



N12<519090862 021

N12<504317211 021



UBTÜBINGEN



SP 1980

Jahrbuch für evangelikale Theologie

8. Jahrgang

1994

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



8-2855 AS



R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL UND ZÜRICH

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)
ist eine Arbeitsgemeinschaft
der Verlage R. Brockhaus Wuppertal und Brunnen Gießen.
Sie hat das Ziel, schriftgemäße theologische Arbeiten zu veröffentlichen.



ZA 7295-8

© 1994 R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen
Satz: Typo Schröder, Dembach/Dierdorf
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26738-2

INHALT

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

Aufsätze

Mission und Altes Testament – Untersuchungen zur Begründung christlicher Weltmission mit Hilfe des Alten Testaments (Dissertationsbericht von Erich Scheurer)	7
Die älteste Teilantwort auf die synoptische Frage (Lk 1,1–4) (Armin Daniel Baum)	9
Der Zensus des Quirinius bei Josephus (Martin Hirschmüller)	33
Bibeltreue Theologie in Deutschland: 1800–1914 (Stephan Holthaus)	69
Zur Edition der Schriften von Philipp Jakob Spener (Lutz E. von Padberg)	85
Von Origenes bis Drewermann – Modelle einer spirituellen Exegese und ihre biblisch-theologische Wertung (Lothar Gassmann)	118

<i>Buchinformation</i>	137
----------------------------------	-----

Altes Testament	140
Neues Testament	156
Historische Theologie	179
Systematische Theologie	240
Praktische Theologie	274
Theologische Veröffentlichungen von Mitgliedern des AfeT bzw. AfbeT	322
Autoren und Rezensenten	328

ZUR EINFÜHRUNG

Das „Jahrbuch für evangelikale Theologie“, das nun in seiner 8. Folge vorliegt, stellt den Versuch dar, evangelikalen wissenschaftlich-theologischen Positionen ein Sprachrohr zu verschaffen und sie auf diesem Wege mit der derzeit bestimmenden Theologie in Forschung, Lehre und Verkündigung an Hochschulen und in den Kirchen ins Gespräch zu bringen. Dahinter steht das Selbstbewußtsein, daß es sich auch für nichtevangelikale Theologen lohnen sollte, evangelikale Meinungen und Forschungen zur Kenntnis zu nehmen und sich in qualifizierter Weise mit ihnen auseinanderzusetzen.

Auch das „Jahrbuch“ 1994 bietet dazu reichlich Gelegenheit. *Erich Scheurer* gibt einen knappen Bericht über die wichtigsten Ergebnisse seiner Tübinger Dissertation über „Mission und Altes Testament. Untersuchungen zur Begründung christlicher Weltmission mit Hilfe des Alten Testaments“, die mit finanzieller Unterstützung durch den „Arbeitskreis für evangelikale Theologie“ erscheint. *Armin Daniel Baum*, dessen Kampener Dissertation über „Lukas als Historiker der letzten Jesusreise“ inzwischen mit dem Johann-Tobias-Beck-Preis ausgezeichnet wurde, befaßt sich mit der „ältesten Teilantwort auf die synoptische Frage“. *Martin Hirschmüller* trägt einen Ausschnitt seiner Forschungen zu Herodes und Josephus vor unter dem Titel: „Der Zensus des Quirinius bei Josephus“.

Dem Bereich „Kirchengeschichte“ gehören zwei Aufsätze an: *Stephan Holt-haus* berichtet über „Bibeltreue Theologie in Deutschland 1800–1914“, und *Lutz E. von Padberg* äußert sich zur lange schon projektierten Neuedition der Schriften von Philipp Jakob Spener, die naturgemäß im evangelikalen Bereich besonderes Interesse finden dürfte. Ein systematisch-theologischer Beitrag von *Lothar Gassmann* „Von Origenes bis Drewermann – Modelle einer spirituellen Exegese und ihre biblisch-theologische Wertung“ rundet den Aufsatzteil ab.

An Veröffentlichungen mit theologischer Relevanz mangelt es im evangelikalen Spektrum nicht. Im Rezensionsteil erhält der interessierte Leser einen umfassenden Überblick und kann sich schnell und verläßlich informieren. Veröffentlichungen von Mitgliedern des „Arbeitskreises für evangelikale Theologie“ finden sich außerdem in einer Übersicht am Ende dieses Bandes.

Heinz-Werner Neudorfer

Mission und Altes Testament

Untersuchungen zur Begründung christlicher Weltmission mit Hilfe des Alten Testaments

Die Tübinger Dissertation (hier mit verändertem Titel) geht von der biblisch-theologischen These aus, daß der im Neuen Testament ausgestaltete Missionsgedanke ohne seine alttestamentliche Vorbereitung nicht angemessen zu interpretieren ist und beginnt mit einer theologiegeschichtlichen Untersuchung.

Im breitesten Konsens der einschlägigen Literatur im deutschsprachigen Raum seit 1859, in der Universalherrschaft JHWHs, zeigt sich zugleich die größte Schwäche; denn die Begründungsversuche verschiedenster Positionen und Ansätze haben nahezu ausschließlich nur die sichtbare Wirklichkeit im Blickfeld. Deshalb wird primär die missionstheologische Bedeutung der universalen Kompetenz JHWHs aufgearbeitet, welche die Übertragung der uneingeschränkten ἐξουσία auf Christus (Mt 28,18) voraussetzt. Dabei wird sowohl die vernachlässigte transzendente Dimension als auch die Korrelation und Kooperation der unsichtbaren und der sichtbaren Wirklichkeit beschrieben.

Die Darstellung dieser Wechselwirkung wird in fünf Schritten erarbeitet:

1. Universalherrschaft JHWHs

JHWHs Universalherrschaft wird u.a. an den vier einzigen Fremdvölkerorakeln des Alten Testaments aufgezeigt, in denen die Staatsgötter der betreffenden Völker namentlich angesprochen werden (Jer 49,1ff; 48,1ff; 46,14ff; 50f). JHWHs Herrschaft über die Götter der Völker bedeutet eo ipso auch seine Herrschaft über die Völker der Götter (s. auch Dtn 32,8f; 4,19f; 29,25).

2. Göttergericht

Die Herrschaft JHWHs über die Götter trägt Kampfcharakter, wie dies z.B. in dem in Ps 82 beschriebenen Gerichtsakt über die Götter beschrieben wird. Die Götter verlieren dabei ihren Gott-Status, ohne ihre personale Existenz einzubüßen.

3. Völkermission

Den durch die Depotenzen der Götter Gott-losen Völkern zeigt JHWH dadurch seine Gerechtigkeit, daß er ihnen den Weg zu seiner Anbetung weist. Der unter Göttern (Ps 82) und Völkern (Gerichtsreden Dtjes') ermittelte ὁ ὁ θεὸς, daß JHWH der einzige Gott des Universums ist, soll durch den Dienst des ἱερέως unter allen Völkern bekannt werden, damit sie von den Pseudogöttern erlöst werden und ihr Heil erfahren, indem sie JHWH verehren.

4. Universale Anbetung

Einschlägige Psalmen verdeutlichen ebenfalls, wie sich unsichtbare und sichtbare Wirklichkeit im Gottesdienst ergänzen; denn es werden nicht nur die Völker (Thronbesteigungspsalmen), sondern auch die יְהוָה יְהוָה (Ps 29) aufgerufen, JHWH als den einzigen Gott hymnisch zu verehren.

5. Universaler Auftrag

Als die Zeit reif war, mußten die zunächst autorisierten (Dtn 32,8f) und später depotenzierten (Ps 82) Götter nach Dan 7 durch den Menschensohn ersetzt werden, der mit universaler Autorität ausgestattet wurde, um im Auftrag JHWHs alle Völker ausschließlich auf ihn zu konzentrieren.

Daraus ergeben sich folgende komplementären Perspektiven:

- JHWHs Herrschaft über Götter und Völker.
- JHWHs Gericht über Götter und seine Gerechtigkeit unter Völkern.
- JHWHs Lob aus der unsichtbaren und der sichtbaren Wirklichkeit.
- JHWHs Auftrag in der unsichtbaren und der sichtbaren Wirklichkeit.

Mit diesen offenbarungsgeschichtlichen Schriften war die alttestamentliche praeparatio missionis im wesentlichen abgeschlossen. Um aber die actio missionis zu ermöglichen, bedurfte es der Inkarnation des Menschensohnes und seines Heilswerkes, der dadurch die reale Voraussetzung schuf und die Sendung zu allen Völkern selbst eröffnete.

Mission wurde denkbar und möglich, weil JHWH der Universalgott blieb, obwohl die nationalen Götter für ihre Völker zuständig waren. Deshalb konnte er in seinem Göttergericht die zugewiesenen Grenzen der Götter überschreiten, um sie ihrer Ämter zu entheben. Dadurch wurden die Grenzen der Völker legitimerweise passierbar, um ihnen JHWH, den Gott Israels, auch als ihren Gott zu verkündigen, wie er sich in seinem Volk – und zugleich für alle Welt – offenbart hat.

So ist Mission die große und dramatische Schlußepoche in der universalen Offenbarungsgeschichte Gottes, die er wie in einem doppelten Parallelismus membrorum durchführte: Zunächst in Parallelität von unsichtbarer und sichtbarer Wirklichkeit. Innerhalb der sichtbaren Wirklichkeit ist es eine Parallele von Israel und den übrigen Völkern. In diesem universalen Offenbarungsgeschehen hat die Weltmission die Aufgabe, JHWHs Offenbarung an und in Israel den Völkern zu eröffnen, bzw. sie mit ihr vertraut zu machen und alle Völker zur gemeinsamen Anbetung des einzigen Gottes zu führen.

Erich Scheurer

Die älteste Teilantwort auf die synoptische Frage (Lk 1,1-4)

Einleitung

Es ist eine leicht überprüfbare Tatsache, daß der Lukasprolog in der jüngeren synoptischen Diskussion kaum eine Rolle spielt.¹ Die Aussagen des Lukas² über seine Quellen und seine Arbeitsweise werden entweder gar nicht oder aber nur in recht summarischer und daher nicht immer befriedigender Weise berücksichtigt. Das mag zum Teil damit zusammenhängen, daß die lukanischen Prologaussagen als grundsätzlich mehrdeutig und daher unbrauchbar eingestuft werden.³ Der Hauptgrund dürfte aber sein, daß man den *internen* Argumenten, die sich aus den Beobachtungen am Text der Synoptiker ergeben, einen prinzipiellen Vorrang vor den *externen* Zeugnissen einräumt. Die Berechtigung einer solchen methodischen Vorentscheidung kann allerdings bezweifelt werden. Denn sofern die Evangelienforschung wirklich *historisch* sein will, darf sie sich nicht über die allgemein anerkannten Grundprinzipien der historischen Methode hinwegsetzen.

In der Altphilologie wird beim Umgang mit literarischen Werken den äußeren Zeugnissen generell die Priorität eingeräumt. Daran hat der amerikanische Altphilologe George Kennedy seine neutestamentlichen Gesprächspartner während eines 1977 in San Antonio, Texas, durchgeführten interdisziplinären Dialogs zur synoptischen Frage erinnert: *Zunächst* wertet der Historiker die vorhandenen externen Zeugnisse über die Entstehung eines Textes aus. Erst in einem *zweiten* Schritt überprüft er am Text selbst, inwiefern dieser sich mit den jeweiligen Angaben über seine Entstehung deckt. Die in den *äußeren* Zeugnissen erhaltenen Informationen dürfen nur dann beiseite gelassen werden, wenn die Ergebnisse einer *internen* Textanalyse mit diesen unvereinbar sind.⁴ Inso-

- 1 Man vergleiche nur die Stellen-Register in den regelmäßig veröffentlichten Symposien-Bänden zur synoptischen Frage oder die Behandlung des Prologs bei R. H. Stein, *The Synoptic Problem. An Introduction*. 4. Aufl. (Grand Rapids, 1992), S. 42-3 und 194-6.
- 2 Ich nehme mit C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen. Lukas als Historiker der Paulusreisen*. WUNT 56 (Tübingen, 1991), S. 8-81, und J. van Bruggen, *Lucas. Het evangelie als voorgeschiedenis*. CNT (Kampen, 1993), S. 11-24, an, daß die altkirchliche Identifizierung des dritten Evangelisten mit dem Paulusbegleiter Lukas allen anderen Vorschlägen einschließlich der Anonymität des Verfassers vorzuziehen ist.
- 3 Schon M. von Aberle, „Exegetische Studien 2. Ueber den Prolog des Lucasevangelium“, *ThQ*, 45 (1863), 99, vertrat die These, eine unbefangene Exegese des Lukasprologs müsse „die Mehrdeutigkeit aller entscheidenden Worte und Wendungen in demselben“ anerkennen, woraus folge, „daß sich aus dem Prolog des Lucas an und für sich weder etwas belegen, noch etwas widerlegen lasse“ (106).
- 4 G. Kennedy, „Classical and Christian Source Criticism“, *The Relationships Among the Gospels. An Interdisciplinary Dialogue*. Hg. W. O. Walker, Jr. (San Antonio, 1978),

fern war Paul Wernle vor gut hundert Jahren in seinem bekannten Buch über *Die synoptische Frage* methodisch vollauf im Recht mit seiner häufig überhö- rten Feststellung, eine Untersuchung des Lukasprologs gehöre „an die Spitze jeder Untersuchung des synoptischen Problems.“⁵ Denn der Lukasprolog stellt das älteste erhaltene Zeugnis über die Entstehung wenigstens eines der synopti- schen Evangelien und damit die älteste Antwort auf die synoptische Frage dar.

Es muß allerdings eine doppelte Einschränkung gemacht werden. Zum ei- nen versteht es sich von selbst, daß aus den Angaben des Lukas nicht hervor- geht, welchen Schriften sein Evangelium als Quelle gedient haben kann. Vor allem die für die Griesbach-Hypothese konstitutive Abhängigkeit des Markus vom Lukasevangelium kann somit nicht sinnvoll mit dem Lukasprolog vergli- chen werden. Und zweitens nennt Lukas seine Vorgänger und seine Quellen nicht namentlich, so daß seine Aussagen nicht so konkret ausfallen, wie dies in den modernen Lösungsmodellen zum synoptischen Problem der Fall ist. Inso- fern empfiehlt es sich, den Lukasprolog lediglich als eine *Teilantwort* auf die synoptische Frage zu bezeichnen. Das macht ihn aber für die Beantwortung die- ser Frage nicht irrelevant, da auch ein *Teilergebnis* ein zu überprüfendes *Ge- samtergebnis* durchaus bestätigen oder in Frage stellen kann, wie im folgenden deutlich werden dürfte.

Aus der obigen Feststellung einer methodisch ungerechtfertigten Vernach- lässigung des Lukasprologs in der jüngeren Diskussion des synoptischen Pro- blems ergibt sich für die folgenden Ausführungen eine doppelte Zielsetzung.

S. 125-155, bes. S. 147 u. 154, machte diese Aussagen im Zusammenhang seiner Auswertung der Angaben des Papias zur Evangelienentstehung. Detaillierter äußerte sich Kennedy zu die- ser methodischen Frage in der anschließenden Diskussion, über die R. H. Fuller unter der Überschrift „Classics and the Gospels: The Seminar“ (S. 173-192, bes. S. 176-178) berichtet. Von den Diskussionspartnern wurde zugestanden, „that New Testament scholars generally have not taken the external evidence ... seriously enough.“

- 5 (Freiburg, 1899), S. 2. Indem Wernle diesen Satz schreibt, setzt er allerdings bereits voraus, daß unter allen vorgeschlagenen Antworten auf die synoptische Frage „die Benutzungshypothese die beste Möglichkeit“ darstelle (S. 1). Aber selbst wenn man sich mit H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (Leipzig, 1863), S. 243, entschließt, „einen, dem herkömmlichen entgegengesetzten, Weg“ einzuschla- gen und die innere Untersuchung der Synoptiker zum Ausgangspunkt zu machen, müssen die Angaben des Lukas einen notwendigen Bestandteil jedes synoptischen Lösungsmodells aus- machen. So hat neuerdings B. Gerhardsson, „The Gospel Tradition“, *The Interrelations of the Gospels*. A Symposium led by M.-É. Boismard – W. R. Farmer – F. Neirynck. Jerusalem 1984. Hg. D. L. Dungan. BEThL XCV (Leuven, 1990), S. 517, betont, der Lukasprolog sei „the most important item of information which is preserved from the first Christian centuries about the pre-history of the Gospels“. Sämtliche altkirchlichen Traditionen über die Evangelienent- stehung seien erheblich jünger und zeichneten ein mehr oder weniger anachronistisches Bild von der Entstehung der Evangelien. Ähnlich B. Reicke, „Die Entstehungsverhältnisse der synoptischen Evangelien“, *ANRW*, II.25.2 (1984), 1776: „Diese persönliche Erklärung des Lukas über den Ursprung des Evangeliums ist zwar literarisch, aber nicht deswegen lügnerisch, sondern ein spontanes, empirisches Zeugnis. Es besitzt mehr Gewicht als jede abstrakte Theo- rie über die synoptischen Quellen.“

Zum einen sollen die Werke der Hauptvertreter der verschiedenen Lösungsmodelle daraufhin untersucht werden, welchen Stellenwert sie dem lukanischen Prolog eingeräumt und wie sie diesen im Sinne ihrer Hypothese ausgewertet haben. Zweitens wird dann jeweils kritisch zu fragen sein, inwieweit die innerhalb der verschiedenen Modelle vertretenen Prologinterpretationen diesem tatsächlich gerecht werden. Welche modernen Antworten auf die synoptische Frage können sich mit Recht auf die älteste erhaltene Teilantwort berufen, die aus der Feder eines an der Entstehung der synoptischen Evangelien als Autor beteiligten Zeugen stammt?

1. Die schriftliche Urevangeliumshypothese

1.1 Gotthold Ephraim Lessing (1778)

Als Pionier der Hypothese eines schriftlichen Urevangeliums gilt – auch wenn er Vorgänger gehabt haben sollte⁶ – der Dichter Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Lessing entwickelte sein Modell von der Entstehung der synoptischen Evangelien 1778 in der Abhandlung „Neue Hypothese über die Evangelisten als bloß menschliche Geschichtschreiber betrachtet“, die sein Bruder Karl Gottlieb Lessing 1784 als Teil seines theologischen Nachlasses veröffentlichte.⁷ Für unseren Zweck reicht es aus, Lessings Antwort auf die synoptische Frage auf ihre wesentlichen Elemente zu reduzieren.

Lessing ging von dem Postulat aus, daß die Judenchristen bereits in den dreißiger Jahren des ersten Jahrhunderts im Besitz eines in hebräischer Sprache verfaßten *schriftlichen* Urevangeliums gewesen sein müssen. In diesem Urevangelium hätte ein bald in Vergessenheit geratener Autor die Nachrichten der apostolischen und nicht-apostolischen Augenzeugen über die Taten und Worte Jesu festgehalten.⁸ Eine im Zuge der Heidenmission erforderliche *Übersetzung* dieser hebräischen Sammlung ins Griechische wurde erstmals vom Apostel Matthäus vorgenommen.⁹ Auch die beiden anderen synoptischen Evangelien stellten griechische Übersetzungen desselben hebräischen Urevangeliums dar. Lessings Antwort auf die synoptische Frage lautete somit: „Matthäus, Marcus,

6 Daß der gelegentlich als Vorläufer Lessings bezeichnete remonstrantische Theologe Johannes Clericus (1657-1736) in Wirklichkeit eine Reihe schriftlicher Fragmente voraussetzte und daher als früher Vertreter einer Diegesenhypothese anzusehen ist, wurde neuerdings durch M. H. de Lang, *De opkomst van de historische en literaire kritiek in de synoptische beschouwing van de evangelien van Calvijn (1555) tot Griesbach (1774)* (Leiden, 1993), S. 184-7, in Erinnerung gerufen.

7 *Gotthold Ephraim Lessings theologischer Nachlaß* (Berlin, 1784), S. 44-72. Leichter zugänglich ist diese Studie neuerdings in der Ausgabe *Theologiekritische Schriften I und II*. Gotthold Ephraim Lessing. Werke 7. Hg. H. G. Göpfert (München, 1976), S. 614-36.

8 § 4; vgl. § 23.

9 § 25-26, 31.

Lucas sind nichts als verschiedene und nicht verschiedene Uebersetzungen der so genannten hebräischen Urkunde des Matthäus.“¹⁰

Diese Hypothese über die Entstehung der synoptischen Evangelien wird Lessing zufolge durch den Prolog des Lukasevangeliums bestätigt.¹¹ Denn die von Lukas in seinem Proömium genannte „Erzählung über die unter uns vollendeten Ereignisse“ (1,1) sei sehr wahrscheinlich mit dem hebräischen Urevangelium zu identifizieren. Dessen Titel dürfte in griechischer Übersetzung διήγησις περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων gelautet haben, eventuell sogar mit dem präzisierenden Zusatz καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπέρτατοι (γενόμενοι) τοῦ λόγου (1,2), der allerdings auch von Lukas selbst stammen könnte.¹² Die „vielen“ Vorgänger des Lukas haben also das hebräische Urevangelium bearbeitet und ins Griechische übersetzt.¹³ Und da Lukas sein Evangelium auf vergleichbare Weise verfaßt zu haben angibt, muß auch ihm das Urevangelium in der Originalsprache vorgelegen haben, so daß auch seine Beschreibung des Lebens Jesu als Bearbeitung und Übersetzung jener hebräischen Quelle aus den dreißiger Jahren anzusehen ist.¹⁴

Gegen Lessings ausgesprochen originelle Prologinterpretation müssen wenigstens drei Einwände formuliert werden. Erstens deutet Lukas die Existenz einer Quelle in *hebräischer* Sprache in seinem Prolog mit keiner Silbe an. Zweitens ist dementsprechend auch keine Rede von einer *Übersetzungstätigkeit* des Lukas oder seiner Vorgänger. Und drittens läßt der Prolog an keiner Stelle erkennen, daß die Überlieferung der (apostolischen) Augenzeugen dem Lukas und seinen Vorgängern in Form eines umfangreichen *schriftlichen* Dokumentes vorgelegen hätte. Man wird es dem dritten Evangelisten aber kaum zutrauen dürfen, bei der Nennung seiner Quellen auf eine Erwähnung seiner (schriftlichen) Hauptquelle völlig verzichtet zu haben. Daher kann der Lukasprolog nicht als Beleg für die Existenz eines schriftlichen Urevangeliums in hebräischer Sprache gewertet werden, sondern spricht eher gegen die Verwendung einer solchen Schrift durch Lukas und seine Vorgänger.

1.2 Johann Gottfried Eichhorn (1794/1804)

Leicht verändert und ausführlicher begründet wurde die von Lessing vorgebrachte Hypothese eines schriftlichen Urevangeliums durch den Philologen und

10 § 50.

11 § 44.

12 § 45.

13 Vgl. § 46: In ἀνατάξασθαι διήγησιν scheint das ἀνα „eine oftmalige Wiederholung anzuzeigen, zu welcher das ἐπεχειρήσαν, sie haben vor die Hand genommen, besonders paßt. Folglich lieber so: Weil denn viele versucht haben, jene Erzählung der unter uns in Erfüllung gegangenen Dingen einmal über das andere in Ordnung zu bringen.“

14 § 48.

Philosophen Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827).¹⁵ Nachdem Eichhorn seine Lösung der synoptischen Frage erstmals 1794 vorgestellt hatte¹⁶, legte er zehn Jahre später im ersten Band seiner *Einleitung in das Neue Testament*¹⁷ eine revidierte Fassung seines Erklärungsmodells vor. Im folgenden können selbstverständlich wiederum nur die Hauptlinien dessen, was Eichhorn auf mehreren hundert Seiten in sorgfältiger Detailarbeit zu begründen versucht hat, nachgezogen werden.

Die erheblichen Übereinstimmungen zwischen den synoptischen Evangelien lassen sich laut Eichhorn weder durch eine Ableitung aus derselben mündlichen Überlieferung, noch durch die Annahme einer gegenseitigen Benutzung der Synoptiker untereinander erklären. Die wahrscheinlichste Erklärung ihrer Entstehung sah er in der Rückführung aller drei Evangelien auf eine gemeinsame schriftliche Quelle.¹⁸ Eine solche Darstellung des Lebens Jesu dürfte erstmals verfaßt worden sein, als die Evangeliumsverkündigung die Grenzen Palästinas überschritt und die Apostelschüler für ihre Predigtstätigkeit eine schriftliche Grundlage benötigten.¹⁹ Diese aramäische Schrift ist als das Urevangelium anzusehen, das Eichhorn aufgrund des allen drei Synoptikern gemeinsamen Materials (Tripeltradition) detailliert zu rekonstruieren versuchte.²⁰ Die wörtlichen Übereinstimmungen im griechischen Text der Synoptiker erklärte er durch die Annahme einer frühen griechischen Übersetzung, an die die Synoptiker sich in unterschiedlichem Maße angelehnt haben.²¹ Eichhorns *Antwort* auf die synoptische Frage lautete somit: Der „chaldäisch-syrische Urtext ward in abweichenden Exemplaren in die drey ersten katholischen Evangelien aufgenommen, und hat in ihnen in drey verschiedenen Uebersetzungen die Zeit überlebt.“²²

Dazu, inwiefern sein Erklärungsmodell mit den Angaben des Lukasprologs übereinstimmt, hat sich Eichhorn meines Wissens weder 1794 noch zehn Jahre später im Zuge der Neuformulierung seiner Hypothese geäußert. Bisher sind mir auch sonst keine Stellen in Eichhorns umfangreichem Werk bekannt geworden, an denen er exegetische Anmerkungen zum Lukasprolog gemacht hätte. Da sein Entwurf dem Lessings aber relativ ähnlich ist, muß ihn derselbe Ein-

15 Eichhorn scheint Lessing an keiner Stelle seiner umfangreichen Untersuchungen als Vorgänger anerkannt zu haben, und so fühlt sich Th. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*. 3. Aufl. (Leipzig, 1907), II, 200, Anm. 6, von seinem „völlige(n) Schweigen über Lessing“ peinlich berührt.

16 „Ueber die drey ersten Evangelien. Einige Beyträge zu ihrer künftigen kritischen Behandlung“, *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*. Bd V/5 (Leipzig, 1794), S. 759-996.

17 (Leipzig, 1804), 680 S.

18 *Einleitung*, S. 154-5.

19 S. 3.

20 S. 188-304.

21 S. 182.

22 S. 179.

wand treffen: Der Lukasprolog erwähnt keinerlei umfassende schriftliche Vorlage in aramäischer Sprache, die von späteren Evangelisten übersetzt und bearbeitet worden wäre.

