüber (Gott) ein bestimmtes, mit der jeweiligen Lebenssituation verbundenes „Gesicht“ hat, das sich sowohl im Verlauf der eigenen Biografie, als auch durch die Veränderungen der Gesellschaft wandelt (27f).

Aus diesem Grund untersucht Jörns zunächst den vierten Bereich der Quaternität, die Beziehungen zur Transzendenz. Er unterscheidet dabei erneut vier unterschiedliche Sichtweisen: den Gottgläubigen, den Transzendenzgläubigen, den Unentschiedenen und den Atheisten (56f). In der anschließenden Darstellung der anderen drei Quaternitätsbereiche wird diese Differenzierung immer wieder zugrunde gelegt. Auf diese Weise werden die unterschiedlichen Einstellungen der Menschen zu ihren Mitmenschen, zur Erde und zu Werten und Normen den unterschiedlichen Haltungen gegenüber der Transzendenz zugeordnet. Die Untersuchung ergibt eine Vielzahl hochinteressanter Ergebnisse. Die vielen tabellarischen Übersichten und die im Anhang abgedruckte Grundausswertung der Fragebögen ermöglichen eine sehr gezielte Verwendung der Umfrage über die Auswertung Jörns' hinaus. Leider sind die tabellarischen Übersichten sehr schlecht erkennbar und die Legenden lassen sich nur schwer den Tabellen zuordnen, da die Graustufen im Druck nur schwer zu unterscheiden sind.

Neben dieser äußeren Kritik sind aber auch schwere inhaltliche Mängel anzumerken. Jörns selbst geht ganz offensichtlich von einem postmodernen Standpunkt aus, wenn er dazu auffordert, die Dogmatik den heute geglaubten „Gesichtern“ Gottes anzupassen (228). So schließt er beispielsweise aus der Erkenntnis, „*daß die Hölle als Strafort nach dem Leben kaum noch Glauben findet*“ (85), daß die Kirche auch den Himmel stärker „*hier, in diesem Leben*“ ansiedeln sollte (87). Dabei zeigt Jörns selbst eine erschreckende Unkenntnis der biblischen Aussagen über die Hölle, wenn er diese als den „*Herrschaftsbereich des Satans, der wiedergöttlichen Macht*“ beschreibt (81).

Jörns geht davon aus, daß „die Entdogmatisierung auch der Gottgläubigkeit weiter voranschreiten wird“ (211). Damit Menschen Heil erfahren und mit Gott in Verbindung bringen können, muß dieses Heil nach Ansicht Jörns' innerhalb der Quaternität der Lebensziehungen des Menschen erkennbar werden. Es darf also nicht schwerpunktmäßig auf ein eschatologisches oder soteriologisches Heil bezogen werden, sondern muß im Gegenteil im praktischen Alltag erfahrbar sein (200). Jörns weiß, daß er sich mit dieser Forderung der Verdächtigung aussetzt, die religiöse Volksmeinung zur Glaubensnorm zu erheben (228). Er selbst sieht darin jedoch nichts anderes als den Versuch, Glauben wirklich für unsere Zeit elementar erfahrbar zu machen, indem „die historisch-kritische Erforschung der biblischen Überlieferung durch eine theologische Kritik“ ergänzt wird (228).

Sieht man einmal von dieser Tendenz der Umfrageauswertung ab, ist das Buch von Jörns durchaus zu empfehlen. Es lassen sich viele Erkenntnisse daraus ableiten, die für die Gemeindefarbeit wie auch für die evangelistisch-missionarische Arbeit wichtig sind. Allerdings sollte beachtet werden, daß die Umfrage von 1992 stammt, so daß Einzelergebnisse heute durchaus anders ausfallen könnten.

Hans-Georg Wüch

Hans Ulrich Reifler. *Missionarisches Handeln am Ende des 20. Jahrhunderts: Eine Einführung in die Missiologie*. Gießen: Brunnen, 1997.