2. Die mündliche Urevangeliumshypothese (Traditionshypothese)

Wenden wir uns nun zweitens der kurz nach der schriftlichen Urevangeliumshypothese entwickelten *mündlichen* Urevangeliumshypothese zu. Diese wird in der Regel auf den evangelischen Theologen und Philosophen Johann Gottfried Herder (1744-1803) zurückgeführt, der seine Hypothese über die Entstehungsgeschichte der Evangelien 1796 in seiner Schrift *Vom Erlöser der Menschen*²³ und ein Jahr darauf in erweiterter Form unter dem Titel *Von Gottes Sohn, der Welt Heiland*²⁴ entwickelt hat. Und in der Tat vertrat Herder die Ansicht, es seien „unsre Evangelien offenbar nach den Grundzügen verfasst ..., die das ihnen vorausgehende mündliche Evangelium vorzeichnet.“²⁵ Man darf aber nicht vergessen, daß Herder bereits in seiner ersten Schrift zugleich von der Existenz eines schriftlichen Urevangeliums ausging²⁶ und nur ein Jahr später (1797) mit einer recht komplizierten Benutzungshypothese arbeitete, bei der er nur das (aramäische) Markusevangelium direkt auf ein mündliches Urevangelium zurückführte.²⁷ Es wäre daher zu überprüfen, ob Herder in den gängigen Einleitungswerken nicht besser als Vertreter einer Benutzungshypothese eingestuft werden sollte.

2.1 Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1812-1813)

In wesentlich reinerer Ausprägung als bei Herder ist die Hypothese eines mündlichen Urevangeliums 1812-13 von dem für seine rationalistische Evange-

23 *Nach unsern drei ersten Evangelien*. Christliche Schriften. Zweite Sammlung (Riga, 1796), 304 S.

24 *Nach Johannes Evangelium. Nebst einer Regel der Zusammenstimmung unsrer Evangelien aus ihrer Entstehung und Ordnung* (Riga, 1797), 416 S.

25 *Erlöser*, S. 161.

26 *Erlöser*, S. 174-179: „Allerdings muß es einen Aufsatz oder ein Evangelium gegeben haben, ... das unter dem Beistande einiger Apostel geschrieben ward.“ Die Apostel und Familienmitglieder Jesu „waren Anfangs, Einige sogar mehrere Jahre, in Jerusalem beisammen ... Wie wahrscheinlich also, daß sie sich zum Aufsatz einer solchen Schrift zusammenthäten! Wer am fertigsten schreiben konnte, schrieb; ohne Zweifel war das, seines ehemaligen Gewerbes wegen, Matthäus ... Daß ein solches ebräisches Evangelium existirt, daß es das Evangelium Matthäus oder auch der Apostel geheissen, ist ohne Zweifel.“ Über den Stellenwert dieser Schrift im Prozeß der Evangelienentstehung machte Herder 1796 noch keine weiteren Angaben.

27 *Gottes Sohn*, S. 412: Lukas hat sich bei der Abfassung seines Evangeliums der beiden anderen Synoptiker „sehr frei bedienet“.

lienauslegung bekannten Theologen Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) vertreten worden.²⁸ Seine Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der Evangelien hat Paulus dreißig Jahre später in einem umfangreichen Evangelienkommentar im wesentlichen unverändert wiederholt.²⁹

Die von Paulus entwickelte Hypothese wird – anders als z. B. die Eichhorns, der den Prolog ganz unberücksichtigt läßt – maßgeblich durch seine Exegese des Lukasprologs bestimmt. Paulus vermutete, daß sich die Jünger Jesu wahrscheinlich noch in den dreißiger Jahren in Jerusalem auf einen gemeinsamen „Leitfaden“ für die mündliche Erzählung des Lebens Jesu geeinigt haben.³⁰ Auf diesen Vorgang spiele der Lukasprolog mit den Worten an, „viele“ hätten „versucht, eine Erzählung zusammenzuordnen“ (1,1). Unter dem hier erwähnten ἀνατάξασθαι διήγησιν dürfe man sich aber keine schriftliche, sondern nur eine mündliche Tätigkeit vorstellen: zahlreiche, frei umlaufende Erzählungen (διηγήσεις) einzelner Tage und Begebenheiten wurden zu einer umfassenden Erzählung (διήγησις) des Lebens Jesu zusammengefaßt³¹, die als „mündliches Urevangelium“ bezeichnet werden kann³². Zur schriftlichen Fixierung dieses von den „evangelischen Rhapsoden“ in mehr oder weniger einheitlicher Form verbreiteten mündlichen Urevangeliums kam es, als bei Menschen wie Theophilus der Wunsch nach „eine(r) festere(n) Grundlage der evangelischen Nachrichten“ aufkam.³³ Daß als Quellen des Lukasevangeliums *nicht* die mündlichen Evangelien seiner „vielen“ Vorgänger anzusehen sind, sondern daß Lukas *direkt* auf die apostolische Überlieferung zurückging, ergab sich für Paulus direkt aus dem Prolog. Denn Lukas schreibt nicht „wie sie es *ihnen* (den Vorgängern) überliefert haben“, sondern „wie sie es *uns* (ἡμῖν) überliefert haben“ (1,2), reiht sich selbst also eindeutig unter die Empfänger der Paradosis der Apostel ein.³⁴ Paulus’ Antwort auf die synoptische Frage lautete somit: „Das, worin Matthäus und Lukas in den einzelnen Diegesen bei den auffallenden Worten und bei der Gedankenreihe miteinander übereinstimmen, wird dadurch hinreichend erklärbar, daß beide einerlei Überlieferungen und geordnete Diegesen *gehört* und unabhängig voneinander niedergeschrie-

28 „Die Idee von einem mündlichen Urevangelium auf die Beschaffenheit der drei ersten Evangelien angewendet ...“ (1812), *Über die Entstehungsart der drei ersten kanonischen und mehrerer apokryphischen Evangelien*. Theologisch-Exegetisches Conservatorium oder Auswahl aufbewahrungswerther Aufsätze und zerstreuter Bemerkungen über die alt- und neutestamentlichen Religionsurkunden. Erste Lieferung (Heidelberg, 1822), S. 86-108; „Die Idee von einem mündlichen Urevangelium ausführlicher historisch begründet ...“ (1813), *Entstehungsart*, S. 108-129.

29 *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*. Teil I (Heidelberg, 1842), 794 S.

30 *Entstehungsart*, S. 125.

31 *Entstehungsart*, S. 104-6.

32 *Entstehungsart*, S. 124.

33 *Entstehungsart*, S. 127.

34 *Handbuch*, S. 20.

ben haben können.³⁵ Eine abweichende Erklärung bevorzugt Paulus allerdings – vielleicht unter dem Einfluß Griesbachs – für das Markusevangelium, das seiner Ansicht nach nicht auf das mündliche Urevangelium, sondern auf das Matthäus- und das Lukasevangelium als Hauptquellen zurückgeführt werden kann.³⁶

Dazu ist zweierlei anzumerken. Einerseits kann die mit den Worten ἀνατάξασθαι διήγησιν beschriebene Tätigkeit der „vielen“ Vorgänger des Lukas sicher nicht auf ein *mündliches* Weitererzählen des Lebens Jesu beschränkt werden.³⁷ Es ist nicht verwunderlich, daß dieses exegetische Argument in der Forschung so gut wie keinen Anklang gefunden hat. Andererseits bleibt dieser exegetische Irrtum aber insofern für die von Paulus entwickelte Antwort auf die synoptische Frage ohne einschneidende Konsequenzen, als dieser als Quellen des Lukas nicht die (mündlichen oder besser schriftlichen) Werke seiner Vorgänger, sondern die (hauptsächlich mündliche) Tradition der Augenzeugen identifizierte. In dieser Hinsicht konnte Paulus zu Recht auf eine Übereinstimmung seiner Rückführung der Synoptiker auf ein mündliches Urevangelium mit einer Zentralausgabe des Lukasprologs verweisen.

2.2 Johann Carl Ludwig Gieseler (1818)

Als den wichtigsten Fortsetzer seines 1812-13 entwickelten Lösungsmodells nannte Paulus 1842 den Kirchenhistoriker Johann Carl Ludwig Gieseler (1792-1854).³⁸ Dieser legte 1818 – im Alter von 26 Jahren – mit seinem Buch *Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien*³⁹ eine methodisch gründlich durchdachte Begründung der mündlichen Urevangeliumshypothese vor.

An eine ausreichende Hypothese der Evangelienentstehung stellte Gieseler den doppelte Anspruch, daß sie einerseits das Verhältnis zwischen den Evangelien lückenlos erklären und andererseits die vorhandenen historischen Nachrichten entweder integrieren oder begründet widerlegen muß.⁴⁰ Die Benut-

35 *Handbuch*, S. 29.

36 *Handbuch*, S. 37.

37 Vgl. hierzu ausführlicher A. D. Baum, *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise*. Monographien und Studienbücher 379 (Wuppertal 1993), S. 107-11.

38 Paulus, *Handbuch*, S. 16, äußerte im Rückblick auf die in seinem *Conservatorium* zusammengefaßten Ausführungen zur synoptischen Frage: „Sehr erfreulich war es mir, daß Hr. Dr. Gieseler, als Selbstforscher, eben diese Entstehungsart der Evangelien 1818 in seinem hist. krit. Versuch darüber und über deren frühere Schicksale gründlich bestätigte und ausführlich mit andern Geschichtsdaten verband. Bereits scheint auch diese endlich erreichte Lösung der in ihrer Art eigenen Aufgabe fast allgemein Anerkennung zu erhalten.“ Der abschließende Satz erwies sich allerdings angesichts der bereits im Anzug befindlichen Zweiquellentheorie als zu optimistisch.

39 (Leipzig, 1818), 203 S.

40 S. 2.

zungshypothesen weisen Gieseler zufolge nicht nur bei der Erklärung der Übereinstimmungen zwischen den Evangelien erhebliche Mängel auf, sondern vernachlässigen in der Regel auch die erhaltenen historischen Daten zur Evangelienentstehung.⁴¹ Eichhorns Annahme eines schriftlichen Urevangeliums könne demgegenüber das Verhältnis zwischen den Evangelien wesentlich besser erklären, setze aber durch die Postulierung eines schriftlichen Dokumentes „historische Facten ohne Zeugnisse“ voraus. Als ihr überlegen müsse daher eine Hypothese gelten, die die Übereinstimmungen zwischen den Synoptikern ebenso vollständig erklärt, sich aber zugleich enger an die verfügbaren historischen Zeugnisse anlehnt. Diesem Anspruch genügt nach Gieseler die Annahme, „daß die Evangelisten eine gleiche mündliche Quelle benutzten.“⁴² Die Übereinstimmungen zwischen den Evangelien lassen sich dabei mit der relativ großen Fixiertheit der urchristlichen Jesusüberlieferung erklären.⁴³ Da die Apostel bereits für die hellenistischen Gemeindeglieder in Jerusalem eine „gemeinsame(n) griechische(n) Uebersetzung“ des aramäischen Urevangeliums erstellt haben dürften, finden sich diese Übereinstimmungen auch im griechischen Text der Synoptiker.⁴⁴

Aus Lk 1,1-4 leitete Gieseler wenigstens drei Argumente zur Stützung seiner Hypothese ab. Erstens wies er darauf hin, daß sich im Lukasprolog ebenso wenig wie in der Apostelgeschichte eine Erwähnung des schriftlichen Urevangeliums finde.⁴⁵ Zweitens fand Gieseler im $\pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$ des Prologs (1,3), welches er auf die Überlieferung der Augenzeugen bezog, die Andeutung „eines vorher bestimmten Erzählungszyclus.“⁴⁶ Und schließlich knüpfte er an die im Prolog erwähnte Paradosis der Augenzeugen die Vermutung, daß diese sowohl dem Lukas als auch seinen Vorgängern nicht direkt, sondern nur *indirekt* „durch mehr oder weniger Mittelspersonen“ (wie den Apostel Paulus) zugänglich gewesen sei.⁴⁷

In seinem Versuch, aus dem Lukasprolog die relative Fixiertheit der synoptischen Tradition abzuleiten, wird man Gieseler nicht folgen können. Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß der Prolog kein schriftliches Urevangelium erwähnt, sondern aussagt, daß für Lukas selbst – ebenso wie für seine Vorgänger –

41 S. 34-35.

42 S. 83.

43 S. 98.

44 S. 113.

45 S. 55: „Ueberhaupt steht die Vorrede des Lucas der Hypothese von einem Urevangelio in der That so sehr entgegen, als sie auf den ersten Anblick dieselbe zu begünstigen scheint. Viele hatten zwar vor ihm das Evangelium geschrieben, aber er war doch offenbar von ihrer Arbeit nicht befriedigt, weil er die seinige sonst für überflüssig gehalten haben würde. Durfte der denn die apostolische Diegese, die so weit verbreitet, und Grundnorm des evangel. Unterrichts war, dadurch mit unter die ‚Viele‘ begreifen, daß er ihrer nicht besonders erwähnte?“

46 S. 103.

47 S. 120.

die Überlieferung der Augenzeugen des Lebens Jesu als Hauptquelle gedient hat. Daß die Nachrichten der Augenzeugen den im Prolog genannten Evangelienautoren nur indirekt zugänglich gewesen wären, ist allerdings recht unwahrscheinlich. Denn wenigstens Lukas wird bei seiner mit dem Partizip *παρηκολουθηκῶτι* angedeuteten Forschungstätigkeit selbstverständlich zu den Augenzeugen selbst vorgestoßen sein.⁴⁸ Dennoch kann sich Gieseler mit demselben Recht wie vor ihm bereits Paulus für seine zentrale These, daß das Lukasevangelium (samt den beiden anderen Synoptikern) hauptsächlich aus den mündlichen Nachrichten der Augenzeugen gespeist wird, auf den Prolog des Lukasevangeliums berufen.

3. Die Diegesenhypothese (Fragmentenhypothese)

Die Diegesenhypothese ist, obwohl als ihr Urheber gelegentlich Autoren wie Johann Benjamin Koppe (1750-1791) genannt werden⁴⁹, erstmals durch den Theologen und Philosophen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) in seinem Buch *Ueber die Schriften des Lukas*⁵⁰ ausführlich begründet und später in seiner *Hermeneutik*⁵¹ sowie in seiner *Einleitung*⁵² wiederholt und ausgebaut worden.⁵³

48 Vgl. hierzu ausführlicher Baum, *Lukas*, S. 119-25. Noch deutlicher hätte Lukas seinen persönlichen Kontakt zu den Augenzeugen ausgesprochen, wenn er mit dem fraglichen Partizip sein Schülerverhältnis zu den Aposteln zum Ausdruck gebracht hätte, wie J. W. Scott, „Luke's Preface and the Synoptic Problem“, Ph. D. thesis, University of St. Andrews, 1985/86, S. 171-3 u. ö., annimmt.

49 Als frühere Vertreter einer Diegesenhypothese nennt Lang, *opkomst*, S. 186-7, John Mills (1645-1707) und Johannes Clericus (s. o. Anm. 6).

50 *ein kritischer Versuch*. Erster Theil (Berlin, 1817), 302 S; nachgedruckt in *Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke*. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Zweiter Band (Berlin, 1836), S. 1-220.

51 *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von F. Lücke (Berlin, 1838), 391 S.

52 *Einleitung ins neue Testament*. Hg. G. Wolde. Friedrich Schleiermachers sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Zur Theologie. Achter Band (Berlin, 1845), 482 S.

53 Wenig überzeugend ist der Vorschlag Holtzmanns, *Evangelien*, S. 22, Paulus sei „als unmittelbarer Vorläufer Schleiermachers zu betrachten“. Denn zum einen sah Paulus selbst nicht in Schleiermacher, sondern in Gieseler den eigentlichen Fortsetzer seines Lösungsansatzes (s. o. Anm. 38), dessen Entwurf Schleiermacher rundweg ablehnte (*Einleitung*, S. 234). Und weiterhin besteht ein entscheidender Unterschied zwischen ihren Modellen darin, daß die Nachrichten der Augenzeugen die Evangelisten Schleiermacher zufolge ausschließlich indirekt und in *schriftlicher* Form erreicht haben, während Paulus einen mehr oder weniger direkten Zugang der Evangelienautoren zu den *mündlichen* Zeugnissen der Autopten annahm. Insofern ist es wenigstens ungenau, wenn H. Weisweiler, „Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament“, Diss. Bonn, 1972, S. 66-67, behauptet, die sog. Diegesentheorie sei von Paulus begründet und von Schleiermacher übernommen und ausgebaut worden, und Schleiermacher als „Fortführer“ des Lösungsmodells von Paulus bezeichnet.

Schleiermacher entwickelte zunächst ausschließlich anhand des Lukasevangeliums die Hypothese, daß die Augenzeugen des Lebens Jesu und deren Hörer bereits recht früh dazu übergingen, die von ihnen zunächst nur mündlich erzählten Begebenheiten des Lebens Jesu schriftlich festzuhalten.⁵⁴ In einem zweiten Schritt seien dann Sammlungen solcher thematisch oder historisch zusammenhängender Einzelerzählungen angefertigt worden.⁵⁵ Lukas, dem diese Sammlungen als Quellen vorlagen, sei also „von Anfang bis zu Ende nur Sammler und Ordner schon vorhandener Schriften, die er unverändert durch seine Hand gehen läßt“, gewesen.⁵⁶ Später erweiterte Schleiermacher dieses Modell dahingehend, daß auch die übrigen Evangelien aus derartigen Sammlungen zusammengestellt worden seien⁵⁷, und leitete daraus die Übereinstimmungen zwischen den Evangelien ab.⁵⁸ Schleiermachers Antwort auf die synoptische Frage lautete somit, „daß einzelne mündliche und schriftliche Relationen aus dem Leben Christi vor der Zeit unsrer Evangelien vorhanden gewesen und unsere Evangelien Produkte davon sind, daß keins auf das andere unmittelbar Beziehung gehabt.“⁵⁹

Die „ältesten Spuren von der Entstehung unserer Evangelien“ fand Schleiermacher im Lukasprolog.⁶⁰ Dennoch übergang er ihn in seinem Lukaskommentar und kam auch in seinen späteren Werken nur gelegentlich auf ihn zu sprechen. Als wesentliche Aussage entnahm Schleiermacher dem Prolog (1,1), daß Lukas bereits eine Reihe von Evangelien Schriften kannte.⁶¹ Diese hätten ihm

54 *Lukas*, S. 11-12.

55 *Lukas*, S. 13.

56 *Lukas*, S. 301.

57 *Hermeneutik*, S. 123; *Einleitung*, S. 314-5. Im Blick auf das Markusevangelium hat Schleiermacher aber „immer wieder mit der Benutzungshypothese Griesbachscher Prägung sympathisiert“ (Weisweiler, „Arbeiten“, S. 92). Eine klarere Entscheidung hat in dieser Frage bekanntlich Paulus getroffen (s. o. 2.1).

58 *Hermeneutik*, S. 169-70.

59 *Hermeneutik*, S. 384. Als Fortsetzer des von Schleiermacher entwickelten Modells scheint sich Karl Lachmann in seinem einflußreichen Aufsatz zur Akoluthie der evangelischen Geschichte, „De ordine narrationum in evangeliiis synopticis“, *ThStKr*, 8 (1835), 570-90, verstanden zu haben. Trotz mancher Modifikationen berief er sich ausdrücklich auf die Untersuchungen Schleiermachers (S. 583). Lachmann hat sich allerdings in seinem relativ kurzen Beitrag zur synoptischen Frage nicht zum Lukasprolog geäußert.

60 *Einleitung*, S. 238.

61 Es ist zu beachten, daß Schleiermacher die von ihm vorausgesetzten schriftlichen Einzelaufzeichnungen – bis auf ein oder zwei Ausnahmen – nie mit der griechischen Bezeichnung „Diegesen“ versehen und auch keineswegs mit den in Lk 1,1 genannten umfassenden Erzählungen des Lebens Jesu identifiziert hat. Darauf hat bereits Weisweiler, „Arbeiten“, S. 66-67, hingewiesen. Zu ergänzen wäre, daß bereits Paulus 1812 vermutet hatte, daß die in Lk 1,1 erwähnten Diegesen ihrerseits aus „Diegesen, διηγήσεις einzelner Tage, einzelner Begebenheiten“ zusammengesetzt seien, die er „partikuläre Diegesen“ nannte („Idee“ [1812], S. 104-5). Für diesen Sprachgebrauch verwies Paulus, *Handbuch*, S. 64, auf Stellen wie Eusebius, *HE* III.24.7 und III.39.9 („Papias erzählt, er habe von den Töchtern des Philippus eine wunderbare Geschichte [διήγησιν] erfahren“). Wenigstens mißverständlich ist die Darstellung der Diegesenhypothese bei G. Strecker und U. Schnelle, *Einführung in die neutestamentliche Exegese*.

nicht nur vorgelegen, sondern auch als Quellen gedient, aus denen er brauchbare Stücke übernahm.⁶² Daß es sich bei diesen Evangelien um das Matthäus- und das Markusevangelium gehandelt hat, hielt Schleiermacher für eher unwahrscheinlich. Vor allem das Matthäusevangelium könne nur dann unter den Werken der „vielen“ Vorgänger vermutet werden, falls Lukas es nicht für das Werk eines Apostels gehalten habe.⁶³

Schon diese bruchstückhaften Äußerungen Schleiermachers zum Lukasprolog lassen erkennen, welche Schwierigkeiten er der Diegesenhypothese bereitet. Daß Lukas die Werke seiner Vorgänger als Quellen benutzt hat, wird im Prolog nicht nur nicht behauptet, sondern indirekt sogar ausgeschlossen. Dies hat Paulus, der die Überlieferung der Augenzeugen als Quelle des Lukas identifizierte, deutlicher gesehen. Da diese neben die schriftlichen Erzählungen gestellte Überlieferung aber vornehmlich in mündlicher Form übermittelt worden sein wird, kann Lukas auch dieser nicht seine überwiegend schriftlichen Diegesen entnommen haben. Daß Lukas mit einer Vielzahl sekundärer Erzähleinheiten gearbeitet haben soll, läßt der Prolog relativ unwahrscheinlich erscheinen.

4. Die Benutzungshypothesen

4.1 Johann Jakob Griesbach (1783/1789-90)

Der Jenaer Professor Johann Jakob Griesbach (1745-1812) entwickelte sein Lösungsmodell zum synoptischen Problem ausführlich in einem 1789-1790 unter

UTB 1253 (Göttingen, 1983), S. 45, die von der „sog. ‚Diegesenhypothese‘ (vgl. Lk 1,1: διήγησις)“ sprechen. Beachtet man, daß weder Paulus noch Schleiermacher die von ihnen postulierten kleineren „Erzählungen“ oder „Diegesen“ mit den in Lk 1,1 erwähnten Diegesen identifiziert hat, so besteht kein Anlaß, die bisher gebräuchliche Bezeichnung „Diegesenhypothese“ zugunsten des von Weisweiler vorgeschlagenen Namens „Memorabilienhypothese“ aufzugeben, der sich in der Forschung kaum durchsetzen dürfte. Ein unmißverständlicherer Sprachgebrauch, der zwischen der Erzählung einer einzelnen Episode und der mehrere solche Einzelepisoden umfassenden Großform der Erzählung auch terminologisch unterscheidet, findet sich bei den antiken Rhetoren und ist z. B. durch Hermogenes, *Prog.* 16, bezeugt: Διαφέρει δὲ διήγημα διηγήσεως, ὡς ποιήματα ποιήσεως· ποιήματα μὲν γὰρ καὶ διήγημα περὶ πράγματα ἐν, ποιήσις δὲ καὶ διήγησις περὶ πλείονα. Vgl. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik: Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft* (München, 1960), I, 164: „Eine διήγησις setzt sich also aus mehreren διηγήματα zusammen“ (§ 289). Auf diesen Sachverhalt weist auch E. Güttgemanns, „In welchem Sinne ist Lukas ‚Historiker‘? Die Beziehungen von Luk 1,1-4 und Papias zur antiken Rhetorik“, *LingBibl.* 54 (1983), 14-15, hin, indem er zu Recht διήγησις in Lk 1,1 als „Großform der Erzählung“ im Gegensatz zur „Episodenerzählung“ deutet. Dieser exaktere Sprachgebrauch war aber wohl bereits in der Antike nicht der einzig mögliche oder gar der bevorzugte.

62 *Einleitung*, S. 250.

63 *Einleitung*, S. 238.

dem Titel *commentatio*⁶⁴ herausgegebenen Werk. Seine Antwort auf die synoptische Frage wird bereits im Titel seines Werkes deutlich formuliert und lautete, „daß das gesamte Evangelium des Markus aus den Aufzeichnungen des Matthäus und des Lukas genommen ist“⁶⁵. Zu diesem Ergebnis kam Griesbach in Auseinandersetzung vor allem mit den kurz zuvor von Koppe, Storr und Eichhorn entwickelten Modellen. Deutlichere Angaben über die Beziehung zwischen dem ersten und dem dritten Evangelium hatte er bereits in einer kürzeren, 1783 veröffentlichten Abhandlung über die Quellen der synoptischen Auferstehungsberichte gemacht⁶⁶, die er bei der Abfassung seiner *commentatio* voraussetzte⁶⁷. In dieser Schrift suchte Griesbach zu begründen, daß Lukas den Bericht des Apostels Matthäus über die Auferstehung als Quelle benutzt und durch weitere Augenzeugenberichte ergänzt hat.⁶⁸

Mit dem Lukasprolog kann selbstverständlich nur dieser Teilaspekt des Griesbachschen Lösungsmodells verglichen werden. Griesbach selbst hat in seinen beiden vergleichsweise kurzen Schriften allerdings keinen solchen Vergleich durchgeführt. Einige spätere Vertreter seines Modells haben aber durchaus versucht, eine teilweise Bestätigung ihrer Hypothese durch den Prolog des dritten Evangeliums nachzuweisen. Zum einen wird betont, daß Lukas nur über seine Vorgänger sage, diese hätten keine von Augenzeugen verfaßten Evangelien als Quellen benutzt. Seine eigene Benutzung des Matthäusevangeliums verschweige er nur deswegen, weil er sich als Nicht-Autopt nicht mit einem Augenzeugen auf eine Stufe stellen wollte.⁶⁹ Andererseits wird vermutet, mit dem Singular διήγησις (1,1) bezeichne Lukas das Matthäusevangelium, an dessen Abfassung zahlreiche Autoren (πολλοί) oder sogar eine ganze Schule beteiligt waren.⁷⁰ In der Regel wird aber davon ausgegangen, daß das Mat-

64 *Io. Iac. Griesbachii Theol. D. et Prof. Primar in academia Jenensi commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur* (Jena, 1789/90). Erneut abgedruckt wurde diese Schrift in B. Orchard und T. R. W. Longstaff (Hg.), *J. J. Griesbach: Synoptic and text-critical studies 1776-1976*. SNTS.MS 34 (Cambridge, 1978), S. 74-102, mit einer von B. Orchard angefertigten englischen Übersetzung (S. 103-35).

65 Orchard/Longstaff, *Griesbach*, S. 74: *qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse*.

66 *Inquiritur in fontes, unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint* (Jena, 1783).

67 Orchard/Longstaff, *Griesbach*, S. 74.

68 So B. Reicke in Orchard/Longstaff, *Griesbach*, S. 53 & 199.

69 V. Hartl, „Zur synoptischen Frage. Schließt Lukas durch 1,1-3 die Benutzung des Matthäus aus?“ *BZ*, 13 (1915), 334-7, bes. 334-5.

70 W. R. Farmer, „A New Introduction to the Problem“ (1976), *The Two-Source Hypothesis. A Critical Appraisal*. Hg. A. J. Bellinzoni, Jr. (Mercer, 1985), S. 187-8. In diesem Falle erhalte auch das Wort *πεπληροφορημένων* einen guten Sinn, denn im Matthäusevangelium spiele die Erfüllung alttestamentlicher Prophetie eine wichtige Rolle. Außerdem müsse das Matthäusevangelium in den Augen der Leser, für die Lukas schrieb, gerade die Mängel aufgewiesen haben, die Lukas vermeiden wollte (S. 188). Schon E. Simons, *Hat der dritte Evangelist den kanonischen Matthäus benutzt?* (Bonn, 1880), S. 14-19, vermutete, Lukas habe sich von seiner Quelle Matthäus in dreifacher Weise abheben wollen, indem er in der Geburtsgeschichte

thäusevangelium sich unter den von Lukas genannten Werken der „vielen“ (1,1) befand.⁷¹

Fest steht jedenfalls, daß das Matthäusevangelium nicht der Überlieferung der Augenzeugen zugerechnet werden kann, da Lukas diese von umfassenden (schriftlichen) Erzählungen des Lebens Jesu (1,1) unterscheidet. Diesen Erzählungen (1,1) könnte man das erste Evangelium bei Voraussetzung seiner Nicht-Apostolizität zwar zurechnen, schließt es damit aber automatisch von den Quellen des Lukas aus. Denn in den „vielen“ sieht Lukas nicht seine Quellen, sondern seine Vorläufer.

4.2 Gottlob Christian Storr (1786)

Als einer der ersten Vertreter einer Benutzungshypothese gilt der schwäbische Philosoph und Theologe Gottlob Christian Storr (1746-1805). Er entwickelte sein Lösungsmodell in einem 1786 erschienenen Buch *Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte*⁷². Daß zwischen den drei Synoptikern eine literarische Beziehung bestehen muß, leitete Storr aus ihren auffälligen Übereinstimmungen ab. Und daß das Markusevangelium älter als das des Lukas sein muß und von diesem als Quelle benutzt wurde, begründete er mit der Überlegung, Markus hätte kaum so wichtige lukanische Passagen wie die Kindheitsgeschichte⁷³ und den Reisebericht⁷⁴ ausgelassen. Das ebenfalls ältere Matthäusevangelium habe Lukas allerdings nicht verwendet. Er hätte sich dieses zwar in Jerusalem beschaffen können; aufgrund seiner hebräischen Sprache und seiner besonderen Ordnung mußte er es aber für weit weniger brauchbar als das Markusevangelium halten.⁷⁵ Seinen gesamten über Markus hinausgehenden Stoff habe Lukas vielmehr von Jerusalemer Augenzeugen erhalten.⁷⁶ Storrs Antwort auf die synoptische Frage lautete in wenigen Worten, „daß Matthäus und Lucas den Marcus ... vorausgesetzt, ergänzt und bestätigt habe(n).“⁷⁷

Den Lukasprolog zog Storr vornehmlich im Blick auf seine Angaben über die Autopten heran. Das Markusevangelium führte er (mit Papias) auf den Apo-

weiter zurückging (ἄνωθεν), „die Gruppenbildung“ des Matthäus (5-7, 10, 13, 18, 23-25) auflöste (καθεξῆς) und dem jüdenchristlichen Matthäus sein eher paulinisch gefärbtes Evangelium gegenüberstellte (ἀσφάλεια).

71 Nach M. D. Goulder, *Luke. A New Paradigm* (Sheffield, 1989), I, 198-9, meinte Lukas mit den πολλοί in 1,1 „Mark, Matthew and their predecessors“. Auch Goulders Deutung des Partizips παρακολουθηκότι (1,3) paßt zu dieser Deutung: „He is not claiming to have investigated everything with trips up to Galilee, enquiries from old disciples, etc.: he has followed alongside the two accounts in Mark and Matthew, and made a reconciliation“ (I, 202).

72 *und der Briefe Johannis* (Tübingen, 1786), 526 S. Eine 2. Aufl. erschien 1810.

73 Lk 1-2.

74 Lk 9-18.

75 S. 360-61.

76 S. 274-5.

77 Vorrede (ohne Seitenzahl).

stel Petrus zurück und ordnet es als „Evangelium Petri“ der in Lk 1,1 genannten Kategorie von Erzählungen zu, die auf Augenzeugenberichten beruhen.⁷⁸ Den Apostel Matthäus habe Lukas den „Augenzeugen und Wortdienern“ (1,2) zugeordnet.⁷⁹ Und die (von Papias erwähnten) griechischen Übersetzungen des ursprünglich hebräischen Matthäusevangeliums rechnete er wie das Markusevangelium zu den in 1,1 genannten Erzählungen des Lebens Jesu.

Da Storr das Matthäusevangelium nicht für eine Quelle des Lukas hielt, brauchen seine diesbezüglichen Ausführungen in unserem Zusammenhang nicht berücksichtigt zu werden. Das Markusevangelium hat Storr sicherlich zutreffend neben die von Lukas genannten Erzählungen seiner Vorgänger gestellt. Auch gegen Storr muß aber darauf hingewiesen werden, daß Lukas deutlich zwischen seinen *Quellen* (1,2) und seinen *Vorgängern* (1,1) unterscheidet. Letztere konnten für ihn aufgrund ihres sekundären Verhältnisses zu den Ereignissen nicht als Primärquellen in Frage kommen. Lukas rechnet das Markusevangelium also – selbst wenn er es gekannt und als Werk eines seiner in 1,1 genannten Vorgänger eingestuft haben sollte – ausdrücklich nicht zu seinen (Haupt-)Quellen.⁸⁰

4.3 Christian Gottlob Wilke (1838)

Zu einem ähnlichen Resultat wie rund 50 Jahre vor ihm Storr kam 1838 der evangelische Pfarrer Christian Gottlob Wilke (1786-1854) in seinem Werk *Der Urevangelist*⁸¹, an dem er seit 1832 gearbeitet hat⁸².

Aus seiner umfassenden Analyse der synoptischen Evangelien ergab sich für Wilke, daß ihre Übereinstimmungen weder mit Gieseler auf ein mündliches

78 S. 274f. Storr gab allerdings zu bedenken, daß Lukas bei der Formulierung seines Prologs gar nicht an das Markusevangelium gedacht haben dürfte, da er es für zuverlässiger hielt als die Werke der „vielen“ und Theophilus es möglicherweise gar nicht gekannt hat (S. 358).

79 S. 358.

80 Dies hat, ähnlich wie bereits Paulus (s. o. 2.1), dann auch C. F. G. Heinrici in seinem Aufsatz „Die urchristliche Ueberlieferung und das Neue Testament“, *Theologische Abhandlungen*. FS Carl von Weizsäcker (Freiburg, 1892), S. 346, und deutlicher in seinem Buch *Der litterarische Charakter der neutestamentlichen Schriften* (Leipzig, 1908), S. 36, vorgebracht: Für Lukas sind „die Augenzeugen und die evangelischen Wanderlehrer – so darf man wohl ‚Diener des Wortes‘ deuten – die Quelle, nicht aber geschriebene Evangelien“. In Anm. 1 wird dies näher erläutert: „καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν sagt er, nicht αὐτοῖς. Er stellt sich also in eine Reihe mit den Verfassern schriftlicher Evangelien, von denen er als die allen gemeinsame Quelle die Überlieferung der ἀπ’ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπὲρταὶ τοῦ λόγου unterscheidet“. Ähnlich argumentieren neuerdings Reicke, „Entstehungsverhältnisse“, S. 1776; *The Roots of the Synoptic Gospels* (Philadelphia, 1986), S. 45-46 und 49, und andeutungsweise E. Linnemann, *Gibt es ein synoptisches Problem? Theologie für die Gemeinde 2* (Neuhausen-Stuttgart, 1992), S. 62.

81 *oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien* (Leipzig, 1838), 694 S.

82 S. V.

noch mit Eichhorn auf ein schriftliches Urevangelium zurückgeführt werden können.⁸³ Dennoch hielt er die Urevangeliumshypothese für „noch lange nicht verloren.“⁸⁴ Und seine von ihm für unwiderlegbar gehaltene⁸⁵ Antwort auf die synoptische Frage lautete nach nahezu 700 Seiten: „Markus ist der Urevangelist. Sein Werk ist's, das den beiden andern Evangelien des Matthäus und Lukas zum Grunde liegt.“⁸⁶ Im Unterschied zu Storr nahm Wilke auch eine literarische Beziehung zwischen dem Matthäus- und dem Lukasevangelium an: Das Werk des Lukas habe dem ersten Evangelisten – bei dem es sich allerdings nicht um den Apostel Matthäus handle⁸⁷ – als Quelle gedient⁸⁸. Die Frage, woher Lukas sein über Markus hinausgehendes Material genommen hat, ließ er offen.⁸⁹

Wilke legte großen Wert auf die Feststellung, daß seine Entlarvung des Markusevangeliums als Urevangelium durch den Lukasprolog bestätigt wird.⁹⁰ Und in der im ersten Teil seines Buches geführten Auseinandersetzung mit Gieseler stützte er eines seiner Hauptargumente auf die Angaben des Prologs, der bisher „so oft mißverstanden worden“ sei.⁹¹ Wilkes eigene Prologexegese lieferte drei wichtige Argumente. Erstens bezeichne das Verbum ἐπιχειρέω (1,1) eine mühevollen Tätigkeit, wodurch ausgeschlossen sei, daß die „vielen“ lediglich eine Erzählung, die sie bereits als geordnetes Ganzes im Gedächtnis hatten, niedergeschrieben haben.⁹² Zweitens könne der mit καθώς eingeleitete Satz („so wie es uns die Augenzeugen und Wortdiener überliefert haben“) nicht besagen, daß das von den Augenzeugen überlieferte Material bereits eine relativ feste Form und Ordnung besessen hätte. „Die mündliche Ueberlieferung ... war nicht geordnet“. In einen Erzählzusammenhang wurden die überlieferten Infor-

83 S. 151-61.

84 S. 656.

85 S. 684: „Was man nun auch hiergegen noch etwa vorbringen möge, um abweichende Absichten zu behaupten; wir geben für alle Ewigkeit Brief und Siegel, daß unser Resultat das richtige sei“; vgl. S. VI: „Das Resultat des Ganzen wird sich, – diese Ueberzeugung habe ich, – vor jeder Kritik behaupten.“ Ganz anders die wesentlich zurückhaltendere Einschätzung Gieselers, *Versuch*, S. 1: „Man muß sich gleich im Anfange bescheiden, daß man, so verschiedene Wege man auch zur Erklärung dieser Dunkelheiten einschlagen mag, bei dem Unzureichenden der historischen Nachrichten doch nie zu vollkommener Gewißheit, sondern nur zu der Wahrscheinlichkeit gelangen kann, welcher historische Conjecturen überhaupt fähig sind.“

86 S. 684. Wilke fährt fort: „Dieses Werk ist nicht die Kopie eines mündlichen Urevangeliums, sondern es ist künstliche Komposition.“

87 S. 691f.

88 S. 685.

89 S. VI.

90 S. 658: „Wir sehen also vielmehr: auch geschichtliche Data stimmen mit unserm kritischen Resultate zusammen.“

91 S. 108. In der zugehörigen Anmerkung ist zu lesen: „Von Niemandem mehr als von Paulus (Conservator. S. 168.)“ Gemeint ist damit vor allem die von Paulus vorgenommene Eingrenzung der Tätigkeit der Vorgänger auf eine mündliche Verbreitung des Evangeliums.

92 S. 111.

mationen erst von den πολλοί gebracht. Außerdem habe „die apostolische Paradoxe ... nicht aus einzelnen bestimmt ausgeprägten und formierten Erzählungen“ bestanden. Sondern auch die Form der einzelnen Perikopen war erst das Werk der „vielen“⁹³. Drittens war Wilke überzeugt, daß das von ihm mit dem Markusevangelium identifizierte Urevangelium im Prolog indirekt erwähnt werde, da es zu den Erzählungen der Vorgänger gehöre.⁹⁴ Diese Teilbeobachtungen führten ihn zu dem Schluß, der Lukasprolog sei „das merkwürdigste Document gegen das hypothetisch angenommene Mund-Evangelium.“⁹⁵

Wie bereits gegen Storr muß aber auch gegen Wilke betont werden, daß eine Einordnung des markinischen Urevangeliums in die Kategorie der Vorgänger des Lukas (1,1) ausschließt, daß es seine Hauptquelle gewesen ist. Ist es nicht außerdem äußerst unwahrscheinlich, daß Lukas seine zentrale Quelle in der anonymen Menge der „vielen“ versteckt hat? Wilkes Argumente, daß Lukas kein mündliches Urevangelium gekannt haben kann, haben gegenüber Paulus und Gieseler insoweit ein gewisses Recht, als Lukas tatsächlich nichts Deutliches über die Erscheinungsformen der apostolischen Überlieferung sagt. Seine auf ἐπιχειρέω und καθὼς κτλ gestützte Behauptung, der Wortlaut des Prologs schließe die Existenz relativ fixierter Einzelstücke und Erzählzusammenhänge innerhalb der mündlichen Tradition eindeutig aus, beruht jedoch auf einer Überstrapazierung einzelner Satzteile. Wilkes Versuch, den Lukasprolog gegen die Annahme eines mündlichen Urevangeliums in Stellung zu bringen, muß als unzulänglich gewertet werden.

4.4 Christian Hermann Weisse (1838)

Im selben Jahre wie Wilkes wichtige Studie erschien Christian Hermann Weisses (1801-1866) zweibändiges und insgesamt über 1150 Seiten umfassendes Werk *Die evangelische Geschichte*⁹⁶. Achtzehn Jahre später legte er eine weitere, erheblich kürzere Schrift über *Die Evangelienfrage*⁹⁷ vor, in der er seine frühere Position nicht unerheblich korrigierte.

Wie – etwa zeitgleich – Wilke, nahm auch Weisse an, daß das Markusevangelium den beiden anderen Evangelisten als Quelle gedient hat. Weisses entscheidender Beitrag zur Benutzungshypothese war seine Kombination der sogenannten Markushypothese mit Schleiermachers Interpretation der Papiasnotiz zu den λόγια des Matthäus. Die von Papias erwähnte Schrift des Matthäus, die

93 S. 111f.

94 S. 656f.

95 S. 118.

96 *kritisch und philosophisch bearbeitet*. 2 Bde (Leipzig, 1838), 615 & 544 S. Gleich zu Anfang beteuert der Autor: „Bei der Ausführung habe ich mich der möglichsten Kürze beflissen“ (I, vi).

97 *in ihrem gegenwärtigen Stadium* (Leipzig, 1856), 292 S.

Schleiermacher als „Sammlung von Aussprüchen Christi“ interpretiert und vom kanonischen Matthäusevangelium als dessen Vorstufe unterschieden hatte, identifizierte Weisse als die zweite gemeinsame Quelle des Matthäus- und des Lukasevangeliums, welcher diese beiden Evangelisten – unabhängig voneinander – ihren gesamten über Markus hinausgehenden Parallelstoff verdanken. Dieser Grundgedanke der Zweiquellentheorie lautet in Weisses Worten: „Nicht nur Marcus ist beiden gemeinschaftliche Quelle, sondern, unserer bestimmtesten Ueberzeugung nach, auch die Spruchsammlung des Matthäus.“⁹⁸

Schon auf den einleitenden Seiten seines Werkes hatte Weisse betont, daß er sich zur Begründung seiner Hypothese nicht nur auf die innere Wahrscheinlichkeit stützen, sondern auch „ihre Uebereinstimmung mit den äußern Zeugnissen über die evangelischen Bücher“ nachweisen wolle.⁹⁹ Und so behandelte er im Rahmen einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Traditionshypothese¹⁰⁰ auch „die ausdrücklichen Zeugnisse, die uns über die Entstehung der schriftlichen Evangelien erhalten sind“, wobei er „von dem ältesten und gewichtigsten derselben ..., dem bekannten Zeugnisse des Bischofs Papias von Hierapolis“ ausging.¹⁰¹ Der Prolog des Lukasevangeliums kam in diesem Zusammenhang nicht in den Blick, sondern – quasi im Vorübergehen – an zwei anderen Stellen. Zum einen wies Weisse unter Berufung auf Leonhard Hug die Ansicht, daß das Vorwort des Lukasevangeliums die ersten schriftlichen Evangelien auf mündliche Geschichtserzählungen der Augenzeugen zurückführe, zurück.¹⁰² Und weiterhin zog er, ebenfalls ohne exegetische Begründung, aus Lk 1,1 folgenden Schluß: „Daß aber unter den Quellen, die er benutzte, die Schriften des Marcus und des ächten Matthäus sich befanden: dies voraussetzen liegt nach allem bisher Bemerkten so nahe, daß wir uns höchlich zu verwundern hätten, wenn es nicht geschehen wäre. Wir können also auch in Bezug auf Lukas mit dem Bewußtsein, gerade so in bestmöglicher Uebereinstimmung mit den geschichtlichen Zeugnissen zu bleiben, getrost den eingeschlagenen Pfad weiter verfolgen.“¹⁰³ So berief sich Weisse zur histori-

98 *Geschichte*, I, v.

99 *Geschichte*, I, 83; vgl. I, 54-6 und II, 4. In seiner *Evangelienfrage*, S. 88, nahm Weisse allerdings die Annahme, der gesamte über Markus hinausgehende Parallelstoff entstamme der Logien-sammlung, zurück und vermutete weitere gemeinsame Quellen des Matthäus- und des Lukas-evangeliums. Bemerkenswert ist seine Zurückführung (eines Teiles) der matthäisch-lukanischen Doppeltradition auf einen verlorenen Urmarkus (S. 162).

100 *Geschichte*, I, 1-53.

101 *Geschichte*, I, 28-29.

102 *Geschichte*, I, 20-1.

103 *Geschichte*, I, 56. Auch E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums. Bd I: Die Evangelien* (5. Aufl. 1924) (Stuttgart, 1962), S. 9, ging davon aus, daß Lukas mit den Werken der „vielen“ u. a. das Markusevangelium und Q im Auge hatte, die ihm als Quellen dienten. A. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas*. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 2 (Leipzig, 1907), S. 128, vermutete eine Erwähnung diese beiden Quellen sogar in Apg 1,1: „denkt hier Luk. an seine beiden Hauptquellen Mark. und Q?“

schen Untermauerung seiner Zweiquellentheorie nicht nur ausführlich auf die matthäischen λόγια des Papias, sondern auch in aller Kürze auf die πολλοί des lukanischen Prologs.

Daß der Lukasprolog eine Benutzung des Markusevangeliums durch Lukas wahrscheinlich oder auch nur möglich erscheinen läßt, hat Weisse allerdings ebensowenig wie Storr oder Wilke nachweisen können. Eher wird man die von Weisse auf den Apostel Matthäus zurückgeführte Logienquelle (Λ)¹⁰⁴ der Paradosis (1,2) zuordnen können. Dies ist durch ihre Schriftlichkeit nicht ausgeschlossen und wird durch ihre apostolische Abfassung unterstützt. Allerdings ist ein Operieren mit Λ bekanntlich von der Voraussetzung der Markushypothese abhängig, die durch den Prolog nicht gedeckt wird.

4.5 Heinrich Julius Holtzmann (1863)

Die heute als Zweiquellentheorie bekannte Form der Benutzungshypothese, für die Wilke und Weisse entscheidende Vorarbeiten geleistet hatten, gelangte vor allem durch das 1863 von dem Neutestamentler Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910) verfaßte Buch über *Die synoptischen Evangelien*¹⁰⁵ zu weitgehender Anerkennung. Seine Antwort auf die synoptische Frage hat Holtzmann später in seiner neutestamentlichen *Einleitung*¹⁰⁶ in leicht revidierter Form wiederholt.

Daß Markus älter als die beiden anderen Synoptiker ist und diesen als Quelle gedient hat, ergab sich für Holtzmann vor allem aus der Beobachtung, daß seine Reihenfolge die ursprüngliche sein muß.¹⁰⁷ Den Matthäus und Lukas gemeinsamen Stoff leitete er aus einer Logienquelle her (Λ), deren Existenz er mit Schleiermacher in den Worten des Papias bezeugt fand.¹⁰⁸ Eine gewisse Komplexität erhielt die Zweiquellentheorie bei Holtzmann dadurch, daß er die beiden Seitenreferenten nicht direkt von Markus abhängen ließ, sondern alle drei Synoptiker auf einen dem Markusevangelium sehr nahestehenden „Urmarcus“ (Λ) zurückführte.¹⁰⁹ Seine Antwort auf die synoptische Frage lautete somit, es könne „das Gemeinsame aller drei Synoptiker auf Λ , das der beiden Seitenreferenten auf zurückgeführt“ werden.¹¹⁰

Im Lukasprolog fand Holtzmann, wie seine Vorgänger, eine Bestätigung

104 Auch Harnack, *Sprüche*, S. 172, leitete aus der Papiasnotiz ab, es sei „überwiegend wahrscheinlich, daß Q ein Werk des Matthäus ist; aber mehr läßt sich nicht sagen“.

105 *Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (Leipzig, 1863), 514 S.

106 *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*. 3. Aufl. (Freiburg, 1892), 508 S.

107 *Einleitung*, S. 359.

108 *Evangelien*, S. 128.

109 *Evangelien*, S. 103. Die Unterscheidung zwischen dem Markusevangelium und einem Urmarcus spielt für Holtzmann aber bereits in seiner *Einleitung* (S. 339) eine wesentlich geringere Rolle.

110 *Evangelien*, S. 157.

seines Lösungsmodells. Das Markus- sowie das (nicht-apostolische) Matthäusevangelium rechnete er zu den Werken der Vorgänger (1,1), die dem Lukas zwar bekannt waren, von ihm aber nicht (oder nur in sehr eingeschränktem Maße) als Quellen benutzt wurden. Lukas habe, wie seine Vorgänger, auf die Paradosis der Augenzeugen zurückgegriffen (1,2). Zu dieser gehörten Holtzmann zufolge die beiden Quellenschriften A und Λ .¹¹¹

Gegen diese Einordnung des Urmarkus (A) in die Kategorie der Augenzeugenüberlieferung muß jedoch zweierlei eingewandt werden. Erstens betrachtete Holtzmann A als das Werk eines Nicht-Autopten¹¹², weshalb es für Lukas nicht zur Augenzeugen-Überlieferung, sondern zu den von ihm nicht verwendeten sekundären Erzählungen zählen mußte. Zweitens wird die Paradosis in 1,2 als das Rohmaterial für schriftliche Diegesen eingeführt, das kaum selbst aus umfassenden schriftlichen Diegesen bestanden haben dürfte.¹¹³ Zur Logienquelle (Λ) ist wie gegen Weisse zu sagen, daß die Annahme ihrer Existenz von der Richtigkeit der Markuspriorität abhängt.

5. Ergebnis

Bei der Zusammenfassung des Ergebnisses der bisherigen Untersuchung ist es erforderlich, in den Aussagen über die Vereinbarkeit der behandelten Lösungsmodelle mit dem Lukasprolog verschiedene Abstufungen vorzunehmen. Da Lukas in seinem Prolog nämlich keine *direkte* Antwort auf die die moderne Forschung bewegende synoptische Frage zu geben beabsichtigte, stimmen seine Angaben nur in mehr oder weniger hohem Maße mit den verschiedenen modernen Hypothesen überein.

1. Die von Storr, Wilke, Weisse und Holtzmann vertretene Markushypothese ist mit dem Lukasprolog *unvereinbar*. Da Lukas das Markusevangelium – sofern er es kannte – als Erzählung eines Nicht-Augenzeugen eingestuft haben dürfte, mußte er es als Werk eines Vorgängers auffassen, das keineswegs als Hauptquelle seines Evangeliums dienen konnte. Entsprechendes gilt für die von Holtzmann vertretene Urmarkus-Variante. Daß Lukas das Markusevangelium oder einen engen Verwandten als Hauptquelle benutzt hat, wird in seinem Prolog deutlich ausgeschlossen.

2. Die von Lessing und Eichhorn entwickelte Hypothese eines schriftlichen

111 *Evangelien*, S. 243-8. Vgl. *Einleitung*, S. 350, 356-7 und 387.

112 *Evangelien*, S. 245.

113 Holtzmanns Begründung für seine Einordnung von A scheint immerhin eine gewisse Voreingenommenheit zu verraten (*Evangelien*, S. 246): „Dass nun ... A. in der That die allgemeinste Grundlage unseres Lucas bildet, ist ein unbestreitbares Resultat unserer ganzen Untersuchung. Aber eben deshalb [*sic*] gehörte A als Urmarcus für Lucas auch in die Reihe seiner eigentlichen Quellen, und nur in der Form unseres zweiten Evangeliums in die Reihe der πολλοί.“

Urevangeliums läßt sich ebensowenig wie die Markushypothese mit dem Lukasprolog vereinen. Lukas deutet mit keinem Wort die Existenz eines aramäisch- oder griechischsprachigen Dokuments aus der Feder eines Apostelschülers an, das er und seine Vorgänger übersetzt oder bearbeitet hätten. Die Postulierung einer derartigen Hauptquelle geht somit völlig an den im Prolog gemachten Quellenangaben vorbei.

3. Die von Schleiermacher begründete Diegesenhypothese muß als *unwahrscheinlich* gelten. Den älteren Evangelien der Nicht-Autopten (1,1) kann Lukas keine Fragmente entnommen haben, da er diese als sekundäre oder tertiäre Quellen betrachten mußte. Und die neben die schriftlichen Erzählungen gestellte Paradosis der Augenzeugen (1,2) kann dem Lukas aufgrund ihrer überwiegend *mündlichen* Form nicht als Quelle vornehmlich *schriftlicher* Diegesen gedient haben.