Hans Ulrich Reifler war von 1976 bis 1991 Missionar in Südamerika. Seit seiner Rückkehr ist er Dozent für Missiologie am Theologischen Seminar von St. Chrischona. Mit seinem Buch verfolgt er das Anliegen, "eine praxisbezogene und allgemeinverständliche Einführung in die wichtigsten Bereiche der Missiologie zu geben" (XIII). Hierzu dienen acht sorgfältig untergliederte Kapitel. Das erste befaßt sich mit grundsätzlichen Fragen der Missiologie, gefolgt von knapp 60 Seiten über "das Erbe der deutschsprachigen Missiologie", die eine zusammengefaßte Darstellung wichtiger Ereignisse, Bewegungen, Dokumente, Institutionen und Biographien aus deutscher bzw. schweizerischer Sicht bieten. Die folgenden fünf Kapitel sind den wichtigsten missionswissenschaftlichen Disziplinen gewidmet:

- * Missionstheologie (59 Seiten)
- * Missionsanthropologie (23 Seiten)
- * Transkulturelle Kommunikation (11 Seiten)
- * Missionsstrategie (33 Seiten)
- * Missionspraxis (35 Seiten)

Den Abschluß bildet ein kurzes Kapitel mit fünf "Kennzeichen einer evangelikalen Missiologie für das 21. Jahrhundert". Dabei werden nicht nur evangelikale Positionen zu aktuellen missionstheologischen Kontroversen dargestellt (z.B. zur Einzigartigkeit und Ausschließlichkeit des Heils in Jesus Christus), sondern auch Themen aufgegriffen, die innerhalb der evangelikalen Missionsbewegung diskutiert werden (wie etwa die Frage nach dem Verhältnis von Evangelisation und sozialer Verantwortung). Der Anhang enthält mit der Lausanner Verpflichtung und dem Manifest von Manila den Wortlaut zweier wichtiger Dokumente der Lausanner Bewegung.

Nach meiner Einschätzung handelt es sich insgesamt um einen gelungenen Versuch, ein Lehrbuch mit deutlichem Bezug zur Praxis vorzulegen. Hierbei macht sich die langjährige Missionserfahrung des Autors ebenso angenehm bemerkbar wie seine Fähigkeit, diese Erfahrungen theologisch zu reflektieren und Lehrinhalte sinnvoll zu strukturieren. Neben seiner fachlichen Kompetenz ist sein Anliegen in Sachen Weltmission zu spüren, das er leicht verständlich und motivierend zu vermitteln versteht. Die berücksichtigten Quellen umfassen deutsche und englische Bücher sowie Artikel aus Magazinen wie *evangelikale missiologie* oder *Evangelical Missions Quarterly*. Daß darüber hinaus häufig Zitate aus Nachrichtenblättern von Missionswerken und Berichte von Missionaren einfließen, bestätigt die begrüßenswerte Praxisnähe des Buches.

Im Stil eines Missiologieunterrichts, wie er an Bibelschulen erteilt wird, stellt Reifler die wesentlichen Aspekte heutiger Missionsarbeit zusammen. Gerade weil das verarbeitete Material und die vorgestellten Modelle häufig in komprimierter Form wiedergegeben sind, mag es stellenweise - je nach Vorbildung oder Erwartung des Lesers - als oberflächlich und lückenhaft empfunden werden, was aber vor allem dadurch bedingt ist, daß das Buch als Einführung konzipiert wurde. Von daher stellen die Literaturhinweise am Ende der Kapitel eine Hilfe für den Leser dar, der sich eingehender mit einem Thema befassen möchte. Allerdings sind die Literatur- und Quellenangaben nicht immer auf dem aktuellen Stand: *Serving as Senders* (Neal Pirolo) beispielsweise ist seit einigen Jahren als deutsche Ausgabe erhältlich (Berufen zum Senden). Auch *Perspectives on the World Christian Movement, A Reader* liegt als revidierte Auflage (1992) vor. Außerdem könnten durchaus einige bedeutsame Veröffentlichungen ergänzt werden. Insbesondere im 4. und 5. Kapitel (Missionsanthropologie, Transkulturelle Kommunikation), könnte sich die vergleichsweise umfangreiche internationale Literatur deutlicher niederschlagen, v.a. die Bücher von Paul Hiebert.

Hilfreich sind auch die didaktischen Fragen am Ende eines jeden Kapitels, wengleich sie etwas mechanisch nur auf Stoffwiederholung abgestimmt wirken. Hier wären zusätzliche Fragen, die vertiefende Diskussion und kritische Auseinandersetzung anregen, wünschenswert. überhaupt könnte unter didaktischen Gesichtspunkten das Buch noch besser aufbereitet werden: A4 Format ist bei ähnlichen Veröffentlichungen mit Lehrbuchcharakter (auch vom selben Verlag) durchaus üblich; die längeren Zitate sollten unbedingt abgesetzt werden;

grafische oder tabellarische Illustrationen (wie in englischsprachigen Veröffentlichungen dieser Art oft üblich) würden zur Veranschaulichung beitragen.