4. Beinahe ebenso *unwahrscheinlich* wie die Diegesenhypothese ist die vor allem im Anschluß an Griesbach vertretene Annahme, das Matthäusevangelium habe dem Lukas als Quelle gedient. Der Überlieferung der Augenzeugen (1,2) kann es nicht zugerechnet werden, da es sich um eine schriftliche Erzählung handelt. Und den Erzählungen der Vorgänger (1,1) kann man es bei Voraussetzung seiner Nicht-Apostolizität zwar zurechnen, schließt es damit aber automatisch von den Quellen des Lukas aus.

5. Die Annahme einer Logienquelle muß – ausschließlich vom Standpunkt des Lukasprologs aus betrachtet – immerhin als *möglich* angesehen werden. Denn insofern es sich bei dieser nicht um eine *Erzählung* des Lebens Jesu handelt, wird man sie als ausnahmsweise schriftlichen Bestandteil der Augenzeugenüberlieferung einstufen können, sofern man mit Holtzmann von einer apostolischen Verfasserschaft ausgeht.

6. Nicht nur möglich, sondern sogar *wahrscheinlich* erscheint angesichts der im Lukasprolog gemachten Angaben die von Paulus und vor allem Gieseler begründete Traditionshypothese. Insofern diese als Hauptquelle des Lukas den direkten Kontakt mit den Augenzeugen und der von diesen zumeist mündlich vermittelten Tradition annehmen kann, stimmt sie besser als alle übrigen Hypothesen mit den Angaben des Lukasprologs überein. Wilkes Verwendung des Lukasprologs als Beweis gegen eine relative Fixiertheit der mündlichen Augenzeugen-Tradition muß als verfehlt gelten. Es wäre eventuell sogar vorsichtig zu erwägen wäre, ob nicht die Worte ἀνατάξασθαι διήγησιν mit der Vorsilbe ἀνα für eine gewisse Fixiertheit der apostolischen Überlieferung sprechen.¹¹⁴

Es kann also festgehalten werden, daß die schriftliche Urevangeliumshypothese (1.) nicht mit dem Lukasprolog vereinbar ist. Die Diegesenhypothese (3.) lassen die Angaben des Lukas wenigstens unwahrscheinlich erscheinen. Die behandelten Benutzungshypothesen (4.) müssen am Lukasprolog gemessen als verfehlt gelten, sofern sie das Markusevangelium zur Hauptquelle des Lukas erklären, und als unwahrscheinlich betrachtet werden, sofern sie eine Benutzung

114 Vgl. dazu Baum, *Lukas*, S. 107-11.

des Matthäusevangeliums voraussetzen; immerhin möglich erscheint allerdings die Annahme einer Logienquelle. Die weitestgehenden Übereinstimmungen mit dem Lukasprolog weist die Traditionshypothese (2.) auf.¹¹⁵

Ausblick

Unser Ergebnis, daß der Lukasprolog am ehesten die Traditionshypothese unterstützt, kann sicher nur ein Baustein in der Beantwortung der synoptischen Frage sein, die selbstverständlich sämtliche zur Verfügung stehenden Daten und Beobachtungen in Betracht ziehen muß.¹¹⁶ Das erzielte Resultat bietet aber einen ausreichenden Anlaß zu einer erneuten grundsätzlichen Überprüfung der mündlichen Urevangeliumshypothese, sowohl im Blick auf die übrigen erhaltenen historischen Zeugnisse als auch im Blick auf die Möglichkeit ihrer Durchführung anhand eines inneren Vergleiches der synoptischen Texte. Dabei wären die folgenden Teilbereiche zu berücksichtigen.

1. Bisher wurden weitere externe Zeugnisse aus der Zeit der Alten Kirche außer Betracht gelassen. Zu berücksichtigen wäre einerseits, daß Schleier-

115 Dieses Ergebnis wird durch eine ausgezeichnete aber bisher weitgehend unbekannt gebliebene Dissertation mit dem Titel „Luke’s Preface and the Synoptic Problem“, Ph. D. thesis, University of St. Andrews, 1985/86, 467 S., bestätigt. Ihr Autor J. W. Scott, der mir sein schwer zugängliches Werk freundlicherweise auszugsweise zukommen ließ, gelangt auf anderem Wege und trotz einer teilweise anderen Prologinterpretation (s. o. Anm. 48) zu dem Resultat: „Luke recorded the gospel traditions that he had learned directly from the apostles, and wrote independently of Mark, Matthew, Q, or any other possible written source“ (S. 207). Daraus folgt: „The leading theories of synoptic origins tend to collapse into an oral theory under the weight of Luke’s literary independence“ (S. ii). Es wäre zu wünschen, daß dieser wichtige Beitrag zur synoptischen Frage veröffentlicht und einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht wird. Für ein genau entgegengesetztes Ergebnis vgl. J. Schmid, *Matthäus und Lukas. Eine Untersuchung des Verhältnisses ihrer Evangelien*. BSt (F) XXIII/2-4 (Freiburg, 1930), S. 20, der meint, zur Lösung des synoptischen Problems biete der Lukasprolog „überhaupt keinen festen Anhaltspunkt“, und in einer Anmerkung hinzufügt: „Nur die Traditionshypothese wird durch ihn widerlegt. Denn er bezeugt ausdrücklich das Vorhandensein schriftlicher Quellen für das 3. Ev, die Lk nicht bloß gekannt, sondern auch verwertet haben wird.“ Auch W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*. 21. Aufl. (Heidelberg, 1983), S. 21, hat gerade den Lukasprolog gegen die mündliche Urevangeliumshypothese ins Feld geführt, da Lukas „ausdrücklich von Vorgängern in der schriftlichen Berichterstattung“ spreche. Letzteres trifft zu. Kümmel stellt jedoch selbst in seiner Analyse des Lukasprologs fest, daß Lukas als seine *Quellen* die Berichte der Augenzeugen und Wortdiener anführt (S. 98). Vorgänger und Quellen werden von Lukas aber nicht miteinander identifiziert.

116 Vgl. E. Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie. Mit Nachweis der wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zum Studium der Geschichte*. 5./6. Aufl. (München, 1914), S. 619: „Unter mehreren in einem Falle möglichen Kombinationen ist diejenige die wahrscheinlichste, welche alle gegebenen Daten in der ungewungensten Weise miteinander verbindet und auf den bestgesicherten, bestentsprechenden allgemeinen und speziellen Analogien beruht.“

machers Deutung der Papiasnotiz über Matthäus als historisches Indiz für die Existenz einer Logiensammlung, die bei der Entwicklung der Q-Hypothese eine entscheidende Rolle gespielt hat, heute weitestgehend als unzutreffend aufgegeben worden ist.¹¹⁷ Weiterhin wäre zu berücksichtigen, daß nicht nur Papias, sondern auch Justin und Irenäus davon ausgingen, daß die Evangelien direkt oder indirekt auf der Erinnerung der (apostolischen) Augenzeugen beruhen. Eine literarische Beziehung zwischen den synoptischen Evangelien hat es diesen altkirchlichen Autoren zufolge nicht gegeben.¹¹⁸

2. Es ist das historiographische Prinzip zu beachten, daß die historische Wahrscheinlichkeit eines Lösungsmodells mit der Postulierung einer oder mehrerer *nicht bezeugter* Dokumente (Eichhorns Urevangelium, Schleiermachers Diegesen, Weisses Logienquelle, Holtzmanns Urmarkus *etc.*) abnimmt.¹¹⁹

3. Es wäre zu fragen, inwieweit die neuerdings stärker in den Vordergrund der Forschung getretene Fixiertheit mündlicher Traditionsvermittlung im antiken Judentum als analoges Phänomen die Wahrscheinlichkeit einer reinen Traditionshypothese erhöht.¹²⁰

4. Weiterhin müßte überprüft werden, inwiefern die innerhalb der Benutzungshypothesen als erhebliches Problem empfundenen wörtlichen Übereinstimmungen des Matthäus und Lukas gegen Markus sowie die übereinstimmenden Auslassungen von Markusstoff bei den Seitenreferenten durch die Annahme eines mündlichen Urevangeliums besser erklärt werden können.

5. In einer internen Analyse der Beziehungen zwischen den Synoptikern müßte außerdem überprüft werden, inwiefern Faktoren wie Erzählfolge¹²¹ und

117 U. H. J. Körtner lehnt Schleiermachers Interpretation in seiner gründlichen Monographie *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*. FRLANT 133 (Göttingen, 1983), S. 154-5, als „ein für die synoptische Frage fruchtbares Mißverständnis“ ab (vgl. S. 14) und dürfte damit kaum etwas Neues gesagt haben.

118 Dies ist neuerdings wieder durch H. Merkel, „Die Überlieferungen der Alten Kirche über das Verhältnis der Evangelien“, *The Interrelations of the Gospels*. A Symposium led by M.-É. Boismard – W. R. Farmer – F. Neiryck. Jerusalem 1984. Hg. D. L. Dungan. BETHL XCV (Leuven, 1990), S. 566-690, in Erinnerung gerufen worden. Seiner Ansicht nach „sollte sich keine moderne ‚Benutzungshypothese‘ auf die Kirchenväter berufen“ (S. 589).

119 Vgl. Bernheim, *Lehrbuch*, S. 441, der zur Annahme verloreener Quellen bemerkt: „Selbstverständlich darf man zu dieser Annahme nur greifen und deren Nachweis unternehmen, wenn die Verhältnisse der vorliegenden Quelle *unbedingt* auf die Existenz einer verlorenen Quelle hindeuten und *durchaus nicht anders zu erklären* sind“ (meine Hervorhebungen).

120 Vgl. nur R. Riesner, „Der Ursprung der Jesus-Überlieferung“, *ThZ*, 38 (1982), 493-513, der aus der Beobachtung, daß rund 80 % der synoptischen Jesus-Worte poetisch geformt sind, ableitet, daß sie von Anfang an für das Memorieren vorgesehen waren (S. 507). Als einen der frühesten Anlässe zur evangelischen Traditionsbildung identifiziert Riesner die Aussendung der Jünger Jesu, welche in der Lage sein mußten, seine Botschaft mit seinen Worten zu überbringen (S. 509).

121 H.-H. Stoldt, *Geschichte und Kritik der Markushypothese* (Göttingen, 1977), S. 125-205, hat nachdrücklich die These vertreten, daß es sich bei zahlreichen zur Stützung der Markushypothese vorgebrachten Argumenten, vor allem beim sogenannten Akoluthiebeweis, um Zirkel-

Wortlaut¹²² tatsächlich für die Markushypothese und die Existenz einer schriftlichen Logienquelle¹²³ sprechen.

6. Schließlich wäre zu überprüfen, ob die Traditionshypothese am gesamten Textumfang der drei synoptischen Evangelien ebensogut oder eventuell sogar überzeugender durchgeführt werden kann, als die konkurrierenden Benutzungshypothesen.¹²⁴

Ich meine, daß es gerade für die evangelikale Bibelwissenschaft ein lohnendes Arbeitsfeld darstellt, die Traditionshypothese in den hier nur kurz angedeuteten Bereichen gründlicher zu analysieren und auf ihre wissenschaftliche Berechtigung und eventuell sogar relative Überlegenheit hin zu überprüfen. Daß ein positives Ergebnis einer derartigen Gesamtanalyse erhebliche Konsequenzen für die formgeschichtliche sowie redaktionskritische und nicht zuletzt die historische Arbeit an den kanonischen Evangelientexten hätte, braucht nicht extra betont zu werden.

Armin Daniel Baum

schlüsse handle, die ebensogut in gegensätzlicher Richtung angewendet werden können. Seine eigene Lösung des synoptischen Problems, die Stoldt unter dem Titel *Aenigma Fundamentale Evangeliorum*. EHS 23/416 (Frankfurt, 1992), vorgelegt hat, wird aber wohl kaum als gelungen gelten können.

122 Scott, „Preface“, S. 210-65, und Linnemann, *Problem*, S. 65-140, haben u. a. die wörtlichen Übereinstimmungen zwischen den drei Synoptikern untersucht und – unabhängig voneinander – die gängigen Angaben der Lehrbücher radikal in Frage gestellt. Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangte bereits um die Mitte des 19. Jahrhunderts B. F. Westcott in seinem Buch *Introduction to the Study of the Gospels with historical and explanatory notes* (Boston, 1866), S. 202: „The verbal coincidences between the different Gospels, while in themselves sufficiently remarkable, are yet considerably less than might appear from the popular statement of the facts.“

123 Reicke, „Entstehungsverhältnisse“, S. 1773, hält aufgrund der „konstitutive(n) Flexibilität der Zweiertradition“ die Hypothese einer schriftlichen Quelle Q für ungerechtfertigt.

124 Für seine Kommentierung des Lukasevangeliums hat F. Godet 1871 die Traditionshypothese vorausgesetzt: *Commentaire sur L' Évangile de Saint Luc*. 2 Bde (Neuchatel, 1871), 481 & 553 S. Dt. neuerdings: *Das Evangelium des Lukas*. Nachdruck der 2., vom Verfasser autorisierten deutschen Ausgabe von 1890 (Gießen, 1986), 621 S. (vgl. bes. S. 20-38). Einen andersgearteten Vergleich der synoptischen Texte hat K. Veit unter dem Titel *Die Synoptischen Parallelen und ein alter Versuch ihrer Enträtselung mit neuer Begründung*. 2 Teile (Gütersloh, 1897), 212 & 162 S., vorgelegt. Er will Gieseler's Begründung seiner Hypothese ergänzen, der es „versäumt hat, an dem Text der Synoptiker selber die Beobachtungen nachzuweisen, welche seiner Hypothese zur Bestätigung dienen“ (II, 18). Der Altphilologe J. M. Rist kommt in seiner Analyse *On the independence of Matthew and Mark*. MSSNTS 32 (Cambridge, 1978), 132 S., zu dem Ergebnis, „that in many places it is certainly incorrect to infer derivation from close similarities of wording“ (S. 92), und daß „a situation might have existed in the mid-sixties such that our three Synoptics could have been written entirely independently of one another“ (S. 104). Die jüngste Durchführung der Traditionshypothese stammt von dem niederländischen Neutestamentler J. van Bruggen, der diese seinen drei Synoptikerkommentaren zugrunde gelegt hat: *Marcus. Het evangelie volgens Petrus*. CNT (Kampen, 1988), 436 S., *Matteüs. Het evangelie voor Isral*. CNT (Kampen, 1990), 510 S., und *Lucas. Het evangelie als voorgeschiedenis*. CNT (Kampen, 1993), 469 S.

Der Zensus des Quirinius nach der Darstellung des Josephus¹

Die historischen Quellen über die Steuerschätzung des P. Sulpicius Quirinius² in Judäa sind äußerst rar und haben desto mehr Sekundärliteratur hervorgebracht. Insbesondere die chronologische Differenz zwischen der Darstellung des Josephus und der des Lukas hat immer wieder zu neuen Harmonisierungsversuchen angeregt. Luk 2,1f verbindet die Geburt Jesu bekanntlicherweise mit dem von Quirinius als Statthalter (ἡγεμῶν) Syriens durchgeführten Steuerzensus, der nach Apg 5,37 wiederum mit dem Aufstand des Judas Galiläus in Zusammenhang gebracht wird.³ Bis hierher stimmt Lukas mit der Darstellung bei Josephus überein, der ebenfalls von der Aufstandsbewegung unter Führung eines Judas als Reaktion auf einen Zensus unter dem syrischen Statthalter Quirinius berichtet (Bell 2,433; 7,253; Ant 17,355; 18,1f; 18,26; 20,102). Die Schwierigkeiten ergeben sich daraus, daß Luk 2,1f diese Ereignisse in die Regierungszeit Herodes' I, gestorben 4 v. Chr., legt (vgl. Luk 1,5; 3,1.23), während der Zensus des Quirinius nach Josephus erst 6 n. Chr. durchgeführt wurde, als Archelaos, der Sohn Herodes' I., von Augustus abgesetzt und Judäa als Provinz dem römischen Reich einverleibt wurde. Auch durch Rückgriff auf andere Quellen, ließ sich die beschriebene Diskrepanz nicht überzeugend lösen, so daß man schließlich entweder bei Lukas oder Josephus einen Fehler in der Chronologie annehmen mußte, wobei das Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit des Josephus heutzutage bei weitem überwiegt. Im folgenden soll zunächst die Quellenlage dargestellt, die Vielfalt von Lösungsversuchen an exemplarischen Beispielen kurz skizziert und schließlich die Darstellung des Geschehens bei Josephus kritisch untersucht werden. Weit entfernt davon, das Problem überzeugend lösen oder gar die Diskrepanz zwischen Lukas und Josephus hier aufheben zu können, soll gezeigt werden, daß die chronologische Einordnung der Geschehnisse bei Josephus nicht so eindeutig und zuverlässig ist wie weithin angenommen.

-
- 1 Mit diesem Beitrag grüße ich von Herzen Prof August Strobel, der mir während eines Forschungsaufenthaltes in Jerusalem freundlich und forderlich zur Seite stand, und dessen Hinweis auf die Unstimmigkeiten bei Josephus diese kleine Untersuchung ihre Entstehung verdankt.
 - 2 Vgl. die Literaturangaben bei Schürer, Geschichte I, 508f Schürer/Vermes I, 399f und jüngst bei Lawrence Quirinius.
 - 3 Apg 5,37: „μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ κάκεινος ἀπόλετο, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διεσκοπίσθησαν.“

I. Die Quellenlage

Angesichts der Quellen über P. Sulpicius Quirinius kann man dem Urteil Groags nur zustimmen: „Unsere Kenntnis von seinem Leben ist demzufolge äußerst lückenhaft und gibt viele ungeklärte Rätsel auf, deren einwandfreie Klärung sich nur durch Neufunde erhoffen läßt; ...“⁴

A) Tacitus

Grundlegend für den Lebenslauf des Quirinius ist der Überblick über den *cursus honorum* bei Tacitus. Nach dem Hinweis, daß Quirinius nicht aus dem alten Adelsgeschlecht der Sulpizier stammte, sondern aus Lanuvium kam, fährt er fort:

„... impiger militiae et acribus ministeriis consulatum sub divo Augusto, mox expugnatis per Ciliciam Homonadensium castellis insignia triumphi adeptus, datusque rector C. Caesari Armeniam obtinenti Tiberium quoque Rhodi agentem coluerat.“⁵

Das Konsulat des Quirinius im Jahr 12 v. Chr. ist auch sonst noch reichlich bezeugt.⁶ Irgendwann später führte er einen erfolgreichen Krieg gegen das Bergvolk der Homonadenser⁷ in Cilicien und erhielt dafür einen Triumphzug. Im Jahre 2 oder 3 n. Chr. begleitete er den jungen C. Caesar als Stabschef oder erster Minister nach Armenien.⁸

B) Caristianus-Inschrift

Eine Inschrift aus dem pisidischen Antiochien zu Ehren eines C. Caristianus Fronto⁹ erwähnt Quirinius als *Duumvir* (Bürgermeister) des unter Augustus in

4 Groag, Quirinius, Sp. 822.

5 Tac. ann. III,48 (nach Heubner I, 117). „... aber er war ein tüchtiger Kriegsmann und hatte durch vielfachen Diensteifer das Konsulat unter dem göttlichen Augustus, dann nach der Eroberung der Kastelle der Homonadenser rings in Kilikien die Triumphinsignien erhalten; als Berater dem C. Caesar beigegeben, der den Oberbefehl in Armenien führte, hatte er auch Tiberius während dessen Aufenthalts auf Rhodos seine Aufwartung gemacht.“ (nach Heller, Tacitus 166.) Vgl. dazu Shaffer, Administration 94-96.

6 Vgl. dazu ILS II/1, 3004 (= CIL X,3804); ILS 6095 (= CIL VIII,68); ILS II/2,8150 (= CIL VI,21158); Koestermann, Tacitus I, 509; Groag, Quirinius Sp. 822ff; Corbishley, Quirinius 82.

7 Ein räuberischen Bergvolk in Pisidien, an der Grenze von Cilicien, Pamphylien und Lykaonien. Cf. Strabo XII,6.5; Koestermann, Tacitus I, 509. Ausführlich zum Krieg gegen die Homonadenser: Ramsay, Studies 229-271.

8 Vgl. Weber, Census 308 legt es auf 1 v. Chr., Schürer, Geschichte I,325 auf 3 n. Chr., Syme, Titulus Tiburtinus 601 auf 2/3 n. Chr. Wahrscheinlich löste Quirinius dabei M.Lollius ab, der dieses Amt ab 1 v. Chr. innehatte. Daß Quirinius vor Lollius C. Caesar im Osten begleitet haben soll, geht nach Schürer, Geschichte I, 326 auf Zumpt zurück.

9 Vgl. Cheesman, Family, 253-266.

eine römische Kolonie (Colonia Caesarea) umgewandelten Antiochia¹⁰, wobei er sich von Caristianus Fronto als praefectus vertreten ließ:

„C. Carista[nio
C. F. Ser. Front[oni
Caesiano Iuli[o
praf(ecto) fabr(um), pon[tif(ici)
sacerdoti, praefecto
P. Sulpici Quirini duumv[iri,
praefecto M. Servili.
Huic primo omnium
publice d(ecurionum) d(ecreto) statua
posita est.

To Gaius Caristianus
(son of Gaius, of Sergian tribe)
Fronto Caesianus Juli[us
chief of engineers, pontifex
priest, prefect of
P. Sulpicius Quirinius duumvir,
prefect of M. Servilius.
To him first of all men
at state expense by decree of the
decuriones, a statue was erected.“¹¹

Der Hinweis, daß diese Statue die erste in der neuen Militärkolonie öffentlich aufgestellte Ehrung darstellt, gibt nur einen groben Rahmen für die zeitliche Einordnung der Inschrift. Gewöhnlich wird die Ehrung des Quirinius als Duumvir mit seinen Erfolgen bei der Bekämpfung der Homonadenser¹² oder mit seinem Aufenthalt als Begleiter des jungen C. Caesar 2/3 n. Chr.¹³ im Osten verbunden¹⁴. Im letzteren Fall hätte die junge Kolonie allerdings einige Jahre verstreichen lassen, bevor sie zum erstenmal auf Gemeindkosten einem Mitbürger eine Statue errichten ließ. Jedenfalls läßt sich weder der Zeitpunkt der Aufstellung der Statue noch die Amtszeit Quirinius' als Duumvir einigermaßen exakt bestimmen.

C) *Lapis Venetus*

Als Zeugnis für den Zensus des Quirinius ist die sogenannte Lapis Venetus-Inschrift¹⁵ des Kohortenpräfecten Q. Aemilius Secundus wichtig:

-
- 10 Nach Ramsay, Bearing 283f wurde die römische Kolonie „Colonia Caesarea“ als schnelle Reaktion des Augustus auf die Vorgänge im Taurusgebiet schon 24 v. Chr. gegründet.
 - 11 Nach Ramsay, Bearing 285. Vgl. ILS III/2, 9502; Ramsay Studies 243. Nach Ramsay, Colonia Caesarea 88f wurde die Statue in den Jahren 10-7 v. Chr. errichtet. So auch Dessau in einem Brief an Ramsay nach Ders., Bearing 285 A.1.
 - 12 So z.B. Ramsay, Bearing 283f; Bleckmann, Statthalterschaft 105-107. Ramsay sieht eine Bestätigung dafür in einer weiteren Inschrift über Caristianus in der Nähe von Antiochien (bei Ramsay, Bearing 291; vgl. Ders Studies 243; ILS III/2, 9503), nach der Caristianus inzwischen auch „tribune of soldiers of legion XII Fulminata, praefect of a Bosporan cohort ...“ geworden war. Dies könne nur im Krieg gegen die Homonadenser geschehen sein.
 - 13 Vgl. oben Tac.ann 3,48.
 - 14 So z.B. Dessau zu ILS III/2, 9502f; Ders., Inschriften 252-258; Shaffer, Administration 126; Syme, Galatia 135.
 - 15 Die Inschrift tauchte 1674 auf einer Grabplatte in Venedig auf, wurde kopiert und 1719 veröffentlicht. Das Original verschwand, weshalb die Inschrift lange Zeit als Fälschung galt

„Q. Aemilius Q.f. / Pal. Secundus [in] / castris divi Aug. s[ub] / P. Sulpi[c]io Quirinio le[gato] / C[ae]saris Syriae honori / bus decoratus, pr[a]efect. cohort. Aug. I, pr[a]efect. / cohort. II classicae; idem / iussu Quirini censum egi / Apamenae civitatis mil / lium homin. civium CXVII; / idem missu Quirini adversus / Ituraeos in Libano monte / castellum eorum cepi; ...“¹⁶

Demnach hat der Kohortenpräfekt Q. Aemilius Secundus unter dem Legaten P. Sulpicius Quirinius einen Zensus in Apamea durchgeführt, einem Stadtstaat von hundertsiebzehntausend Vollbürgern. Später marschierte er im Auftrag des Quirinius gegen die Ituräer und eroberte ihr Kastell auf dem Libanon.

Allgemein gilt diese Inschrift als Beleg für den Zensus des Quirinius im Jahr 6 n. Chr. der sich auf ganz Syrien erstreckt habe¹⁷ und der auch Apg 5,37 gemeint sei. Allerdings sind die Ereignisse dieser Inschrift nicht zu datieren.¹⁸ Auch die Amtsbezeichnung für Quirinius ist nicht eindeutig. Er wird lediglich als Legat bezeichnet, nicht als legatus pro praetore, womit seine Stellung als syrischer Statthalter korrekt bezeichnet wäre.¹⁹

D) *Titulus Tiburtinus*

Zeitweise wurde auch der folgende *Titulus Tiburtinus*²⁰, wohl ursprünglich eine Grabinschrift, gefunden in der Nähe von Tivoli, auf Quirinius bezogen:

(vgl. Mommsen, zu CIL III,6687). Seit 1880 die untere Hälfte des Steines im Original gefunden wurde, wird die Inschrift allgemein als echt betrachtet (so z.B. Mommsen, Res 166; Zahn, Lucas 131; Groag, Quirinius Sp. 838; Schürer, Geschichte I,327 = Schürer/Vermes, I,259; Corbishley, Quirinius 87; Stauffer, Jesus 30f; Ders., Dauer 24f. Eine chronologische Einordnung der Inschrift ist nicht möglich (Stauffer, Jesus 31).

- 16 ILS I, 2683 (= CIL III 6687). Vgl. die leicht abweichende Rekonstruktion bei Ramsay, Christ 274.
- 17 Z.B. Mommsen, Res 166.176; Ramsay, Christ 150ff.159; Ders., Census 280f (obwohl er den in Luk 2,1f erwähnten Zensus auf eine frühere Statthalterschaft des Quirinius bezieht); PIR III,289; Schürer I,327 (= Schürer/Vermes, I,259); Groag, Beiträge Sp.459; Ders., Quirinius Sp. 838; Shaffer, Administration 140. Stauffer, Dauer 24f sieht auch die militärische Aktion gegen die Ituräer im Zusammenhang mit dem Zensus. Vgl. Balty/Balty, Apamée 117: das Datum 6 n. Chr. kann „... avec une précision suffisante ...“ aus Josephus entnommen werden. Zahn, Statthalterschaft 647ff bestreitet, daß damit der Zensus 6 n. Chr. gemeint sei.
- Lagrange, Saint Luc 65f; Hinz, Chronologie 302 u.a. beziehen die Inschrift auf den Zensus 8 v. Chr.
- 18 Stauffer, Jesus 31. Corbishley's Versuch, in dem Zug gegen die Ituräer das Vorgehen gegen die Ant 16,275 erwähnten Banditen der Trachonitis zu finden, die mit Unterstützung des Sylläus nicht nur Judäa sondern ganz Coile-Syrien geschädigt haben sollen, ist kaum haltbar. Diese Strafexpedition müßte dann zwischen 11-8 v. Chr. angenommen werden (so Corbishley, Quirinius 87). Aber Josephus berichtet nichts von einer Expedition des syrischen Procurators gegen diese Räuber.
- 19 So auch Lodder, Schätzung 66; Shaffer, Administration 113; Strobel, Ursprung 83. Zahn, Statthalterschaft 647ff u.a. nehmen die Inschrift aber als Beleg für die Statthalterschaft des Quirinius.
- 20 Vgl. dazu bes. Mommsen, De P. Sulpicii Quirinii Titulo Tiburtino in Ders., Res 161-178; Syme, Titulus Tiburtinus.

„[r]egem, qua redacta in pot[estatem imp. Caesaris]
 Augusti populique Romani senatu[s dis immortalibus]
 supplicationes binas ob res prosp[ere gestas et]
 ipsi ornamenta triumph[alia decrevit];
 pro consul. Asiam provinciam op[tinuit; legatus pr. pr.]
 divi Augusti iterum Syriam et Ph[oenicen optinuit].“²¹

San Clemente²² bezog diese Inschrift zuerst auf Quirinius. Ihm folgten Mommsen²³ und viele andere²⁴. Diese Deutung auf Quirinius wird aber mit gewichtigen Argumenten bestritten.²⁵ Eine wiederholte Amtszeit als Legat unter demselben Princeps für einen nicht dem Kaiserhaus angehörenden Senator wäre zu außergewöhnlich, um bei Josephus und Tacitus unerwähnt zu bleiben.²⁶ Außerdem entspräche es nicht den Grundsätzen augusteischer Politik, jemandem mehrmals diesselbe Provinz zu überlassen.²⁷ Dagegen hat Ronald Syme – obwohl er die Deutung der Inschrift auf Quirinius ablehnt – gezeigt, daß ein solches Vorgehen nicht völlig außergewöhnlich wäre.²⁸ Damals existierte noch keine voll entwickelte Hierarchie. Der Mangel an geeigneten Männern oder besondere Situationen in einer Provinz konnten eine solche erneute Berufung in diesselbe Provinz nötig machen.

Mehr Gewicht muß aber dem Einwand beigemessen werden, das „iterum“ der Inschrift beziehe sich von der Wortstellung her auf „legatus“ und nicht auf „Syriam“. Die betreffende Person war also nicht zwingend zweimal Procurator von Syrien, sondern lediglich zweimal Legat des Augustus.²⁹ Dann allerdings

21 ILS. I, 918 (= CIL XIV, 3613); Vgl. Mommsen, Res 161-178; PIR III, 287f; Ramsay, Christ 273 (mit Ergänzungsvorschlag); Groag Beiträge, Sp. 445-478; Syme, Galatia 131-133.

Der Ergänzungsvorschlag Mommsens, der die Inschrift im Blick auf den cursus honorum des Quirinius vervollständigte (Mommsen, Res 177; vgl. Roos, Quirinius-Inschrift 308) wurde im Museo Cristiano des Lateran in Gips ergänzt. Er rekonstruierte den Anfang der Inschrift: „[bellum gessit cum gente Homonadensium / quae interfecerat Amyntam/r]egem“.

22 De vulgaris aerae emendatione, Rom 1793, 414-426 (nach Groag, Beiträge Sp.446; Taylor, Quirinius 121 A.4).

23 Res 168f.177f.

24 Dessau in PIR III, 287f (er hat seine Ansicht später geändert); Ramsay, Christ 227f; Ramsay, Studies 231.237; Bleckmann, Statthalterschaft, 110; Corbishley, Quirinius 86; Braunert, Provinzialzensus 211; Atkinson, Governors 317-319.

Vgl. zur älteren Literatur Schürer, Geschichte I, 324f. 538.

Für möglich hält diese Zuordnung auch Strauß, Die Halben 72-74.78.

25 Z.B. von Zahn, Lucas 131; Schürer, Geschichte I, 324 (= Schürer/Vermes I, 258f); Moehring, Cens 147; Sherk, Galatia 968; Sherwin-White, Society 164f A.1.

Syme, Titulus Tiburtinus 595.598, meint, man könne das „regem“ der Inschrift nicht auf Amyntas beziehen, der 25 v. Chr. getötet wurde, wenn der Krieg erst um 4 v. Chr. geführt wurde (wie er a.a.O. 592f zeigt). Allerdings ist die Zeit des Homonadenserkrieges umstritten (vgl. unten Abschnitt II A.1.).

26 Roos, Quirinius-Inschrift 307.

27 Aberle, Statthalter 119ff; Weber, Census 309; Groag, Beiträge Sp. 457f.

28 Syme, Titulus Tiburtinus 590f.

29 So schon Strauß, Die Halben 74-76; Aberle, Statthalter 121f; Groag, Beiträge Sp. 474 und

könnte Quirinius doch die im Titulus gemeinte Person sein, wenn man für ihn nicht eine doppelte Statthalterschaft in Syrien proklamieren will, sondern ihn als Statthalter der Provinz Galatien den Krieg gegen die Homonadenser führen läßt.³⁰ Daß Quirinius als Legat der Provinz Galatien gegen die Homonadenser zog, wird heute allgemein angenommen, unabhängig von der Identifikation mit der im Titulus Tiburtinus beschriebenen Person.³¹ Jedoch ist nicht eindeutig klar,

Dessau in einem Brief an Groag; Roos, Quirinius-Inschrift 315; Syme, Galatia 132f; Ders., Titulus Tiburtinus 590;

Schürer/Vermes I,258f (gegen Schürer, Geschichte I,324).

Anders: Mommsen, Res 162; Schürer, Geschichte I,324.

Taylor, Titus 166: hält diese Interpretation des *iterum* zwar für möglich, aber unwahrscheinlich, da sich eine derartige Konstruktion sonst nirgendwo bei Männern, die zweimal kaiserliche Provinzen verwalteten, findet. Das „*iterum*“ meint in sonstigen Inschriften die zweimalige Bekleidung desselben Postens. So auch Sherwin-White, Society 163f (vgl. bes. a.a.O. A.5 mit den in Frage kommenden Inschriften).

- 30 Nach Ramsay, Studies 230f, mußte der Homonadenserkrieg vom syrischen Statthalter geführt werden (so auch Mommsen, Res 172f ; Weber, Census 308; Bleckmann, Statthalterschaft, 105 Ramsay, Bearing 281; Schürer, Geschichte I,323 (anders Schürer/Vermes I,258f); Koestermann, Tacitus I, 509) Denn – so Ramsay – die galatische Provinz gehörte anders als Syrien nicht zu den consularischen Provinzen, sondern konnte von einem Legaten mit prätorianischem Rang verwaltet werden und hatte keine Legionen sondern nur Hilfstruppen stationiert. Consularische Provinzen wurden von einem legaten Augusti pro praetore im consularischen Rang (also von einem ehemaligen Consul) verwaltet und waren mit Legionen ausgestattet. Für Ramsay ist deshalb ausgeschlossen, daß Quirinius im consularischen Rang als Statthalter Galatiens die Expedition gegen die Homonadenser führte, obwohl er betont, daß dieser Bergstamm im nördlichen Taurusgebirge eigentlich nur von Norden, also von der Provinz Galatien aus bekämpft werden konnte. Dazu sei eine gute Zusammenarbeit mit der galatischen Administration notwendig gewesen. Syme, Galatia 134; Ders., Titulus Tiburtinus 587-589 weist demgegenüber daraufhin, daß die Unterscheidung zwischen kaiserlicher und senatorischer Provinz und den dazugehörigen Rangstufen der Statthalter in der frühen Kaiserzeit noch nicht so eindeutig und präzise durchgeführt wurde (vgl. aber Schürer, Geschichte I,318f A.21 (= Schürer/Vermes, I,255 A.8).

Gegen die Annahme, Quirinius sei als syrischer Statthalter gegen die Homonadenser gezogen: Strauß, Die Halben 76f ; Aberle, Statthalter 136f; Dessau, Kaiserzeit II, 612 A.4; Roos, Quirinius-Inschrift 316; Syme, Galatia 131-135; Magie, Rule 1322 A.35; Syme, Titulus Tiburtinus 592.

- 31 Vgl. Syme, Galatia 133; Roos, Quirinius-Inschrift 317; Sherk Legates 23; Ders., Galatia 967; Braunert, Provinzialzensus 211; Voss, Sulpicius 427. Shaffer, Administration 111f läßt es offen. Groag, Beiträge Sp.460, meint, Quirinius führte den Krieg als Proconsul von Asien. Er räumt zwar ein, daß der Proconsul von Asien normalerweise kein militärisches Kommando innehatte, meint aber, die Scheidung zwischen Proconsul und Legat sei unter Augustus noch nicht so streng durchgeführt worden. Die Annahme scheidet aber letztlich daran, daß das Gebiet der Homonadenser zu dieser Zeit kaum zur Provinz Asien gehörte. Vgl. die Kritik bei Syme, Galatia 133f ; Magie, Rule 1322 A.35.

Dessau, Kaiserzeit II, 612 A.4 hält ihn für den Statthalter von Pamphylien; dagegen Magie, Rule 1322 A.35; Syme, Galatia, der zeigt, daß Pamphylien damals keine eigenständige Provinz, sondern mit Galatien zusammengefaßt war.

Taylor, Quirinius 126ff hält verschiedene Funktionen des Quirinius als Feldherr gegen die Homonadenser für möglich: General im consularischen Rang; legatus von Galatia oder Pamphylien, Prokonsul von Asia; legatus von Syria.

ob das Gebiet der Homonadenser zur Provinz Galatien oder zu Syrien gehörte.³² Auf jeden Fall mußten ihm auch als Statthalter der Provinz Galatien Truppen aus der Provinz Syrien überstellt werden.³³ Deshalb wird man ihn eher als einen kaiserlichen Legaten mit einem besonderen Auftrag und den Statthaltern verschiedener betroffener Provinzen übergeordneten Imperium betrachten müssen.³⁴ Auch in diesem Falle bliebe die Identifikation mit dem Legaten der Tiburtinus-Inschrift möglich. Von den anderen Deutungsvorschlägen der Inschrift auf M. Agrippa³⁵, Sentius Saturninus³⁶, M. Plautius Silvanus³⁷, M.

32 Nach Ramsay, *Studies* 230f gehörte Cilicien – zumindest die Ebene – damals zur Provinz Syrien (ihm folgt u.a. Weber, *Census* 308; vgl. Schürer, *Geschichte* I, 323; Lodder, *Schätzung* 63). Mommsen, *Geschichte* VII, 9f. 20 sieht Ostcilicien als zu Syrien, Westcilicien (und damit das Gebiet der Homonadenser) als zu Galatien gehörig, Syme, *Galatia* 122-127 zählt es zur gemeinsamen Provinz Galatia-Pamphylia.

Nach Corbishley, *Quirinius* 83f.; Magie, *Rule* 1271f A. 44; 1322 A. 35 zeigt die Wendung „per Cilicium“ bei Tacitus *Ann* III, 48, daß die Homonadenser zur syrischen Provinz gehörten. Die Konjekturen in „super Cilicium“, die das Gebiet der Homonadenser stärker nach Pamphylien-Galatien rücken würde, ist nicht nötig (so Koestermann, *Tacitus* I, 509, vgl. Mommsen, *Res* 172).

33 Mommsen, *Geschichte* VII, 20.

Syme, *Titulus Tiburtinus* 592f, der den Homonadenserkrieg für die Zeit von 5-3 v. Chr. ansetzt, sieht in *Bell* 2, 40.67; *Ant* 17, 286 einen Hinweis darauf, daß Quirinius syrische Truppen gegen die Homonadenser führte. Denn nach Josephus hatte Varus nach dem Tod des Herodes nur 3 Legionen zur Verfügung, obwohl selbst noch nach der Verringerung der Armee von 28 auf 22 Legionen in Syrien 9 n. Chr. 4 Legionen stationiert waren. Außerdem zeigt eine Inschrift aus dem Jahr 2 v. Chr. daß Ägypten damals nur zwei statt sonst drei Legionen stationiert hatte. Syrien und Ägypten waren aber die einzige Quelle für die nötigen Truppen für den Auftrag des Quirinius, der nach Strabo die Homonadenser aushungerte und für die vielen Befestigungen der Homonadenser eher drei als zwei Legionen benötigte.

34 Lodder, *Schätzung* 68f sieht in Quirinius einen *legatus extraordinarius*, der die Homonadenser bekämpfte und durch einen Zensus in Syrien um 9/8 v. Chr. geordnete Verhältnisse schuf.

Syme, *Galatia* 131-135, sieht Quirinius als eine Art konsularischen Legaten für die damals gemeinsame Provinz Galatien und Pamphylien.

Nach Magie, *Rule* 1322 A. 35, hatte er einen besonderen Auftrag und war darin Nachfolger des L. Calpurnius Piso.

Shaffer, *Administration* 135 hält ihn für einen Sonderbeauftragten über die Region und über syrische Truppen.

35 So Huschke nach Groag, *Beiträge* Sp. 447: Diese Deutung ist unhaltbar, da Agrippa „... lange vor Augustus starb, weder Prokonsul von Asia noch in Syrien Legat des Augustus war und niemals die Triumphalornamente erhalten hat.“ (ebd.).

36 So Bergmann und Zumpt nach Groag, *Beiträge* Sp. 446f. Saturninus war aber nicht Prokonsul von Asien sondern in Afrika.

37 Groag, *Beiträge* Sp. 462-478; vgl. Groag, *Quirinius* Sp. 833. Der Vorschlag wurde übernommen von Magie, *Roman Rule* II, 1581.1596; Ziegler, *Art. Plautius* II, Sp. 9 10.

Vgl. die Widerlegung dieser Identifikation bei Taylor, *Titius* 167; Roos, *Quirinius-Inschrift* 315; Atkinson, *Governors* 315f. Silvanus starb höchstwahrscheinlich vor Augustus, während die Person der Inschrift diesen überlebt haben mußte, wenn die Inschrift auf den Kaiser als „divus“ Bezug nimmt (gegen Taylor, *Titius*, 167). Vgl. auch Dessau, *CIL* XIV zu Nr. 3605: „Mortuus esse ... certe ante Augustum; nam Tacitus in *annalibus* Tiberii neque mortem eius refert neque ipsum memorat ibi ubi memorari debuit, si fuisset in vivis (*Ann.* IV, 22)“ (so auch Mommsen, *Res* 162).

Titius³⁸ bleibt nur die von Ronald Syme vorgeschlagene Identifikation mit L. Calpurnius Piso (Frugi) ernsthaft erwägenswert³⁹. Es zeigt sich also, daß die Interpretation des Titulus Tiburtinus keineswegs sicher ist⁴⁰ und auch kaum weitrei-

Außerdem kann kein König ausgemacht werden, der im Zusammenhang mit den Kampagnen stand, für die M. Plautius Silvanus die ornamenta triumphalia erhalten hatte.

Schließlich weisen Atkinson, *Governors* 316, und Syme, *Titulus Tiburtinus* 594, darauf hin, daß im *cursus honorum* in diesem Fall die Reihenfolge umgekehrt und der spätere Triumph vorher genannt worden sein müßte, wenn man wie Groag seine Legatur in Illyricum auf 7-9, das Proconsulat in Asien auf 6/7 n. Chr. und die Legatur in Syrien auf entweder kurz vor oder kurz nach 4/5 n. Chr. legt.

38 Taylor, *Quirinius* 122 A.6; Taylor, *Titius*. Aber auch M. Titius hat Augustus kaum überlebt und kommt nicht ernsthaft in Betracht (Groag, *Beiträge* Sp. 461; Roos, *Quirinius-Inschrift* 313ff; Bowersock, *Augustus* 22 A. 6).

Taylor, *Titius* 167, versuchte diesen Einwand zu entkräften: Titius konnte das Consulat (31 v. Chr.) evtl. schon im Alter von etwa 35 Jahren erreicht haben, da die Altersbedingungen für Ämter während des Triumvirats nicht eingehalten wurden. Sie verweist auf Agrippa, der mit 27 Jahren, und auf Cicero's Sohn, der mit 35 Consul wurde. In diesem Falle wäre Titius 66 v. Chr. geboren, hätte mit 54 Jahren seine zweite Legatur bekleidet und wäre beim Tod des Augustus 80 Jahre alt gewesen. Gestorben sei er wahrscheinlich zwischen 14 und 20 n. Chr. Weiterhin meint Taylor, die Inschrift setzte nicht voraus, daß die betreffende Person Augustus überlebt habe, sondern lediglich, daß die Inschrift erst nach dem Tode Augustus' aufgestellt worden sei. Da es sich höchstwahrscheinlich um eine Grabinschrift handelt, wird wohl keine lange Zeit zwischen dem Tod der betreffenden Person und der Anbringung der Inschrift verstrichen sein. Ihre Konstruktion ist reichlich gezwungen (vgl. Atkinson, *Governors* 315).

Außerdem fällt es schwer, bei Titius einen Anlass für die ornamenta triumphalia zu finden, die nur für militärische Leistungen vergeben wurden. Taylors Versuch (a.a.O. 171f) plausibel zu machen, Titius habe den Triumph für die Übergabe der Kinder des Phraates als Geiseln und die Einsetzung des Ariobarzanes in Medien 20/19 v. Chr. – beides ohne militärische Auseinandersetzung – erhalten, ist wenig überzeugend. Es müßte in diesem Fall außerdem gegen Sueton *Tib* 9,2 (vgl. *Dio* 54,31.4) angenommen werden, daß die ornamenta triumphalia auch schon vor der nach Sueton ersten Verleihung an Tiberius für seinen Erfolg im Pannonianischen Krieg im Jahr 12/11 v. Chr. (nach Rolfe, *LCL* z.St. 9/7 v. Chr.) verliehen worden seien. Nach *Dio* 54,24.7f gab es nach dem Triumph des Cornelius Balbus 19 v. Chr. keine entsprechende Ehrung für einen römischen General, der nicht zum Kaiserhaus gehörte, weil Agrippa sich geweigert hatte, einen Triumph anzunehmen (vgl. auch Syme, *Titulus Tiburtinus* 586.594).

39 Syme, *Titulus Tiburtinus* 595-598. Ihm folgt Schürer/Vermes, *History* I 258 (dort weitere Literatur), der damit die Liste der römischen Statthalter bei Schürer, *Geschichte* I, 322 ergänzt.

L. Calpurnius Piso war 15 v. Chr. Consul, später Statthalter in Pamphylia (*Dio* 54,34.6), kämpfte 11 v. Chr. in Thrakien gegen die Mörder des Rhescuporis, Sohn des Cotys, wofür er einen Triumphzug erhielt. Die Legatur, in der er diese Kämpfe führte, war aber seine zweite. Für eine Statthalterschaft in Syrien spricht lediglich eine Inschrift aus Cilicia, die ihn *legatus pro praetore* nennt (*PIR* ²II, Nr.289, bes. S. 64). Diese Statthalterschaft in Syrien wäre aber seine dritte gewesen, während die Inschrift sie als zweite nennt (Atkinson, *Governors* 316f). Syme, *Titulus Tiburtinus* 595-597, verbindet deshalb die Legatur in Pamphylien mit dem Vorgehen gegen die Besser in Thrakien, hat dann aber Mühe, zu erklären, warum ein Legat von Galatien-Pamphylien mit den Truppen der Provinz Macedonien gegen die Thraker zieht. Hanslick *Art Calpurnius* Sp. 1023 meint, er sei als Proconsul Macedoniens und Legat des Kaisers zugleich gegen Thrakien gezogen.

40 Die Deutung auf Quirinius kann m.E. auch nicht mit Sicherheit ausgeschlossen werden (gegen Sher, *Galatia* 968).

chende Schlüsse auf die Tätigkeit des Quirinius daraus gezogen werden können⁴¹.

E) Josephus

Neben den nunmehr herangezogenen Quellen bleiben nur noch die Hinweise bei Josephus und bei Lukas. Im Jüdischen Krieg, geschrieben zwischen 75 und 79 n. Chr., berichtet Josephus nur knapp von der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz nach der Absetzung des Archelaos im Jahr 6 n. Chr. Quirinius wird nicht erwähnt. Als Statthalter (ἐπίτροπος) der neuen Provinz wird ein gewisser Koponius aus dem Ritterstand genannt, der mit weitreichenden Vollmachten, dem „ius vitae necisque“, ausgestattet war (Bell 2,117).⁴² Mit dem Amtsantritt des Koponius verbindet Josephus (Bell 2,118) dann den Aufstand des Galiläers Judas (τις ἀνὴρ Γαλιλαῖος Ἰούδας ὄνομα), der sich gegen die auferlegten Steuern wandte und zur Gründung der vierten Philosophenschule, den Sikariern, führte. Bei seiner Darstellung über die Anfangszeit des jüdischen Krieges 66 n. Chr. berichtet Josephus über den Führer der Sikarier, Menahem, den er als Sohn Judas', der Galiläer genannt wird, bezeichnet.⁴³ Von diesem schreibt Josephus Bell 2,433, er habe unter Quirinius die Juden geschmäht, weil sie die Römer als Herrscher neben Gott akzeptierten (ὕψις Ἰουδα τοῦ καλουμένου Γαλιλαίου, ..., ὁ καὶ ἐπὶ Κυρινίου ποτὲ Ἰουδαίουσιν ὀνειδίσασα ὅτι Ῥωμαίοις ὑπετάσσοντο μετὰ τὸν θεόν, ...).⁴⁴

In Bell 7, 253 kommt er noch einmal darauf zurück bei seiner Vorstellung

41 Syme, Titulus Tiburtinus 601 nimmt auch ohne den Bezug des Titulus Tiburtinus auf Quirinius eine frühere Statthalterschaft desselben in Syrien an, als er als rector den jungen Gaius Caesar begleitete. Er löste 2 n. Chr. darin seinen in Ungnade gefallenen Vorgänger M. Lollius ab. Diesen nennt Suet. Tib 12 „comes et rector“. Wahrscheinlich hatten die beiden während dieser Zeit den Oberbefehl über die syrischen Truppen und waren daher kaiserliche Legaten von Syrien. Denn die offizielle Position des Begleiters des nächsten kaiserlichen Prinzen, Iulius Caesar Germanicus, im Osten, Cn. Calpurnius Piso, war die des Statthalters von Syrien, wenn ihn Tac ann 3,12.1 so beschreibt: „adiutoremque Germanico datum a se auctore senatu rebus apud Orientem administrandis“. Diese Verbindung der Statthalterschaft in Syrien mit der Begleitung des Gaius Caesar erwog schon Aberle, Statthalter 141; Ders., Studien 54-63, der sich dabei auf Zumpt, A.W., Das Geburtsjahr Christi. Geschichtlich-chronologische Untersuchungen, Leipzig 1869, berief. Vgl. Schürer, Geschichte I,326, der diese These als unhaltbar zurückweist (anders Vermes/Schürer I, 259; cf. aber Schürer, Geschichte I,326.328f zu Cn. Calpurnius Piso und Germanicus).

42 Vgl. zu dieser außergewöhnlichen Vollmacht den Exkurs bei Pelletier, Guerre II,187.

43 Menahem war eher der Enkel des Judas. Vgl. Hengel, Zeloten, 338 A.4; Cornfeld, War, 480 A.253e. Anders Applebaum, Zealots 161 der ihn für einen jüngeren Sohn Judas hält.

44 Zahn, Lucas 751 versteht den Satz so, daß Josephus irrtümlicherweise Menahem für den Aufstand gegen den Zensus des Quirinius verantwortlich macht. Diese Übersetzung ist möglich, ja sogar naheliegend, setzt aber eine sehr große Konfusion bei Josephus voraus, wenn er den sonst bei ihm immer mit Judas verbundenen Aufstand jetzt dessen Sohn zuschreiben würde.

des Eleazar, des Sikarierführers auf Masada: „... Ελεάζαρος, ἀπόγονος Ἰουδα τοῦ πείσαντος Ἰουδαίους οὐκ ὀλίγους, ὡς πρότερον δεδηλώκαμεν, μὴ ποιῆσθαι τὰς ἀπογραφάς, ὅτε Κυρίνιος τιμητῆς εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐπέμφθη.“ Hier wird Quirinius als mit der Durchführung eines Volkszensus auftragter Gesandter beschrieben, gegen dessen Steuerschätzung Judas nicht wenige Juden aufwiegelte. Der Hinweis auf eine frühere Erwähnung kann sich eigentlich nur auf Bell 2, 433 beziehen, da in Bell 2,117f, wo vom Aufstand des Judas unter Koponius im Zusammenhang mit der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz die Rede war, Quirinius überhaupt nicht erwähnt wurde. Im Jüdischen Krieg erwähnt Josephus Quirinius nur im Zusammenhang eines römischen Zensus und des dagegen gerichteten jüdischen Aufstandes unter Führung des Judas Galiläus. Die Umwandlung Judäas in eine römische Provinz wird dagegen mit der Person des Koponius verbunden. Da Josephus in Bell 2 aber von zwei jüdischen Aufständen unter Führung eines Judas berichtet, einem Aufstand nach dem Tod des Herodes im Jahr 4 v. Chr. und dem Aufstand bei der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz 6 n. Chr., kann der Zensus des Quirinius nach dem Jüdischen Krieg des Josephus nicht eindeutig datiert werden.