Diese Verbesserungsvorschläge trüben jedoch keinesfalls den positiven Gesamteindruck des Buches. Ich empfehle es jedem Bibelschüler in meinem Missionsunterricht. Darüber hinaus kann man die Lektüre allen missionsbewußten Christen ans Herz legen - unabhängig davon, ob sie als Gesandte oder als Sendende an der Erfüllung des unvollendeten Auftrages mitarbeiten möchten. Als eine besondere Stärke des Buches empfinde ich, daß das Thema aus deutschsprachiger Perspektive angegangen wird. Dies ist sicher im Zusammenhang mit einer evangelikalten Missiologie zu sehen, die auch hierzulande zunehmend an Profil gewinnt. Daß sich diese Entwicklung fortsetzt, indem weitere Lehrbücher dieser Art - auch zu missiologischen Einzeldisziplinen - verfaßt werden, liegt sicher ganz im Interesse weltmissionarisch gesinnter Christen.

Michael Miezal

Christian Weber. *Missionstheologie bei Wilhelm Löhe: Aufbruch zur Kirche der Zukunft*. Die Lutherische Kirche: Geschichte und Gestalten Bd. 17. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996. 576 S.

Diese umfangreiche Monographie ist in den Jahren 1992 bis 1994 an der Augustana Hochschule Neuendettelsau als Dissertation entstanden. Vom Verfasser leicht bearbeitet, wurde sie von der Historischen Kommission des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in die Reihe "Lutherische Kirche - Geschichten und Gestalten" aufgenommen. Damit wird angedeutet, daß es sich hier um eine historische Persönlichkeit handelt, die vom Verfasser kurz als "Dorfpfarrer" (11) bezeichnet wird. Unter diesem bescheidenen Stichwort erfaßt Weber das Leben und Wirken von Johann Konrad Wilhelm Löhe (1808-1872), dem "feinsinnigen Franken" (wie Julius Richter ihn nennt) und Mann Gottes aus dem großen Missionsjahrhundert.

Mit der Veröffentlichung dieses Werkes haben Verfasser und Herausgeber der heutigen Generation einen erheblichen Teil aus dem geistlichen Erbe der Kirchen- und Missionsgeschichte des vergangenen Jahrhunderts vermittelt. Von Herrnhut her pietistisch angehaucht und missionarisch beeinflusst, wurde Löhe nicht nur Erweckungsprediger seiner Lutherischen Landeskirche, sondern auch der Gründer der verzweigten Neuendettelsauer Anstalten, wobei die Neuendettelsauer Mission eine hervorragende Rolle gespielt hat. Daher wird uns in diesem Buch weit mehr als der Lebenslauf eines Dorfpfarrers vorgestellt. Die Beschreibung der vielschichtigen Missionstätigkeit, die teils von Löhe initiiert, teils von ihm gefördert wurde, bildet einen integralen Teil, ohne welchen die Geschichte der Weltmission lückenhaft geblieben wäre. Die Diaspora- und Indianermission

in Nordamerika, sowie die Mission auf Neuguinea sind dafür beispielhaft (146f; 196ff; 344ff).

Was Leserinnen und Lesern beim ersten Blick auffallen muß, ist die Thematik von Kirche und Mission, von Ekklesiologie und Missiologie. Das darf aber keineswegs als Doppelthema gedeutet werden, denn bei Löhle gehören Kirche und Mission so verschränkt zusammen, wie sie auch im Neuen Testament als unzertrennbar zusammengehörend dargestellt werden. Mission liegt im Charakter der Kirche. Deshalb war Löhle der Überzeugung, daß sich die Missionare von selbst finden würden, wenn nur die Kirche sich ihrer Mission bewußt wäre. "Neutestamentliche Kirche und Mission sind ... voneinander unzertrennlich", lautete Löhles unermüdliche Predigt (244).

In Löhles Person verband sich der Mann der Kirche als Hirte mit dem Mann der Mission unter Gottes Auftrag. Somit ist Löhles praktische Theologie eine Missionstheologie und diese wiederum eine umfangreiche Ekklesiologie, tief verwurzelt im Lutherischen Konfessionalismus. Gerade diese Schwerpunkte - Mission, Kirche und Konfession - bildeten einen gemeinsamen Nenner, auf dem sich Löhle mit Zeitgenossen wie Karl Graul (1814-1864), Leiter der Leipziger Mission, Ludwig Harms (1808-1865), Gründer der Hermannsburger "Bauernmission" und Ludwig A. Petri, Pfarrer in Hannover, begegnete (408ff). Wenn im einzelnen auch markante Unterschiede in ihrer Ekklesiologie hervortreten, die nicht übersehen werden dürfen, so war doch die Integration von Mission und Lutherischer Kirche das gemeinsame Anliegen dieses einmaligen "Missionsquartetts" (vgl. 35ff).