Anders verhält es sich mit der Darstellung in den 93/94 n. Chr. von Josephus verfassten Jüdischen Altertümern. Hier wird Quirinius als Zensor der Provinz Syrien nach der Absetzung des Archelaos 6 n. Chr. vorgestellt: „τῆς δ' Ἀρχελάου χώρας ὑποτελοῦς προσενηθείσης τῇ Σύρων, πέμπεται Κυρίνιος ὑπὸ Καίσαρος, ἀνὴρ ὑπατικός, ἀποτιμησόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ καὶ τοῦ Ἀρχελάου ἀποδωσόμενος οἶκον.“⁴⁵ Ant 18,1f verbindet dann Quirinius mit Koponius, dem ersten Procurator der neuen Provinz Judäa⁴⁶: „Quirinius, ein Senator, der die anderen Ämter erfolgreich abschließend bis zum Consulat durchlaufen hatte, um nun zu anderem Großem würdig zu sein, kam mit kleiner Begleitung nach Syrien, vom Kaiser als Legat des Volkes gesandt, und um eine Schätzung des Besitzes durchzuführen. Mit ihm gesandt wurde Koponius aus ritterlichem Stand, um über die Juden mit aller Vollmacht zu regieren. Quirinius kam auch

45 Ant 17,355 nach LCL. „Als das Archelaos unterstellte Gebiet der Provinz Syrien zugeteilt wurde, wurde Quirinius, ein Mann im consularischen Rang, vom Kaiser gesandt, in Syrien einen Zensus durchzuführen und das Hauswesen des Archelaos zu verkaufen.“ Genaugenommen wurde Judäa nicht wie Josephus behauptet zur Provinz Syrien zugeschlagen (so Aberle Statthalter 117), sondern in eine Provinz zweiten Ranges unter selbständiger Verwaltung eines Prokurators umgewandelt. Vgl. Zahn, Statthalterschaft 644; Mommsen, Geschichte VII,210 A.11; Schürer, Geschichte I,454-457 (= Schürer/Vermes I, 357-361); Michel/Bauernfeind I,430 A.33; Schäfer, Geschichte 119f.

46 Κυρίνιος δὲ τῶν εἰς τὴν βουλὴν συναγομένων ἀνῆρ τὰς τε ἄλλας ἀρχὰς ἐπιτετελεκῶς καὶ διὰ πασῶν ὀδεύσας ὑπατος γενέσθαι τὰ τε ἄλλα ἀξιώματι μέγας σὺν ὀλίγοις ἐπὶ Συρίας παρῆν, ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητῆς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος, Κοπώνιος τε αὐτῷ συγκαταπέμπεται τάγματος τῶν ἱππέων ἠγησόμενος Ἰουδαίων τῇ ἐπὶ πᾶσιν ἔξουσίᾳ. παρῆν δὲ καὶ Κυρίνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν προσθήκη τῆς Συρίας γενομένην ἀποτιμησόμενος τε αὐτῶν τὰς οὐσίας καὶ ἀποδωσόμενος τὰ Ἀρχελάου χρήματα. (Nach LCL.)

nach Judäa, das zu einem Teil der Provinz Syrien geworden war, um den Besitz der Juden zu schätzen und das Eigentum des Archelaos zu verkaufen.“⁴⁷

„Aber auch hier ist die genaue Stellung des Quirinius nicht mit letzter Eindeutigkeit bezeichnet. Die Bezeichnung δικαιοδότης τοῦ ἔθνους meint eigentlich eine richterliche Vollmacht neben der des Statthalters.⁴⁸ Die Beschreibung seines Auftrages in Ant 18,1, ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητῆς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος, ist nach Aberle⁴⁹ die freie Übersetzung von: legatus Caesaris provinciae Judaeae iudicus et censuum accipiendum. Damit ist eine außerordentliche Sendung gemeint, die den Auftrag der Steuerschätzung und eine richterliche Vollmacht beinhaltet. Gewöhnlich sind beide Aufgaben getrennt, können in diesem besonderen Fall aber auch verbunden sein, da es um die Umwandlung des bisherigen Klientelstaates in eine Provinz ging. Andererseits wird Koponius hier wie in Bell 2,117⁵⁰ als Inhaber des Imperium dargestellt⁵¹, so daß fraglich wird, ob Quirinius hier als Statthalter Syriens fungierte⁵². Als Reaktion auf die Steuerschätzung des Quirinius wird Ant 18,3ff der Aufstand des Judas, hier als Gaulaniter aus Gamala bezeichnet, berichtet. Als Datum der Auflösung der Besitztümer Archelaos' und der Steuerschätzung nennt Josephus Ant 18,26⁵³ das 37. Jahr nach der Schlacht von Actium, also 6/7 n. Chr. Aber auch hier wird lediglich die Tätigkeit des Quirinius berichtet, ohne daß eine Amtsbezeichnung gegeben wäre. Die letzte Erwähnung des Quirinius in Ant 20, 102 nennt ihn im Zusammenhang mit Jakobus und Simon, den Söhnen des Judas, der einen Aufruhr gegen die Römer anstiftete, als Quirinius in Judäa einen Zensus durchführte.“⁵⁴

47 Schürer, Geschichte I, 516 A. 27: „der Privatbesitz des Archelaos wurde zu Gunsten des kaiserlichen Fiskus verkauft oder verpachtet“.

48 So Aberle Statthalter 114ff; Strobel, Ursprung 82f. Anders Hilgenfeld, Quirinius 414f, nach dem Quirinius nicht nur iudicus ist, sondern bevollmächtigt, das staatliche Recht und die neue Ordnung in Judäa einzuführen.

49 Vgl Aberle, Statthalter 114ff; Ders., Studien 40-42; Lodder, Schätzung 61f.

50 „μέχρι τοῦ κτείνειν ... ἐξουσίαν“.

51 Anders Bammel, Joasar 29 A. 6. Da Ant 18 Iff den Dauerauftrag des Koponius nicht beschreibe, wie es der Parallelismus verlangen würde, folgert er, daß Koponius keine eigenständige Funktion hatte, sondern nur von Quirinius zur Einrichtung der neuen Provinz abgeordnet wurde. Es ist nach Bammel unsicher, ob Koponius überhaupt mit der neuen Procuratur betraut wurde.

52 Aberle Statthalter 118; Zahn, Lucas 131; Lodder, Schätzung 59f; Strobel, Ursprung 82f. Dagegen Hilgenfeld, Quirinius 415: Wie soll Quirinius, der das Hab und Gut des Archelaos veräußert, zwei andere Fürsten in ihrer Herrschaft bestätigt, einen Hohepriester ab- und einen anderen einsetzt, kein Imperium gehabt haben. Darauf Aberle, Studien 43f: Das Imperium als die Macht über Leben und Tod hatte Quirinius offensichtlich nicht. Seine Machtbasis war die Beauftragung durch den Kaiser.

Auch Zahn, Statthalterschaft 642ff sieht Quirinius hier als kaiserlichen Sonderbeauftragten agieren. Dagegen Groag, Quirinius Sp. 838.

53 „Κυρίνιος δὲ τὰ Ἀρχελαίου χρήματα ἀποδόμενος ἤδη καὶ τῶν ἀποτιμήσεων πέρας ἔχουσῶν ...“ „Nachdem Quirinius den Besitz des Archelaos verkauft und die Steuerschätzung zu Ende gekommen war, ...“

54 „... Κυρινίου τῆς Ἰουδαίας τιμητεύοντος ...“

Aufgrund dieser Quellenlage – insbesondere den Angaben bei Josephus – gilt vielen Forschern als gesichert, daß Quirinius im Jahr 6 n. Chr. als Statthalter der Provinz Syrien einen Zensus anlässlich der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz durchführte.⁵⁵

Daß Quirinius Statthalter Syriens war, wird aber nur in Luk 2,1 definitiv mitgeteilt.⁵⁶ Ant 18,1f läßt letztlich offen, ob Quirinius den Zensus als syrischer Procurator oder als kaiserlicher Sonderbeauftragter durchführt. Mit dem Auftreten des Quirinius wird zwar durchweg der Aufstand des Judas Galiläus verbunden, die Einordnung der Steuerschätzung nach der Absetzung des Arche-laos erfolgt aber nur in Ant 18,1ff.26.

II. Verschiedene Lösungsversuche

Aufgrund dieser Quellenlage wurden verschiedene Vorschläge gemacht um die chronologischen Diskrepanzen zu beheben. Hier sollen nur einige exemplarische Vorschläge kurz skizziert werden.

A) Zensus unter Quirinius ca. 7 v. Chr.

Von verschiedenen Forschern wird vorgeschlagen, Quirinius habe etwa um 7 v. Chr. einen Zensus in Syrien durchgeführt. Dieser Zeitpunkt wird dabei verschieden begründet und mit unterschiedlichen Voraussetzungen verbunden.

1. Die Annahme einer doppelten Statthalterschaft für Quirinius

Aufgrund des Titulus Tiburtinus nahm schon Mommsen für Quirinius eine zweimalige Statthalterschaft in Syrien an. Aufgrund einer Lücke in der Liste der bekannten Statthalter Syriens legte er die erste Amtszeit des Quirinius auf

55 So z.B. Syme, Titulus Tiburtinus 591: „... Quirinius was *certainly* legate of Syria in A.D. 6 ...“ (Hervorhebung vom Autor). Bowersock, Augustus 25 nennt bei vielen unsicheren Positionen in der Karriere des Quirinius die Durchführung des Zensus 6 n. Chr. als gesichertes Datum und belegt dies mit dem Hinweis auf Ant 17,355, Luk 2,2 und die Inschrift des Q. Aemilius Secundus. Vgl. auch ILS I,2683; Kubitschek, Censur 1919; Nikiprowetzky, Josephus 226; Schäfer, Geschichte 120; Braunert, Provinzialzensus 208; Voss, Sulpicius 427.

56 Zahn, Lucas 753f bemerkt zurecht, daß Josephus Quirinius nirgends ausdrücklich als Statthalter bezeichnet. Vgl. auch Instinsky, Jahr 40; Lawrence Quirinius 199. Daß Luk 2,1 Quirinius ausdrücklich als Statthalter bezeichnet (Zahn, Statthalterschaft 646; Schürer, Geschichte I, 540 (= Schürer/Vermes I, 424) bestreitet Lodder, Schätzung 66f. Aber Instinsky, Jahr 40. 67fA.28 zeigt, daß Lukas die Bezeichnungen für die Statthalter verschiedenen Ranges differenziert gebraucht. Felix und Festus nennt er Hegemon (Apg 23,24.26.33; 24,1.10; 26,30), senatorische Statthalter aber Pokonsuln (Apg 13,7.8.12; 18,12; 19,38).

das Jahr 3/2 v. Chr.⁵⁷, die zweite Periode entsprechend den Nachrichten bei Josephus 6/7 n. Chr.⁵⁸ Während der ersten Statthalterschaft fand nach Mommsen der Homonadenserkrieg statt. Dagegen versuchte Ramsay in verschiedenen Veröffentlichungen ein früheres Datum für diesen Feldzug wahrscheinlich zu machen, und den von Luk 2,1f erwähnten Zensus des Quirinius in die erste Amtsperiode als Statthalter von Syrien zu verlegen. Die Homonadenser erhoben sich 25 v. Chr. gegen den von Rom eingesetzten Klientelkönig Amyntas und töteten ihn. Ramsay hält es aus verschiedenen Gründen für unwahrscheinlich, daß die römische Strafexpedition über 20 Jahre hinausgezögert worden sein soll. Ab dem Jahr 12 v. Chr. hatte Augustus seiner Meinung nach die Möglichkeit, gegen die Homonadenser vorzugehen. Zu diesem Zweck sandte er Quirinius direkt nach seinem nur sieben Monate währenden Konsulat 12 v. Chr. schon im Herbst 12 v. Chr. oder im frühen Sommer 11 v. Chr. als Legat nach Syrien. Wahrscheinlich sollte durch die Übertragung des Konsulats erprobt werden, ob er die nötigen Fähigkeiten für die Übernahme der syrischen Provinz besaß.⁵⁹ Ramsay setzt den Krieg aus folgenden Gründen in die Zeit ab 11/10 v. Chr. bis 7 v. Chr.⁶⁰:

- Da die Inschriften der Via Sebaste, die die fünf neuen Militärkolonien verband, aus dem Jahr 6 v. Chr. stammen, muß in dieser Zeit der Krieg beendet gewesen sein.⁶¹
- Gewöhnlich folgt die Amtszeit als Prokonsul fünf Jahre nach dem Konsulat. Nach Mommsens Ansetzung der ersten Statthalterschaft des Quirinius in das Jahr 3/2 v. Chr. hätte sich sein im Titulus Tiburtinus erwähntes Prokonsulat in Asien 12 Jahre oder länger hinausgezögert, was Ramsay für unwahrschein-

57 Mommsen, Res 167.176; vgl. PIR III Nr.732, S. 287-289; Gutschmid, Rezension Zumpt 529; Schürer, Geschichte I,322-324 (anders in Schürer/Vermes I, 258f). Kritisch dazu Bleckmann, Statthalterschaft, 105-107.

58 Vgl. Mommsen, Geschichte VII, 210-213.

59 Ramsay, Christ 228f; Ders., Studies 230f.237; Ders., Bearing 280.

60 Ramsay, Bearing 281 A.1 korrigiert damit seine frühere Ansetzung auf die Jahre 8-6 v. Chr., die er in Ramsay, Christ vertrat. Vgl. Ders., Studies 273

Groag, Beiträge Sp. 460 A.58 verweist auf Dio Cassius 54,36,2, der zum Jahr 10 v. Chr. bemerkt: „Ἐψηφίσθη μὲν ὄντων τὸν Ἰανὸν τὸν Γέμινον ὡς καὶ πεπαισμένον τῶν πολέμων ... κλεισθῆναι.“ Demnach kann der Krieg nicht in diesem Jahr stattgefunden haben. Nach Groag begann der Krieg noch 10 v. Chr. und dauerte etwa bis 7 v. Chr.

61 Ramsay, Studies 238. Vgl. Ders., Christ 236f; Cheesman, Family 257; Ramsay., Colonia Caesarea 86f; Ders., Bearing 289; Dessau, Kaiserzeit II/2,612; Groag, Quirinius Sp. 831; Sherk Legates 23 (anders dann Ders., Galatia 967). Roos, Quirinius-Inschrift 317f hält 9/8 v. Chr. als Datum für den Feldzug gegen die Homonadenser für wahrscheinlich, aber auch 4/3 v. Chr. für möglich.

Syme, Galatia 135ff; Magie Rule, 1322 A.35 halten ein Ende des Krieges vor dem Jahr 6 v. Chr. für möglich, aber nicht aufgrund der Inschriften der Via Sebaste für erwiesen, da diese Strassen nicht im Gebiet der Homonadenser lagen. Die Straße muß also nicht nach dem Krieg gebaut worden sein (so auch Shaffer, Administration 109-111).

Dagegen Taylor, Quirinius 123: Die Straße führt so nahe am Gebiet der Homonadenser vorbei, daß sie kaum vor deren Niederschlagung gebaut werden konnte.

lich hält. Quirinius' Prokonsulat fiel seiner Meinung nach in die Jahre zwischen 5 und 2 v. Chr. Seine Statthalterschaft in Syrien muß aber früher angesetzt werden.⁶²

- Die Caristianus-Inschrift, die als erste öffentliche Ehrung der neuen Militärkolonie „Colonia Caesarea“ bezeichnet wird, weist ebenfalls auf ein frühes Datum für die Bekämpfung der Homonadenser. Die Ehrung als *Duumvir*⁶³ dürfte Quirinius wegen seiner Erfolge gegen die Homonadenser erhalten haben, als er noch Statthalter von Syrien war⁶⁴. Da die Militärkolonie kurz nach der Erhebung der Homonadenser gegen Amyntas als erste Sicherungsmaßnahme gegründet wurde⁶⁵, dürfte die erste Ehrung dieser Kolonie nicht erst über 20 Jahre später erfolgt sein⁶⁶.

Für die Annahme einer syrischen Legatur des Quirinius in der Zeit zwischen 11 v. Chr. und 7 v. Chr.⁶⁷ muß Ramsay allerdings eine Doppelbesetzung dieser Provinz zunächst neben M. Titius und dann neben Sentius Saturninus annehmen.⁶⁸ Letztere seien mit der Verwaltung der inneren Angelegenheiten der Provinz Syrien betraut gewesen⁶⁹, hätten also den Zensus durchgeführt⁷⁰, der mit

-
- 62 Ramsay, *Christ* 232f; vgl. Ders., *Studies* 274. Die längste Zeit zwischen Konsulat und Prokonsulat findet Ramsay *Christ* 232f bei Cn. Lentulus Augur, der 14 v. Chr. Konsul war und 2 v. Chr. Prokonsul in Asien. Ramsay *Bearing* 280 hält es für unwahrscheinlich, daß sich zwischen 12 und 3 v. Chr. nach Mommsen, *Res* 170f in der Karriere des Quirinius nichts ereignet haben soll, während er ab 3 v. Chr. bis 6 n. Chr. eine ganze Reihe wichtiger Ämter und Aufgaben übertragen bekam. Bleckmann, *Statthalterschaft*, 110 legt die Amtszeit als Prokonsul in die Zeit um das Jahr 7/6 v. Chr.
 - 63 Ramsay, *Studies* 244 nennt weitere Beispiele solcher, für Personen außerhalb des Kaiserhauses eigentlich seltenen, Ehrungen. Vgl. Cheesman, *Family* 256f.
 - 64 Dagegen Dessau, *Inschriften* 252-258; Groag, *Quirinius* Sp.830f. Dessau a.a.O. datiert die Ehrung eher in die Zeit zwischen 1 v. Chr. und 4 n. Chr.
 - 65 Ramsay, *Bearing* 283f nennt das Jahr 24 v. Chr. als Gründungsdatum. Nach Ramsay, *Colonia Caesarea* 88f wurde die Statue in den Jahren 10-7 v. Chr. errichtet.
 - 66 So auch Bleckmann, *Statthalterschaft*, 105-107; Lodder, *Schätzung* 64-66. Dessau, *Inschriften* 252-258 sieht dagegen durchaus die Möglichkeit, daß die junge Kolonie einige Jahre hat verstreichen lassen, bevor sie zum erstenmal auf Gemeindekosten einem Mitbürger eine Statue errichten ließ.
 - 67 Vgl. Corbishley, *Quirinius* 87.
 - 68 Ramsay, *Census* 430f; Ders., *Christ* 238; Ders., *Studies* 271f; Ders., *Bearing* 293f. Vgl. Cheesman, *Family* 257. M. Titius Statthalterschaft wird gewöhnlich ab 10 v. Chr., Saturninus 9-6 v. Chr. angesetzt. Vgl. Schürer *Geschichte* I, 321 (= Schürer/Vermes I, 257); Shaffer, *Administration* 116f.
 - 69 Ramsay, *Christ* 238-244 nennt mehrere Beispiele dafür, daß zwei Legaten in unterschiedlichem Rang gleichzeitig in einer Provinz eingesetzt waren. Dagegen Roos, *Quirinius-Inschrift* 309: Eine solche Trennung der Militär- und der Zivilverwaltung gab es zur Zeit des Augustus noch nicht.
 - 70 Stauffer, *Dauer* 24f erwägt, ob der Krieg gegen die Homonadenser nicht auch mit dem für ganz Syrien durchzuführenden Zensus zusammenhing. Einen Zensus in den Jahren um 10/9 v. Chr. hält auch Shaffer, *Administration* 138ff für möglich. Nur war seiner Meinung nach Quirinius damals nicht syrischer Statthalter, sondern kaiserlicher Sonderbeauftragter. Über den von Quirinius angeordneten Zensus habe dann Sentius Saturninus den offiziellen Bericht geschrieben, womit Tertullians Hinweis auf

dem Namen des Quirinius und bei Tertullian mit Sentius Saturninus⁷¹ verbunden wird. Durch diese Doppelbesetzung erkläre sich auch das Schweigen des Josephus über die erste Amtsperiode des Quirinius. Dagegen würde eine Angabe Tertullians verständlich, der die Geburt Jesu mit einem Zensus unter Sentius Saturninus verbindet.

Ramsay konnte sich mit seiner Auffassung nicht durchsetzen.⁷² Neben der unsicheren Identifikation des Quirinius mit der im Titulus Tiburtinus beschriebenen Person, beruht seine zeitliche Ansetzung des Homonadensfeldzuges auf unsicheren Annahmen. Weder die Caristianus Inschrift noch die Inschriften der Via Sebaste können seine Datierung des Krieges zwischen 11 v. Chr. und 7 v. Chr. sicher stützen. Eher scheint die Datierung um das Jahr 4 v. Chr. zuzutreffen.⁷³ Noch stärkeren Widerspruch fand seine Annahme, daß Quirinius

Saturninus in adv. Marc IV, 19 erklärt würde.

Unbeantwortet bleibt dabei aber Schürers Einwand (Geschichte I, 540f = Schürer/Vermes 424f), warum Josephus den Zensus ausgerechnet mit dem Statthalter verband, der für den Zensus überhaupt nicht zuständig war.

- 71 Adv. Marcion IV, 19: „Sed et census constat actos sub Augusto nunc in Judaea per Sentium Saturninum“. (Migne P.L. Bd.2, Tertullianus II, Paris 1844, 404). Zahn, Lucas 133 A.24 verweist auf die bessere Lesart „tunc“ statt „nunc“, vgl. dagegen Evans, Tertullian's References 30 A.1.

Schürer Geschichte I, 321 (= Schürer/Vermes I,257) hält diese Angabe für einen Irrtum Tertullians. Sherwin-White, Society 169f meint, Tertullian oder seine Vorlage wollte damit den chronologischen Widerspruch bei Josephus bereinigen. Aber die Angabe versucht nicht zu harmonisieren, sie korrigiert Lukas.

Wandel, Bemerkungen 733ff; Zahn, Lucas 133f; Lodder, Schätzung 87ff; G. Winkler Art. Sentius, KP Bd. 5, Sp. 119-121, bes.120; Instinsky, Jahr 43-49; Hinz, Chronologie 302 u.a. messen der Notiz historischen Wert bei.

Evans, Tertullian's References, 24-39, versucht zu zeigen, daß Tertullian dabei nicht an den Zensus zur Zeit der Geburt Jesu, sondern an spätere Schätzungen denkt, die die Existenz der jüngeren Brüder Jesu nachweisen sollen (a.a.O. 29-32). Dabei muß er aber (a.a.O. 34f) die Angabe „sub Augusto“ als allgemein auf den römischen Kaiser statt speziell auf Augustus verweisend interpretieren, oder Tertullian die Annahme unterstellen, zwischen dem in Luk 2 gemeinten Zensus bei der Geburt Jesu und dem Tod des Augustus 14 n. Chr. seien noch mehrere Steuerschätzungen durchgeführt worden, da Tertullian von census im Plural redet (cf. census ... actos). Nach Evans meine Tertullian mit Sentius Saturninus evtl den Cn. Sentius Saturninus, Sohn des C. Sentius Saturninus, der 4 n. Chr. Consul und 19-21 n. Chr. syrischer Statthalter war (a.a.O. 39). Aber abgesehen davon, daß sich dessen Amtsperiode nicht mit Augustus verbinden läßt, lassen sich auch in dessen Amtszeit kaum mehrere Schätzungen unterbringen. Daß Tertullian aber von mehreren Schätzungen redet, war der Ausgangspunkt von Evans' Überlegungen. Vielleicht sollte die Plural-Formulierung eher singularisch oder im Blick auf einen auf mehrere Zeitabschnitte oder Gebiete bezogenen Zensus verstanden werden. Diese Möglichkeit räumt auch Evans a.a.O. 30 selbst ein.

- 72 Schlatter, Geschichte Israels 260f scheint ihm – ohne Ramsay zu nennen – zu folgen, ebenso Hinz, Chronologie.
- 73 Vgl. Schürer, Geschichte I,322-324, der Quirinius den Homonadens-Krieg als Statthalter von Syrien in der Zeit 3/2 v. Chr. führen läßt. Schürer/Vermes I,258f korrigiert Schürer und setzt den Feldzug in die Jahre 4 bis 2 v. Chr., hält Quirinius aber für den Statthalter Galatiens. Nach Syme, Titulus Tiburtinus 592 f (vgl. schon Ders., Galatia 137f), muß der Homonadens-Krieg um 4 v. Chr. geführt worden sein. Daß der Historiker Cassius Dio, der eine Reihe von

neben M. Titus bzw. Sentius Saturninus Statthalter Syriens war und militärische und zivile Aufgaben zwischen ihnen aufgeteilt wurden.⁷⁴ Diese Hypothese stützt sich allein auf seine Deutung der tiburtinischen Inschrift, die er im Sinne einer zweimaligen Statthaltertschaft in Syrien verstand. Da die Inschrift für die betreffende Person aber lediglich eine zweimalige Legatur, wobei die zweite Amtszeit die Provinz Syrien betraf, bezeugt, ist es nicht mehr möglich, aber auch nicht mehr nötig, Quirinius den Homonadenserkrieg als Statthalter Syriens führen zu lassen.

Der seit Strauß⁷⁵ häufig genannte Einwand, ein römischer Zensus sei zu Lebzeiten des Herodes in dessen Herrschaftsgebiet unmöglich⁷⁶, läßt sich in dieser

Militäroperationen, die sonst nicht bekannt sind, erwähnt, zum Feldzug gegen die Homonadenser schweigt, erklärt er damit, daß im Codex Marcianus u.a. die Seiten für die Jahre 6 bis 2 v. Chr. fehlen. Hat der Krieg in dieser Zeit stattgefunden wäre das Schweigen Dio's erklärt. Da außerdem Varus nach dem Tod des Herodes nur 3 Legionen zur Verfügung standen (Bell 2,40.67; Ant 17,286), während noch nach der Verringerung der Armee von 28 auf 22 Legionen Syrien im Jahr 9 n. Chr. über 4 Legionen verfügen konnte, liegt es nahe, daß syrische Legionen zu dieser Zeit gegen die Homonadenser eingesetzt wurden.

Ein ähnlicher Sachverhalt zeigt sich für Ägypten. Eine Inschrift aus 2 v. Chr. belegt für Ägypten damals nur zwei statt sonst drei Legionen. Syrien und Ägypten waren aber die einzige Quelle für die nötigen Truppen für den Auftrag des Quirinius, der nach Strabo die Homonadenser aushungerte und für die vielen Befestigungen der Homonadenser eher drei als 2 Legionen benötigte. Man wird die Zeit von 5 bis 3 v. Chr. für den Homonadenserkrieg ansetzen dürfen.

Sherk, Galatia 967 plädiert für den Feldzug auf die Jahre 5 bis 3 v. Chr., Weber, Census 308; Honigman, Syria, Sp. 1629, für 3 bis 2 v. Chr.

74 Corbishley, Quirinius 82 weist die von Ramsay Bearing 293f; Ders., Census 430f angeführte Parallele zurück. Eine Doppelbesetzung des Statthalteramtes hält er nicht für möglich. Jedoch sei die Liste der syrischen Procuratoren zwischen 12 und 4 v. Chr. nicht so geschlossen wie Mommsen, Res 165f, dies behauptete. M. Titus war nach Corbishley wahrscheinlich nicht 10/9 v. Chr. Procurator in Syrien, so daß für Quirinius' Statthaltertschaft eine Möglichkeit zwischen 11-8 v. Chr. besteht.

Schon früher (Corbishley, Note, 43-49) versuchte er den Bericht der Ereignisse in Ant 16,189-270, aus denen die Procurator Titius' im Jahr 10 v. Chr. entnommen wird, chronologisch anders zu ordnen, so daß die Procurator Titius' in das Jahr 12 v. Chr. fiel (so auch Taylor, Titius 167; dagegen Roos, Quirinius-Inschrift 312f; Shaffer, Administration 116f).

Shaffer, Administration 118 hält es für möglich, daß die Amtszeit Titius' früher endete und Quirinius zwischen Titius und Saturninus mit der Verwaltung Syriens beauftragt wurde. Bleckmann Statthaltertschaft, 105-107 folgt Ramsay weitgehend, legt die erste Statthaltertschaft aber in die Jahre 11-10/9 v. Chr. Für 9/8 v. Chr. hält er es für unmöglich, da hier andere Statthalter amtierten. Auch Dessau, Inschriften 258 hält die zeitliche Ansetzung der ersten Statthaltertschaft in die Jahre 11-9 v. Chr. für möglich, da in dieser Zeit die Abfolge der syrischen Statthalter nicht klar ist. Vgl. Mommsen, Res, 2. Aufl., 165f mit der 1. Aufl. 114f.

Roos, Quirinius-Inschrift 310, setzt die Statthaltertschaft des Titius in 10 oder 9 v. Chr., Schürer, Geschichte I, 321 (= Vermes/Schürer I,257) um 10 v. Chr.

75 David Friedrich Strauss, Das Leben Jesu kritisch bearbeitet, Bd. 1, Tübingen, 1835, 200f.

76 So Schürer Geschichte I, 525-529 (= Schürer/Vermes I,413-416); Spitta, Notizen 292; Groag, Quirinius Sp. 834; Moehring Census 148. 153-156.

Form wohl kaum aufrecht erhalten⁷⁷. Eine entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist, ob Herodes den Römern überhaupt tributpflichtig oder ob er von der Steuer – zumindest für sein jüdisches Stammgebiet – befreit war.⁷⁸ Im – wahrscheinlicheren – Falle einer Tributpflicht wäre es denkbar, daß Herodes den Tribut auf eine allgemeine Steuer umlegte und diese nach römischem Muster eintrieb. Dann hätte er selbst sein Gebiet nach römischem Vorbild einem Zensus unterzogen.⁷⁹ Kann man aber diese Steuerveranlagungen mit dem Zensus des Quirinius in Zusammenhang bringen?

Daß Rom sich auch in Steuerangelegenheiten eigentlich selbständiger Klientelstaaten einmischte, kann an einigen Beispielen gezeigt werden:

- Josephus erwähnt Bell 1,575f einen kaiserlichen Finanzdirektor (διοικητής) in Petra, der Hauptstadt der Nabatäer, die eine den Juden unter Herodes vergleichbare Stellung einnahmen.
- Tacitus ann. VI,41 berichtet, daß der römische Klientelkönig Archelaos von Kappadokien bei den ihm unterstellten Kieten einen Zensus nach römischem Muster („nostrum in modum“) durchführen wollte und damit einen Aufstand hervorgerufen habe.⁸⁰ Wahrscheinlich wurde dieser Zensus auf Geheiß des Kaisers durchgeführt.⁸¹
- Nach der Lapis-Venetus-Inschrift wurde auch der autonome Stadtstaat Apamea in den Zensus unter Quirinius einbezogen, obwohl Apamea nach den Münzrechten hoheitsrechtlich wesentlich besser gestellt war als Herodes.⁸²
- Schließlich zeigt Bell 2,96 par Ant 17,319 einen kaiserlichen Eingriff in die Steuerangelegenheiten vor der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz. Augustus fordert von Archelaos einen 25 %igen Steuernachlaß für die Samaritaner, weil sie sich nicht am Aufstand beteiligt hatten.⁸³

Einen Anhaltspunkt für das Eingreifen Roms in die jüdischen Steuerangelegenheiten gibt evtl. die Nachricht bei Josephus über die Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Herodes und Augustus wegen seines militärischen Vorgehens gegen die Araber und über den wahrscheinlich 8 v. Chr. seinen Untertanen

77 Ausführlich: Stauffer, Dauer 11ff A.4; Ders., Jesus 29-32; Schalit, Herodes 274-276; Vgl. auch Wandel, Bemerkungen 733ff; Schlatter, Geschichte Israels 260f; Zahn, Lucas 135 A.25; Corbishley, Quirinius 88; Shaffer, Administration 122-124.

78 So Schürer Geschichte I, 403f. 526.533 (= Schürer/Vermes I,317f. 413f.419f). Dagegen z.B. Zahn, Statthalterschaft 651. Vgl. dazu Schalit, Herodes 262-299.

79 Schalit, Herodes 274-276 (vgl. Grant, Michael, Herod the Great, London 1971, 172) behauptet für Herodes einen 6jährigen Zensus-Zyklus ab 20 v. Chr. Er schließt dies aus Notizen bei Josephus über Steuernachlässe in den Jahren 20 v. Chr. und 14 v. Chr. (Ant 15,365; 16,64).

80 Vgl. Ernst Bammel, Die Schätzung des Archelaos, Hist 7/1958, 497-500.

81 Schalit, Herodes 276 A. 439; Bammel, a.a.O. 500. Auch Herodes stand evtl. unter dem Druck des Kaisers, der daran interessiert war, die Besitzverhältnisse seiner Klienten zu kennen. Vgl. aber die Einwände bei Schürer, Geschichte I, 526 (= Schürer/Vermes I,414).

82 Stauffer, Jesus 29-31. Vgl. Balty /Balty, *Apamée* 117-120.

83 Schürer, Geschichte I, 530 (= Schürer/Vermes I,417) weist dieses Beispiel jedoch zurück, da es sich hier nicht um eine römische Steuer, sondern um die Einkünfte des Archelaos handele. Dagegen sieht Lodder, Schätzung 77 hier eine römische Steuer.

abverlangten Treueeid auf den Kaiser.⁸⁴ Diese Verbindung ist zwar möglich, läßt aber die Frage offen, warum wir darüber keine Nachricht bei Josephus finden. Auch bleibt ungeklärt, warum der Zensus zur Zeit des Quirinius dann plötzlich so viel Widerstand hervorrief, wenn es schon frühere Steuererhebungen gab. Warum wird dieser Zensus bei Josephus als etwas Neues, noch nie Dagewesenes beschrieben?⁸⁵

2. Quirinius als kaiserlicher Sonderbeauftragter

Die Annahme einer Steuerschätzung um 7 v. Chr. wird auch ohne die Verbindung mit dem Titulus Tiburtinus und einer doppelten Statthalterschaft des Quirinius vertreten.

Z.B. nimmt Theodor Zahn in seinem Lukaskommentar aufgrund von Tertullian adv. Marc IV,19 an, Quirinius habe als kaiserlicher Sonderbeauftragter neben dem ordentlichen Statthalter Sentius Saturninus einen Zensus in Palästina durchgeführt.⁸⁶ Ordentlicher Statthalter von Syrien sei Quirinius erst später als Nachfolger des Varus ab 4 v. Chr. geworden.⁸⁷

Lodder⁸⁸ mißt ebenfalls der Notiz bei Tertullian große Bedeutung zu und setzt den Zensus in Saturninus' Amtszeit ab 7 v. Chr. Quirinius sei zu dieser Zeit kaiserlicher Sonderbeauftragter gewesen um gegen die Homonadenser zu kämpfen und durch einen Zensus Ordnung in die Provinz Syrien zu bringen. Die 7 v. Chr. angeordnete Steuerschätzung dauerte nach Lodder etwa bis 5/4 v. Chr. Beim endgültigen Abschluß der Steuererhebung kam es dann unter anderem auch zum Aufstand des Judas Galiläus. Evtl. hatte Quirinius im Jahr 6 n. Chr. bei der Auflösung der Tetrarchie Judäa ebenfalls einen Sonder-

84 Vgl. Ant 16,290; 17,42. So z.B. Ramsay, Census 434; Ders., Christ 178-183; Lagrange, Saint Luc 65f; Corbishley, Quirinius 88; Zahn, Lucas 135 A,25; Lodder, Schätzung 74f; Stauffer, Jesus 31; Ders., Dauer 11ff A.4; Lawrence, Quirinius 205.

Nikiprowetzky, Josephus 226 betont, daß mit dem Zensus in der Regel ein Treueeid verbunden war. Zu Unrecht bestreitet Dessau, Kaiserzeit II/2, 760 A.2 (gefolgt von Braunert, Provinzialzensus 210 A.4) daß es diesen Treueeid überhaupt gab. Vgl. dazu aber Schürer, Geschichte I, 398f (= Schürer/Vermes I, 257).

85 Ähnliche Einwände schon bei Moehring, Census 153.

Ramsay trifft dieser Einwand nicht, da er den Judasaufstand nicht mit dem Zensus des Quirinius zu Lebzeiten des Herodes sondern mit dem des Jahres 6 n. Chr. verbindet.

Bammel, Joasar 32f: meint, die ἀκρόασις in Ant 18,3 sei das eigentlich Neue, und meine die „Kontrolle bereits stattgehabter Einschätzung“. Da ἐπί in halbjuristischen Wendungen auch die Relation bezeichnen kann, übersetzt er Ant 18,3 „τὴν ἐπὶ ταῖς ἀπογραφαῖς ἀκρόασιον“ mit: „Verhör gemäß den Akten“. Die Unruhen seien durch neue Grundsätze, nach denen verfahren wurde, oder durch besondere Methoden der Beamten hervorgerufen worden. Zu ἀκρόασις als Verhör in Ant 18,3 vgl. auch Stauffer, Dauer 25f.

86 Zahn, Lucas 133-135. Er korrigiert damit seine frühere Auffassung; siehe unter Abschnitt II C.

87 A.a.O. 132.

88 Vgl. bes. die Zusammenfassung Lodder, Schätzung 90-95.

auftrag, oder es fand 6 n. Chr. die nächste turnusgemäße Schätzung in Syrien statt.⁸⁹

Shaffer hält einen Zensus in den Jahren um 10/9 v. Chr.⁹⁰ für möglich, den Quirinius als kaiserlicher Sonderbeauftragter anordnete. Über den von Quirinius angeordneten Zensus habe dann Sentius Saturninus den offiziellen Bericht geschrieben, womit Tertullians Hinweis auf Saturninus in *adv. Marc IV,19* erklärt würde.

B) Zensus in Syrien 7 v. Chr. bis 7 n. Chr.

Ethelbert Stauffer⁹¹ wollte den chronologischen Widerspruch zwischen Lukas und Josephus auflösen, indem er die Auffassung vertrat, der Zensus sei unterteilt in den Akt der ἀπογραφή, der Steuererhebung, und der ἀποτίμησις, der abschließenden Eintreibung der Abgaben, die mitunter erst viel später durchgeführt wurde.⁹² Insbesondere bei der erstmaligen Erfassung einer Provinz mußte die ἀπογραφή Jahre in Anspruch nehmen. Um einen solchen Primärzensus (vgl. Luk 2,2: πρώτη ἀπογραφή: descriptio prima) handelte es sich aber bei Quirinius. Der vergleichbare Primärzensus in Gallien dauerte mit verschiedenen Etappen und Unterbrechungen mindestens 40 Jahre.⁹³ So sei mit der Steuererhebung (ἀπογραφή) noch unter Herodes im Jahr 7 v. Chr. begonnen worden, worauf sich Lk 2 und Apg 5 beziehe. Der Abschluß der Zensusprozedur (ἀποτίμησις) habe dann erst 7 n. Chr. stattgefunden (Ant 18,1f).⁹⁴ Dagegen hat Martin Hengel⁹⁵ geltend gemacht, daß die Unterscheidung zwischen diesen beiden Begriffen lediglich eine stilistische ist, und daraus keine so weitreichenden Schlüsse gezogen werden können.⁹⁶ Auch hier bleiben Fragen offen: Warum berichtet Josephus nichts derartiges, sondern stellt den Zensus 6 n. Chr. als völlig neuartiges Vorgehen vor? Warum wurde der Zensus später nur in Judäa zu Ende durchgeführt?⁹⁷

89 Zahn, Statthalterschaft 642-645 sieht ebenfalls Quirinius als Sonderbeauftragten einen Zensus 6 n. Chr. durchführen. Vgl. Instinsky, Jahr 41.

90 Shaffer, Administration 138ff.

91 Stauffer, Dauer, 9-34. Vgl. Ders. Jesus, 26-34.

92 Vgl. Stauffer, Dauer 27-31, der zeigt, daß Lukas und Josephus beide Begriffe in diesem spezialtechnischen Sinn verwenden. Lodder, Schätzung 77-80 unterscheidet ebenfalls beide Vorgänge, setzt sie aber in die Zeit 7-5 v. Chr.

93 Vgl. die ausführliche Diskussion Stauffer, Dauer 18-21; Kubitschek, Census 1918f.

94 Strobel, Ursprung 84 folgt der Differenzierung in Steuerschätzung und -erhebung, sieht den Beginn des Zensus aber erst 5 v. Chr.

95 Hengel, Zeloten 133 A.3.

96 Vgl. auch Instinsky, Jahr 70 A.35.

97 Vgl. Moehring, Census 148-150.

C) Quirinius als Nachfolger des Varus im Jahr 4 v. Chr.

Einen Schreibfehler nimmt Weber⁹⁸ zu Hilfe. Der Name Quirinius sei in einer aramäischen Quelle in Sabinus verschrieben. Quirinius sei also identisch mit dem kaiserlichen Gesandten Sabinus, der nach Josephus im Anschluß an den Tod des Herodes dessen Besitztümer schätzen und sicherstellen sollte. Sein Auftreten löste schwere Unruhen im ganzen Land aus, die schließlich von Varus niedergeschlagen wurden. Dieser Sabinus – und damit eigentlich Quirinius – folgte nach Weber im Jahre 4 v. Chr. auf Varus als Statthalter, was auch die Darstellung bei Josephus bestätigt. Er nennt ihn ἐπίτροπος d.h. Procurator, Statthalter (Bell 2,16; Ant 17,221). Sabinus besaß nach Weber größere Autorität als Varus, da er diesem Befehle schicken konnte (Ant 17, 256⁹⁰). Außerdem habe Sabinus es nicht für nötig gehalten, seinem Befreier Varus zu danken (Ant 17,294). Die Schätzung des Quirinius und die nachfolgenden Aufstände fanden nach Weber also nicht erst bei der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz, sondern schon unmittelbar nach dem Tod des Herodes statt. Die Einordnung dieser Geschehnisse in die Zeit 6 n. Chr. erfolgt bei Josephus nur aufgrund des Schreibfehlers in einer jüdischen Vorlage, die ihn daran hinderte, beide Geschehnisse als Dublette zu erkennen.

Auch Zahn¹⁰⁰ sieht Quirinius als Nachfolger des Varus¹⁰¹ in der Provinz Syrien mit dem Auftrag, die Verhältnisse in Judäa neu zu ordnen und die neuen Tetrarchen in ihre Regierung einzuführen. Dazu gehörte auch eine Ordnung des Vermögens in Palästina, die er 4/3 v. Chr. durchführte.¹⁰² Judas erhob sich dabei zum zweitenmal¹⁰³, nachdem er schon von Varus besiegt worden war. Dies war die einzige Statthalterschaft des Quirinius in Syrien und gehörte in die Zeit zwischen 4 v. Chr. und 1 v. Chr. Evtl. war Quirinius dann auch noch für den Zensus 6 n. Chr. als kaiserlicher Legat, aber nicht als Statthalter, verantwortlich.¹⁰⁴ In

98 Weber, Census 312ff.

99 Vgl. aber Bell 2,45, wo er bittet (deo/menoi).

100 Zahn, Statthalterschaft 647-652; Ders., Lucas 132.

101 Schon Aberle, Statthalter 129-135.145 (vgl. Ders., Studien 45-54) sah in Quirinius den Nachfolger nach Varus ab 4 v. Chr. und Sabinus als seinen Procurator. Evtl. war Quirinius in Rom schon zum Statthalter ernannt, während Varus als noch amtierender Legat den Aufstand niederschlug. Da die Statthalterschaft in Rom übertragen und in Rom zurückgegeben wurde, hält er es durchaus für möglich, daß es in Übergangszeiten zwei Statthalter, einen successor und einen decessor, gegeben habe.

102 Zahn, Statthalterschaft 653f räumt selbst ein, daß auch bei diesem Verständnis ein Irrtum bei Lukas, allerdings nur um ein Jahr, vorausgesetzt werden muß.

103 Zahn, Statthalterschaft 652 nimmt, obwohl er a.a.O. 640ff die Josephusberichte über die beiden Aufstände des Judas als Dublette auffaßt, zwei, allerdings nahe beieinanderliegende, Aufstände des Judas, einen nach Herodes' Tod im Sommer 4 v. Chr. und einen nach dem Zensus des Quirinius im Winter 4/3 v. Chr., an.

104 Zahn, Statthalterschaft 642-645.

Schon Aberle Statthalter 109-123; Ders., Studien 40-42, vertrat die Meinung, Quirinius sei 6 n. Chr. nicht Statthalter gewesen. Seiner Meinung nach war in den kaiserlichen Provinzen in

seinem späteren Kommentar zum Lukasevangelium korrigierte Zahn seine Auffassung dahingehend, daß Quirinius den Zensus noch vor dem Jahr 6 v. Chr., aber nicht als Statthalter von Syrien, sondern als kaiserlicher Sonderbeauftragter neben dem Statthalter Sentius Saturninus durchgeführt habe.¹⁰⁵ Damit würdigt er die Notiz bei Tertullian *adv. Marc IV,19*, die den Zensus mit der Statthalterschaft des Senturninus verbindet.

III. Quirinius' Zensus und der Judas-Aufstand nach Josephus

Die Darstellung des Josephus, die allgemein als vertrauenswürdige Information für die Tätigkeit des Quirinius in Syrien herangezogen wird, enthält einige Unstimmigkeiten¹⁰⁶, die darauf hinweisen, daß Josephus beim Bericht über die Ereignisse nach dem Tod des Herodes und nach der Absetzung des Archelaos verschiedene Quellen verarbeitet.¹⁰⁷ Dazu paßt die Beobachtung, daß die Darstellung des Josephus mit dem Tod des Herodes sehr spärlich wird. Nach der Darstellung der Nachfolgeregelung brechen die schriftlichen Quellen des Josephus ab.¹⁰⁸ Für die Zeit von 4 v. Chr. bis zur Vorgeschichte des Jüdischen Aufstandes scheint Josephus nur spärliche Quellen zur Verfügung gehabt zu haben. Offensichtlich en-

der Regel nicht der Statthalter mit der Durchführung des Zensus beauftragt, sondern ein eigens dafür Beauftragter. Und genauso wird Quirinius in Ant 18,1f von Josephus beschrieben: ὑπὸ Καίσαρος δικαιοδότης τοῦ ἔθνους ἀπεσταλμένος καὶ τιμητῆς τῶν οὐσιῶν γενησόμενος versteht er als freie Übersetzung von: *legatus Caesaris provinciae Judaeae iudicis et censuum accipiendorum*. Damit sei eine außerordentliche Sendung gemeint, die den Auftrag der Steuererschätzung und eine richterliche Vollmacht beinhaltet. Zu den Einwänden bei Hilgenfeld, Quirinius 413, vgl. Aberle, Studien 30-33.

105 Zahn, Lucas 133ff. Als Beleg, daß es neben einem römischen Statthalter solche Sonderbeauftragten gab, verweist er a. a. O. 132f auf Volumnius, den Josephus neben Saturninus als ἐπίτροπος mit Saturninus zusammen als ἡγεμόνες nennt (vgl. Bell 1,538; vgl. Ant 16,34.357; Bell 1,535 nennt ihn στρατοπεδαρχᾶς, Militärtribun). Im Gerichtsverfahren über die Söhne des Herodes setzt sich Volumnius dabei gegen das mildere Urteil des Saturninus durch (Bell 1,542; vgl. zu Volumnius auch Ant 16,277.332.369; Schürer, Geschichte I,321 = Schürer/Vermes I,257). Ein ähnliches Beispiel zeigt die Position des Procurators Sabinus neben dem Statthalter Varus nach dem Tod des Herodes (Bell 2,16; Ant 17,221). Nach Zahn war Quirinius 6 v. Chr. evtl. Nachfolger des Volumnius.

106 Solche Zweifel an der Zuverlässigkeit der Darstellung bei Josephus äußerten u. a. Weber, Censur 309; Zahn, Lucas 130f; Lodder, Schätzung; Strobel, Zeitrechnung 2222; Ders., Ursprung 83f.

107 Vgl. Weber, Censur; Schlatter, Geschichte Israels 260f; Lodder, Schätzung; Bammel, Joasar 28f. Bammel sieht verschiedene Quellen in Ant 17,339-341 und 18, 26(31-33f). Auch Ant 18,1 weist er einer anderen Quelle zu wie das Ende von Ant 17. Hinter Ant 18, 1-4(10) vermutet er eine von Josephus verheimlichte Quelle, die er in 18,6ff durch eigene Erklärungen anreichert. Ladders Rekonstruktion einer Quelle Q, die er für die Unstimmigkeiten verantwortlich macht, ist gezwungen. Auch kann er die einzelnen Passagen nicht zweifelsfrei zuordnen bzw. muß auch in den aus Q übernommenen Stücken wiederum Korrekturen von Josephus annehmen.

108 So Bammel, Joasar 28f.

dete das Geschichtswerk des Nicolaus von Damaskus, auf das sich Josephus für die Herodesgeschichte wesentlich stützte, mit den Auseinandersetzungen der Herodesnachfolger vor Augustus und dessen Entscheidung. Der Anfang des 2. Buches des *Bellum* ist damit auch der Übergang zu anderen Quellen, wohl jüdischer Herkunft, denen Josephus für die Darstellung der Ereignisse der nächsten Jahrzehnte folgt, bis er sich für die Ereignisse unmittelbar vor und während des jüdischen Krieges auf seine eigenen Erinnerungen stützen kann.

A) Die Absetzung des Hohepriesters Joazar¹⁰⁹

Nach Ant 17,164 hielt Herodes den Hohepriester Matthias für mitverantwortlich für die Zerstörung des goldenen Adlers am Tempel und entfernte ihn aus dem Amt. Nachfolger wurde dessen Schwager, Joazar, Sohn des Boethus.¹¹⁰ Nach dem Tod des Herodes kam es zu Unruhen, als nach der Trauerfeier für Herodes einige ‚Aufrührer‘ eine Totenklage für die wegen der Zerstörung des goldenen Adlers hingerichteten Männer anstimmten.¹¹¹ Gegenüber Archelaos forderten sie Rache an den Günstlingen des Herodes sowie die Absetzung des Hohepriesters Joazar. Sie forderten einen „... νομιμώτερόν ... και καθαρόν ...“ Hohepriester (Ant 17,207, cf Bell 2,7).¹¹² Aus diesen Forderungen heraus kam es zum offenen Widerstand gegen die Soldaten des Archelaos und im Zusammenhang mit dem kurze Zeit später stattfindenden Passafest zu einem Gemetzel unter den Opfernden im Tempel, als Archelaos mit Gewalt gegen die Aufrührer vorging.¹¹³ Nachdem Archelaos wegen der Regelung der Herodes-Nachfolge nach Rom abreisen mußte, kam es am Pfingstfest zu neuen Aufständen, die sich zunächst wieder in Jerusalem entzündeten.¹¹⁴ Anlaß für diese Aufstandsbewegung war das Auftreten des Sabinus, der als Procurator¹¹⁵ in Judäa auftrat und den Besitz des Herodes für den Kaiser bzw. für sich sichern wollte¹¹⁶.

109 Vgl. Zahn, Statthalterschaft 637-640; Lodder, Schätzung 28-37; Smallwood, High Priests 17-21.

110 Vgl. Marcus/Wikgren LCL, Bd. 8 zu Ant 17,164. Zu den schwierigen Verwandtschaftsverhältnissen der Boethusfamilie bei Josephus vgl. Smallwood, High Priests 32ff.

111 Bell 2,5f par Ant 17,206f.

112 Bammel, Joazar 30, meint, dieser Forderung liege ein kultischer Konflikt zugrunde, vielleicht um eine von den Boethusäern geübte Praxis. Vgl. aber Hölscher, Hohepriesterliste 12: Der Grund für die erste Absetzung Joazars, die Forderung nach einem „gesetzlicheren und reineren Mann“, ist nicht stimmig, denn dann kann nicht nur der Bruder des Abgesetzten an seine Stelle treten.

113 Bell 2,8-13 par Ant 17,208-218.

114 Bell 2,41-54 par Ant 17,254-268.

115 Ant 17,221 nennt ihn „ἐπίτροπος τῶν ἐν Συρίᾳ πραγμάτων“; vgl. Ant 17,252; Bell 2,16.

116 Bell 2,16-19.41.50; cf Ant 17,221-223.252-254.264. Die Verantwortung des Sabinus für den Aufstand sowie seine persönliche Bereicherung wird in Ant stärker betont als in Bell.

Nachdem Archelaos in Rom zum Nachfolger Herodes' für Judäa ernannt und die Aufstände durch das Eingreifen des syrischen Statthalters Varus niedergeschlagen worden waren, setzte Archelaos Joazar unter dem Vorwurf, er habe die Aufständischen unterstützt¹¹⁷, zugunsten seines Bruders Eleazar ab (Ant 17, 339).

Dieser Vorwurf des Archelaos scheint zu Bell 2,7 par Ant 17,207 im Widerspruch zu stehen, wonach gerade die aufrührerischen Juden die Absetzung des Joazar zu Gunsten eines gerechteren und reineren Hohepriesters gefordert hatten. Joazar dürfte demnach kaum mit den Aufständischen gemeinsame Sache gemacht haben.