Löhles Missionsverständnis hat sich im Wandel der Zeiten und im Kontext der geschichtlichen Entwicklung seiner Kirche im 19. Jahrhundert gebildet und entfaltet. Dabei spielten die strukturellen Aspekte wie Missionsvereine und -kränzchen, Missionswerke und -konferenzen eine kaum überzubewertende Rolle. Aber auch die internen ekklesiologischen Bekenntnisentwicklungen, sowie die externen Bestrebungen, Kolonien und Lutherische Kirchen im Ausland - besonders in Nordamerika - zu gründen, haben sein missionstheologisches Denken und missionarisches Handeln entscheidend mitgeprägt. Daher sprach Löhle sowohl von innerer und äußerer Mission, als auch von Juden- und Heidenmission. "*Innere Mission führt zur äußeren*", behauptete er (317). Aber jeder Zweig muß in der Kirche eingebunden bleiben. Sobald diese zwei Größen getrennt werden, verlieren sie ihre gegenseitige Befruchtung. Mission war für ihn weit mehr als nur Christenpflicht; Mission war unabdingbare Notwendigkeit für die Existenz der Kirche (vgl. 200; 244; 263ff). Ein Grundsatz Löhles lautet: "Kirche braucht Mission - Mission braucht Kirche" (102).

In der Mitte stand immer das Bekenntnis. Weber kommentiert, daß Löhle durch die Mission zum Bekenntnis und durch das Bekenntnis den Weg zur Kirche fand (263). So war es in Deutschland. So sollte es auch im Ausland sein. Sobald die Lutherische Kirche in Nordamerika von der deutschen unabhängig geworden ist, soll sie "rettende Arme zu Indianern und Auswanderern ausstrecken" (317).

Innere und äußere Mission sind nicht reihenfolglich, sondern gleichzeitig auszuführen.

Webers Anlaß zu diesem umfangreichen Werk scheint in einer aktuellen Problematik verankert zu sein, die der Verfasser sowohl in der umstrittenen Weltmission, als auch in einer schwindenden konfessionellen Identität zu finden glaubt. Das Neuendettelsauer Diakonie- und Missionswerk ist von beiden in Mitleidenschaft gezogen worden, was zur Frage nach Neuorientierung geführt hat. Dazu schreibt der Verfasser: "Die 'Misere', die [nach Gensichen] im 'Nebeneinander von kirchenloser Mission und missionsloser Kirche' besteht und bislang die 'Entstehung einer Kirche in Mission effektiv verhinderte', kann noch nicht als überwunden gelten" (16). Dieses Buch soll zur Rückbesinnung helfen und die Fragestellung von Löhes Ansatz zu einer Integration von Mission und Kirche klären. Durch die Darstellung von Löhes Missionstheologie ist es Weber gelungen, diesem Ziel näherzukommen.

Um Löhes breites Spektrum seiner Missionstheologie in den Griff zu bekommen, hat der Autor biographisch-historisch gearbeitet. Auf diesem Wege versucht er zunächst streng chronologisch vorzugehen und die verschiedenen Phasen in Löhes Denken und Handeln zu erforschen und nachzuzeichnen. Dazu hat er die Korrespondenz und Schriften Löhes als Primärquellen und die vielen Bücher über Löhes Lebenswerk und Missionstheologie verarbeitet. Die mehr als 2000 Fußnoten und über 40 Seiten Primär- und Sekundärliteratur (437-479), sowie eine 43seitige Auflistung der bisher unveröffentlichten Schriften Löhes zur Mission (502-545) sind Beweis für die Gründlichkeit, mit welcher der Autor seine wissenschaftliche Arbeit ausgeführt hat. Zeittafeln, Tabellen, Karten und Namenregister sind wertvolle Instrumente, die den Leserinnen und Lesern den Text erläutern helfen. Was sie aber als Lücke empfinden werden, ist das Fehlen eines Sachregisters.

Das Buch ist Missionsleitern und Dozenten, Pfarrerinnen und Pfarrern sowie Pastoren in Freikirchen bestens zu empfehlen. Auch sollte es in keiner Bibel-schul- und Kirchenbibliothek fehlen.

Hans Kasdorf

Autoren der Aufsätze

- Pfr. Ralf ALBRECHT, Rathausplatz 12, 71672 Rielingshausen
 Wiss. Ass. Dr. Karsten LEHMKÜHLER, Seltsamplatz 43, 91301 Forchheim
 Pfr. Dr. Heinz-Werner NEUDORFER, Obere Halde 2, 71093 Weil im Schönbuch
 Dr. Mark SEIFRID, The Southern Baptist Theological Seminary, 2825 Lexington
 Road, Louisville, Kentucky 40280, USA
 Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity Evangelical Divinity School, 2065 Half
 Day Road, Deerfield, IL 60015, USA
 Pastor Dr. Ulrich WENDEL, Sonnenhang 8b, 21335 Lüneburg
 Dozent Wilhelm FAIX, Wartbergstraße 13, 75031 Eppingen-Adelshofen

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
 Doz. Rudolf BERGEN, Hansken-Jüsken-Str. 22, 32657 Lemgo
 Wolfgang BLUEDORN, 19 Fleckers Drive, GB - Cheltenham GL51 5BB
 Prof. Prof. h.c. Dr. Karl DIENST, Pfungstädter Str. 78, 64297 Darmstadt-
 Eberstadt
 Dr. Manfred DREYTZA, Geistliches Rüstzentrum Krelingen, 29664 Walsrode
 Sr. Ute DUMKE, Wartbergstr. 13, 75031 Eppingen
 Doz. Manfred DUMM MA, Richener Str. 31/1, 75031 Eppingen
 Pfr. Dr. Rainer EBELING, Schillertr. 30, CH - 9013 St. Gallen
 Doz. Dr. Jochen EBER, Chrischonarain 200, CH - 4126 Bettingen
 Doz. Dr. Oskar FÖLLER, Bibelschule Adelshofen, 75031 Eppingen
 Pfr. Volker GÄCKLE, Wilhelm-Keil-Str. 12, 72072 Tübingen
 Dr. Werner GUGLER, Bevernel 4, NL - 8285 KN Kampen
 Pfr. Hermann HAFNER, Unter den Eichen 13, 35041 Marburg
 Studienleiter Dr. Eberhard HAHN, Viktor-Renner-Str. 14, 72074 Tübingen
 Rektor Dr. Wilfrid HAUBECK, Jahnstr. 23, 35716 Dietzhöhlzal-Ewersbach
 Lektor Drs. Walter HILBRANDS, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Seminarleiter i.R. Gerhard HÖRSTER, Goethestr. 18, 58553 Halver
 Doz. Dr. Stephan HOLTHAUS, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Prof. Dr. Dr. Hans KASDORF, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
 Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32c, 45549 Sprockhövel
 Prof. Dr. H.J. KOOREVAAR, ETF Leuven, St. Jansbergsesteenweg 97, B - 3001
 Leuven
 Seminarleiter Doz. Dr. Klaus MEIB, Am Rödchen 8, 35043 Marburg
 Doz. Michael MIEZAL, Lütter Str. 182, 32657 Lemgo
 Karl MÖLLER, 60 Grosvenor Street, GB - Cheltenham GL52 5QW

- Pastor Wolfgang NESTVOGEL, Christian-Wolff-Str. 3, 30853 Langenhagen
Pfr. Dr. Heinz-Werner NEUDORFER, Obere Halde 2, 71093 Weil im Schönbuch
Prof. Dr. Patrick NULLENS, ETF, St. Jansbergsesteenweg 97, B - 3001 Leuven
Dr. Klaus VOM ORDE, Limperstr. 23, 45657 Recklinghausen
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
Dr. Thomas RENZ, 2 Farm Lane Southgate, GB - London N14 4PP
Doz. Horst SCHAFFENBERGER, Chrischonarain 200, CH - 4126 Bettingen
Direktor Dr. Norbert SCHMIDT, Dürerstr. 43, 35039 Marburg
Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity Int. University, Half Day Road, Deerfield, IL 60015 / USA
Doz. Michael SCHRÖDER, Jahnstr. 49, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach
Doz. Dr. Heinrich von SIEBENTHAL, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Christoph STENSCHKE, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 4, 14627 Elstal
Doz. Dr. Uwe SWARAT, Otto-von-Wollank-Str. 51 a, 14089 Berlin
Friedemann WALLDORF, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Jochen WALLDORF, Weihergärten 4, 35415 Pohlheim
Heiko WENZEL, Hermsheimer Str. 94, 68163 Mannheim
Doz. Dr. Hans-Georg WÜNCH, Im Schloedorn 9, 57610 Altenkirchen