Ant 18,3 taucht nun Joazar plötzlich in Zusammenhang mit der Schätzung des Quirinius, also nach herkömmlichem Verständnis im Jahre 6 n. Chr., als Hohepriester auf. Jetzt überredet er mit teilweiseem Erfolg die Juden, diesen Zensus ohne Aufruhr über sich ergehen zu lassen. Dennoch kam es durch Betreiben des Judas Gaulanites zur offenen Rebellion, die mit der Gründung der sogenannten 4. Philosophenschule, den Sikariern bzw. Zeloten, zusammenfiel. Nach der Durchführung der Schätzung setzte Quirinius eben diesen Hohepriester Joazar erneut ab und Ananus, Sohn des Seth, als Nachfolger ein (Ant 18,26): „Ἰωάζαρον τὸν ἀρχιερέα καταστασιασθέντα ὑπὸ τῆς πληθύος ἀφελόμενος τὸ ἀξίωμα τῆς τιμῆς ...“¹¹⁸

Diese bewegte Lebensgeschichte des Joazar hat verschiedene Deutungen und Erklärungen erfahren:

Ernst Bammel z.B. bestreitet den Widerspruch zwischen den Forderungen des Volkes nach der Absetzung Joazars zugunsten eines reineren und gerechteren Mannes und seiner Absetzung wegen Unterstützung der Aufrührer durch Archelaos (Ant 17,207.339). Die Boethusianer hätten sich früher berechtigte Hoffnungen darauf gemacht, daß der Herodessproß aus ihrer Familie¹¹⁹ die Nachfolge Herodes' antreten würde. Nach der Zerschlagung dieser Hoffnung befürworteten sie nach Bammel wahrscheinlich eine direkte Unterstellung Judäas unter die Römer, wie es auch die jüdische Gesandtschaft zur Verhandlung über die Nachfolge des Herodes in Rom forderte (Bell 2,80.90-92; Ant 17,300).¹²⁰ Davon hielten aber die radikalen Aufständischen nach Bammel

117 „... ἐπικαλῶν αὐτῷ ὡς συστάντι τοῖς στασιώταις ...“ nach LCL Bd. 8.

118 Quirinius „... entfernte den Hohepriester Joazar, der durch eine Volkspartei (Volksmasse; Volksversammlung) geschwächt (oder gestürzt) wurde, aus der Würde des Amtes ...“

Vgl. Feldman: „Since the high priest Joazar had now been overpowered by a popular faction, Quirinius stripped him of the dignity of his office ...“ LCL Bd. 9.

Bammel, Joasar 34 A.35, übersetzt mit: „gegen den vom Volk intrigiert wurde.“

119 Nach Josephus ernannte Herodes Simon b. Boethus lediglich wegen der Schönheit seiner Tochter Mariamne zum Hohepriester. Um sie heiraten zu können, verbesserte Herodes den Stand ihrer Familie durch die Ernennung ihres Vaters zum Hohepriester (Ant 15, 320-322). Aus der Ehe ging ein Sohn, Herodes, hervor. (Vgl. die Genealogie bei Schalit, Herodes [im Anhang]).

120 Bammel Joasar 30.

nicht viel, weshalb sie seine Absetzung forderten. Gegen Bammel ist allerdings einzuwenden, daß sich die Hoffnungen der Boethusäer schon länger zerschlagen hatten, als Herodes sich 6 v. Chr. von Mariamne scheiden und ihren Sohn Herodes aus dem Testament streichen ließ (Ant 17,78). Der Meinungsumschwung, den Bammel für Joazar annimmt, müßte aber im Jahr 4 v. Chr. erfolgt sein. Nach Bammel war Joazar vielleicht der einzige überlebende Prominente dieser „Autonomistengruppe“, die eine direkt der römischen Verwaltung untergeordnete jüdische Autonomie forderten, auf den die Römer 6 n. Chr. als Vertrauensmann zurückgreifen konnten.¹²¹ Allerdings sei Joazar von den Römern nicht wieder in sein Amt eingesetzt worden, sondern habe ihnen in seiner Stellung als gewesener Hohepriester gedient. Aus dieser Stellung sei er nach Ant 18,26 („ἀφελόμενος τὸ ἀξίωμα τῆς τιμῆς“) entfernt worden.¹²² Dieser Auffassung Bammels widerspricht die Darstellung in Ant 18,26, wo nicht von seiner Entfernung aus der Position des ehemaligen Hohepriesters, sondern von seiner Ersetzung in diesem Amt durch Ananus berichtet wird. Josephus gebraucht häufiger Formen von ἀφαίρεω für die Absetzung eines Hohepriesters.¹²³

Smallwood¹²⁴ rekonstruiert folgenden Verlauf: Die Wiederernennung des Joazar zum Hohepriester muß von Archelaos gegen Ende seiner Regierungszeit vorgenommen worden sein. Über diese Zeit besitzt Josephus nur wenige Informationen. Hätte Quirinius in Zusammenhang mit der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz, Joazar wieder eingesetzt, hätte Josephus dies erwähnt. Der Vorwurf, Joazar habe die Aufständischen 4 v. Chr. unterstützt, war wohl nur ein Vorwand für seine Absetzung, mit der Archelaos den Wünschen des Volkes entgegenkommen wollte. Daß er dessen Bruder Eleazar zum Nachfolger ernannte, spricht für sein bleibendes Vertrauen in die Boethus-Familie. Doch auch Eleazar fand keine Sympathien beim Volk. Gegen Ende seiner Herrschaft, als Archelaos immer weniger Rücksicht auf seine Untertanen nahm, setzte er Joazar wieder in das Hohepriesteramt ein. Joazar, inzwischen enttäuscht über Charakter und Fähigkeiten des Archelaos, setzte nun noch konsequenter auf die römische Karte, allerdings im Sinne einer direkten römischen Herrschaft ohne die Herodes-Dynastie. Deshalb unterstützte er konsequent den Zensus und die damit verbundene Umwandlung Judäas in eine römische Provinz. Wegen seines großen Einflusses auf das Volk sowie wegen des Hasses der Aufständischen und ihrer Sympathisanten setzte Quirinius Joazar nach Beendigung des Zensus und erfolgter Befriedung des Landes ab.

Gegen diese Auffassung spricht, daß Archelaos auch zu Beginn der Herrschaft nicht den Wünschen des Volkes nachgab, wie Smallwood behauptet. Schließlich weigerte er sich vor seiner Abreise nach Rom, Joazar abzusetzen,

121 Bammel, Joazar 32.

122 Bammel, Joazar 33.

123 So z.B. Ant 15,41. 322; 17,339 (von der ersten Absetzung des Joazar durch Archelaos); 18,123 u.ö. Vgl. Rengstorf, Concordance I, 277.

124 Smallwood, High Priests 20f.

was zur Verschärfung der Situation und damit zum Ausbruch der Aufstände beitrug. Warum er nach seiner Rückkehr, nachdem die Aufstände im Keime erstickt waren, dann plötzlich begonnen haben soll auf Volkes Stimme zu hören, um dann wenige Jahre später ohne Grund dasselbe Volk wiederum, oder jetzt erst recht, zu brüskieren und den wenig beliebten Eleazar wiederum durch seinen noch unbeliebteren Bruder zu ersetzen, leuchtet nicht ein. Schließlich kam die von Smallwood angenommene Unterstützung Joazars für die jüdische Gesandtschaft in Rom nach 10 Jahren reichlich spät und war zudem jetzt überflüssig, da die Absetzung des Archelaos und die Umwandlung Judäas in eine Provinz nun beschlossene Sache war. Schließlich ist kaum zu erklären, daß die Römer einen so konsequenten prorömischen Hohepriester absetzten, nur weil er bei den Aufständischen unbeliebt war. Im Gegenteil, eine Beliebtheit bei den Auführern wäre ein überzeugender Absetzungsgrund gewesen.¹²⁵

Statt dessen wurde die doppelte Absetzung Joazars von einigen Forschern als Dublette¹²⁶ eingeschätzt. Dafür sprechen die widersprüchlichen Angaben über die Gründe, die zu seiner Absetzung führten. Daß derselbe Joazar, dessen Absetzung die Auführer nach Herodes' Tod verlangten, nachher wegen Unterstützung dieses Aufruhrs abgesetzt wurde, um dann kaum 10 Jahre später, nachdem er die Juden mit einigem Erfolg zur Tolerierung der Steuerschätzung bewegen wollte, von dem Initiator eben dieser Schätzung abgesetzt wurde, ergibt keinen Sinn. Außerdem erfahren wir nichts über seine Wiedereinsetzung, während Josephus ansonsten versucht eine möglichst lückenlose Abfolge der Hohepriester zu geben. Wer sollte ihn auch eingesetzt haben: Archelaos, der ihn wegen Unterstützung des Aufruhrs abgesetzt hatte, oder die Römer, die damit eine Person zum Hohepriester ernannt haben sollen, die als Förderer des Aufstands galt, der den Römern starke Verluste beibrachte und nur mit einigem Aufwand von Varus niedergeschlagen werden konnte? Zutreffender scheint die Annahme, daß Josephus in zwei verschiedenen Quellen die Absetzung Joazars unter je verschiedenen Umständen berichtet fand und deshalb auf eine doppelte Amtszeit schloß. Falls die Annahme einer Dublette im Blick auf Joazars Absetzung zutrifft, verweist die Notiz von der überaus langen Amtsdauer des Ananus

125 Vgl. Schwartz, Seth, *Josephus and Judean Politics*, Columbia Studies in the Classical Tradition, Bd. 18, Leiden u. a. 1990, 60f, der die Ausführungen von Bammel und Smallwood als „fantastic elaborations“ zurückweist. Er hält die Darstellung Josephus' (Ant 17,339), Archelaos habe Joazar abgesetzt, weil er die Rebellen unterstützt habe, für falsch. Die Verwicklung Joazars in den Aufstand schein eher auf die Phantasie des Josephus zurückzugehen, da er eine Hohepriesterliste, die nur die Namen enthielt, in seine Erzählung integrieren wollte. Evtl. enthält nach Schwartz die Behauptung in Ant 18,1-3, Joazar habe die Aufständischen beruhigt und zum Erdulden des Zensus bewogen, richtige Informationen. Als plump bezeichnet er dagegen die Darstellung, Quirinius habe Joazar wegen Beteiligung am Aufstand abgesetzt (Ant 18,26).

126 Zahn, Statthalterschaft 637-640; Spitta, Notizen 296; Zahn, Lucas 752f; Lodder, Schätzung 28-37; Hölscher, Hohenpriesterliste 13.20. Zwei Amtszeiten vermuten z.B. Groag, Quirinius Sp. 839; Grintz, Jehoezer 342; Bammel, Joazar 28-34; Rhoads, Israel 41f u. v. a.

in Ant 20,197f eher darauf, daß Joazar 4 v. Chr. abgesetzt wurde. Sollte Ananus von 6-15 n. Chr. das Hohepriesteramt bekleidet haben, kann man nicht von einer ungewöhnlich langen Amtszeit reden, wenn die Amtszeit seines Schwiegersohnes Kaiphas etwa 17-18 Jahre betrug.¹²⁷ Anders verhielte es sich bei einer Amtsdauer des Ananus von 4 v. Chr. bis 15 n. Chr.¹²⁸ Schürers Einwand, die Annahme einer Dublette sei unberechtigt, weil Josephus sehr genau über die Geschichte der Hohepriester unterrichtet sei¹²⁹, ist nicht überzeugend. Denn warum erwähnt er bei seinem guten Kenntnisstand über die Hohepriester dann nichts von der Wiedereinsetzung des Joazar? Außerdem zeigen sich in seinen Äußerungen über die Hohepriester auch an anderen Stellen Fehler und Mißverständnisse, die durch die Benützung verschiedener Quellen, dem Geschichtswerk des Nikolaos von Damaskus und einer – wahrscheinlich jüdischen – Hohepriesterliste, entstanden sind.¹³⁰ So ließe sich auch die Verdoppelung der Absetzung des Joazar leicht erklären.

B) Der Aufstand des Judas Galiläus

Die Unruhen nach den Tod des Herodes hatten zunächst während der Trauerfestlichkeiten für die von Herodes hingerichteten Zerstörer des goldenen Adlers am Tempel begonnen und im Gemetzel unter den Festpilgern am Passafest einen ersten Höhepunkt erreicht. Nur wenige Wochen später zu Pfingsten, als Archelaos und die anderen Angehörigen der Herodesfamilie wegen der Nachfolgeverhandlungen in Rom weilten, kam es zu einem erneuten Ausbruch der Feindseligkeiten, als der Procurator Sabinus in Jerusalem den Besitz des Herodes für den Kaiser bzw. für sich sichern wollte. Festpilger aus Galiläa, Idumäa, Jericho und Peräa rotteten sich mit den Judäern zu drei Heerlagern in Jerusalem zusammen und begannen die von Varus in Jerusalem stationierte Legion zu belagern (Bell 2,43f). Bei einem Angriff steckten die römischen Soldaten dann die Säulenhallen des Tempels in Brand, um die von den Dächern aus operierenden Juden zu bekämpfen (Bell 2,49f), die daraufhin zur Belagerung des Königspalastes übergingen. Zur gleichen Zeit (Bell 2,55) griffen die Unruhen durch verschiedene Auführer, die allesamt nach der Königswürde strebten¹³¹, auf das ganze Land über¹³². Einer dieser Aufständischen war Judas, der Sohn

127 Schürer/Vermes II,230.

128 So Zahn, Lucas 752f.

129 Schürer, Geschichte I,542 (= Schürer/Vermes II,425).

130 Vgl. z.B. die verschiedenen Angaben über die Boethusfamilie bei Josephus Ant 15,320 und 19,297f; Smallwood, High Priests.

131 Bell 2,55. Mit dem Eifer nach dem Königstitel (ζηλώσει βασιλείου τιμῆς, Ant 17, 272 im Blick auf Judas) sind evtl messianische Ambitionen verbunden. So Weber, Census 318 im Blick auf Judas; cf dazu Ant 17, 272: „κτήσασθαι προσοδοῶν γέρας τὸ ἐντεῦθεν.“

132 Bell 2,55-65 par Ant 17, 269-285.

des Bandenführers Ezechias¹³³, den Herodes als junger Befehlshaber über Galiläa getötet hatte¹³⁴. Judas eroberte mit seinen Gefolgsleuten die königlichen Waffenlager der Stadt Sepphoris und brachte schließlich die gesamte Stadt unter seine Kontrolle. In Idumäa rebellierten 2000 ehemalige Soldaten des Herodes, in Peräa ernannte sich ein königlicher Sklave namens Simon zum König, sammelte „Räuber“ um sich und brandschatzte die Gegend um Jericho, insbesondere den Herodespalast dort (Bell 2,57-59). Eine andere Gruppe Auführer, ebenfalls aus Peräa, brannte den Königspalast in Beth-Haram nieder (Bell 2,59). Schließlich wird noch der Hirte Athrongaios erwähnt, der ebenfalls nach der Königsherrschaft strebte und mit seinen vier Brüdern als Feldherren in ganz Judäa vornehmlich auf Römer und Herodesanhänger, aber auch auf reiche Juden, Jagd machte und sogar einen Angriff auf römische Truppen wagte, die Nachschub für die römische Legion in Emmaus liefern wollte (Bell 2,60-65).

Die Aufstände wurden unter anderem durch den syrischen Prokurator Varus niedergeschlagen (Bell 2,66-79). Dabei wurde das Zentrum des Aufstandes unter Judas, Sepphoris, niedergebrannt und die Einwohner in die Sklaverei verkauft (Bell 2,68). Über das Schicksal des Judas wird dabei nichts bekannt. Nach Apg 5,37 kam Judas im Zusammenhang des Aufstandes um.¹³⁵

Auch im Zusammenhang mit der Umwandlung Judäas in eine römische Provinz 6 n. Chr. wird nun vom Aufruhr eines galiläischen Mannes mit Namen Judas berichtet. Die Vorlage des Josephus schreibt „ein galiläischer Mann, Judas mit Namen“ (Bell 2,118¹³⁶) bzw. „Judas der Gaulaniter aus der Stadt Gamalah“¹³⁷ (Ant 18,4), während er im Zusammenhang des ersten Aufstandes bei Josephus als Judas, Sohn des Ezechias vorgestellt worden war (Bell 2,56; Ant 17,271)¹³⁸. Oft wird der Judas des Aufstandes 6 n. Chr. einfach Judas, der Galiläer, genannt. So z.B. Bell 2,433 im Zusammenhang mit dem Zensus des Quirinius¹³⁹, Ant 18,23 als Gründer der 4. Philosophenschule als Reaktion auf den Zensus¹⁴⁰, Ant 20, 102 als Vater der unter Tiberius Alexander gekreuzigten Auführer Jakobus und Simon, der dann mit dem Aufstand gegen den Zensus

133 Bell 2,56: „ἐν δὲ Σεπφῶρει τῆς Γαλιλαίας Ἰούδας υἱὸς Ἐζεκία ...“ nach Michel/Bauernfeind.

134 Bell 1,204f.

135 Meyer Rudolf, *Der Prophet* aus Galiläa. Studie zum Jesusbild der drei ersten Evangelien, Darmstadt 1970 (reprogr. Nachdruck von Leipzig 1940), 75 meint, Apg 5,37 beziehe sich wohl eher auf den Tod der Judassöhne Jakob und Simon als auf den des Judas selbst.

136 „τις ἀνὴρ Γαλιλαῖος Ἰούδας ὄνομα.“

137 „Ἰούδας δὲ Γαυλανίτης ἀνὴρ ἐκ πόλεως ὄνομα Γάμαλα.“

138 „ἐν δὲ Σεπφῶρει τῆς Γαλιλαίας Ἰούδας υἱὸς Ἐζεκία ...“ (Bell 2,56); „Ἰούδας δὲ ἦν Ἐζεκίου τοῦ ἀρχιληστοῦ υἱὸς ...“ (Ant 17,271).

139 Bell 2,433 erwähnt seinen Sohn Menahem: „Μανᾶημός τις, υἱὸς Ἰούδα τοῦ καλουμένου Γαλιλαίου, σοφιστῆς δεινότητος, ὁ καὶ ἐπὶ Κυρινίου ποτε Ἰουδαίουσιν ὄνειδισας ὅτι Ῥωμαίοις ὑπετάσσοντο μετὰ τον θεόν, ...“

Vgl. Apg 5,37: „Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος.“

140 „ὁ Γαλιλαῖος Ἰούδας“ (Ant 18,23).

des Quirinius in Verbindung gebracht wird¹⁴¹. In Bell 7,253 nennt ihn Josephus nur Judas.¹⁴²

Wahrscheinlich ist sich Josephus nicht im klaren darüber, ob der Rebellenführer nach dem Tod des Herodes, der ihm als Judas, Sohn des Ezechias, in den Quellen begegnete, mit Judas Galiläus identisch ist, zumal letzterer als Gründer der Zelotenbewegung und im Zusammenhang mit dem Zensus unter Quirinius, ersterer aber im Zusammenhang mit Aufständen nach dem Tod des Herodes erscheint. Jedoch wird die Identität beider Judas mehrheitlich angenommen.¹⁴³ Nur selten wird aber der sich daraus ergebenden Frage nachgegangen, ob nicht die beiden Aufstandsbewegungen bei Josephus Dubletten sind.¹⁴⁴ Dafür sprechen folgende Beobachtungen:

– Der Beiname Galiläus weist auf Judas' Herkunft aus oder auf seine Wirksamkeit in Galiläa hin. Da Judas aber aus Gamalah östlich¹⁴⁵ des Sees Genezareth stammt und von seiner Herkunft her eigentlich richtig Gaulaniter genannt wird (so Ant 18,4), kann man den Beinamen Galiläus eigentlich nur auf seine Wirksamkeit in Galiläa zurückführen¹⁴⁶. Der Aufstand des Jahres 6 n. Chr., den

141 Jakobus und Simon „οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου“ (Ant 20,102).

142 Bell 7,253 über Eleazar, den Sikarier: „... ἀπόγονος Ἰούδα τοῦ πείσαντος Ἰουδαίου οὐκ ὀλίγους, ὡς πρότερον δεδηλώκαμεν, μὴ ποιεῖσθαι τὰς ἀπογραφάς, ὅτε Κυρίνιος τιμητῆς εἰς τὴν Ἰουδαίαν ἐπέμφθη.“

143 So z.B. Hengel, Zeloten 388 (er nennt a.a.O. 337 A.4 und 388 A.2 weitere Belege für und gegen die Identifikation); Kennard, Judas, 281-286; Nikiprowetzky, Josephus 225; Cornfeld, War, 135 A.56e; Schäfer, Geschichte, 115.124.127; Syme, Titulus Tiburtinus 600.

Michel/Bauernfeind, I, 412 A.106 hält es für nicht sicher.

Gegen die Identifikation spricht sich z.B. Rhoads, Israel 50f aus.

Lodders Annahme (Schätzung 40-47.92f) Judas, Sohn des Ezechias, sei auch mit dem Judas identisch, der nach Bell 1,648-653 zusammen mit Matthias junge Männer aufforderte, den goldenen Adler am Tempel zu zerstören, ist wenig überzeugend.

144 So z.B. Spitta, Notizen 296; Lagrange, Saint Luc 65f; Zahn, Statthalterschaft 640-642; Ders., Lucas 751f; Lodder, Schätzung 37-57; Strobel, Ursprung 83f; ; Nikiprowetzky, Josephus 226; Hinz, Chronologie 302f. Syme, Titulus Tiburtinus 600 hält es für möglich aber nicht erwiesen.

145 So z.B. Michel/Bauernfeind I,430 A. 34; Rhoads, Israel 48 u.v.a.

Anders Samuel Klein, Galiläa von der Makkabäerzeit bis 67, Jesch 14/1927, 286-306.368-379.481-502 bes. 483; Ders., Zur Geographie Palästinas in der Zeit der Mischna, MGWJ NF 25/1917, 133-149, bes. 140f. Er meint, der Schreiber habe nur Gamla östlich des Sees Genezareth gekannt und die Bezeichnung „Galiläer“ in „Gaulaniter“ umgewandelt. In Wirklichkeit stamme Judas aber aus Gamala in Obergaliläa. So auch Gustaf Dalman, Orte und Wege Jesu, Darmstadt 41967 (unveränderter Nachdruck der 3. Aufl, Göttingen 1924), 10 A.2.

Hengel, Zeloten, 337 A.3 erwägt die Möglichkeit, Judas habe sich evtl. nach dem Tod seines Vaters Ezechias in das schwerer zugängliche Gamala östlich des Sees Genezareth zurückgezogen. Vgl. Kennard, Judas, 281-286.

146 Zahn, Statthalterschaft 641f: Da Judas aus der Gaulanitis stammte, konnte er den Beinamen „Galiläer“ nur bekommen, weil er sich in Galiläa einen Namen gemacht hatte (so auch Spitta, Notizen 295; Zahn, Lucas 752; Schäfer, Geschichte 124). Sein Aufstand kann deshalb nur der kurz nach dem Tode des Herodes gewesen sein, der in Galiläa stattfand. (A.a.O. 652 denkt er aber an einen zweiten Aufstand des Judas kurz nach dem ersten, als Quirinius die Schätzung 4/3 v. Chr. durchführte.)

Dagegen Rhoads, Israel 48: Den Beinamen „der Galiläer“ erhielt Judas gerade wegen seines

Josephus mit Judas Galiläus verbindet, kann aber nur in Judäa stattgefunden haben, da nur die Tetrarchie Judäa 6 n. Chr. in eine römisch Provinz umgewandelt wurde. Wurde aber auch Galiläa in den Aufstand verwickelt, muß der Zensus auch diese Gebiete betroffen haben. Damit können dann aber nicht die Vorgänge im Jahr 6 n. Chr. gemeint sein.¹⁴⁷ Daß der Aufstand im Zusammenhang mit Quirinius auch Galiläa erfaßte, ja daß Judas in besonderer Weise die Galiläer aufwiegelte, zeigt Bell 2,118: „τις ἀνὴρ Γαλιλαῖος Ἰούδας ὄνομα εἰς ἀπόστασιν ἐνήγγε τοὺς ἐπιχώριους ...“¹⁴⁸ Wenn ein ἀνὴρ Γαλιλαῖος seine Landsleute zum Aufbruch anstiftet, kann es sich dabei eigentlich nur um Galiläer handeln. Michel/Bauernfeind korrigieren diesen Eindruck in ihrer Übersetzung von der stillschweigenden Voraussetzung her, dieser Zensus und der damit verbundenen Aufstand könne nur in Judäa stattgefunden haben: „Während seiner Amtszeit [sc. Coponius, MH] verleitete ein Mann aus Galiläa mit Namen Judas die Einwohner der soeben genannten Provinz [i.e. Judäa, MH] zum Abfall ...“¹⁴⁹ Mit ἐπιχώριοι meint Josephus aber die „am Ort Wohnhaften, Ortsansässige, Einheimische, Landesbewohner, Bürger (des Landes), Volk, Einwohner(schaft)“¹⁵⁰ und bezeichnet damit öfter Galiläer im engeren Sinne¹⁵¹. Daß ἐπιχώριοι nicht einfach die Zugehörigkeit zum gleichen Volk der Juden meint, sondern in Unterscheidung von der jüdischen Volkszugehörigkeit gebraucht wird, zeigt Bell 6,421. Nach der Aufzählung der Gefangenen und Opfer des jüdischen Krieges bemerkt Josephus „τούτων τὸ πλεόν ὁμόφυλον μὲν ἀλλ’ οὐκ ἐπιχώριον ...“¹⁵² Damit betont er die Tatsache, daß ein großer Teil der Aufständischen keine Jerusalemer oder Judäer waren, sondern von anderen Landes- teilen, Galiläa, Peräa, Idumäa etc. nach Jerusalem gekommen waren. Der Aufbruch des Judas Galiläus, den Josephus mit dem Zensus des Quirinius in

Wirkens außerhalb von Galiläa (so schon Schürer Geschichte I, 526f = Schürer/Vermes I, 414). Gamala und andere Orte östlich des Sees Genezareth konnten kulturell zu Galiläa gerechnet werden. Im römischen Krieg unterstanden Gamala mit Ober- und Untergaliläa dem Befehl des Josephus.

Abwegig Solomon Zeitlin, Who were the *Galileans*?, JQR 64/1973-1974, 188-203, bes. 197f, der den Ausdruck Galiläer für einen stehenden Begriff für Aufführer bzw. Revolutionär hält, und sich dazu auf den Gebrauch dieses Begriffs in der Vita des Josephus beruft. Deshalb werde Judas ‚Galiläer‘ genannt, obwohl er aus Gamla stammte. Dagegen zeigt Rhoads, Israel 48 A.2, daß Josephus mit Galiläer eben die galiläische Landbevölkerung im Gegenüber zu den Stadt- bewohnern von Sepphoris und Tiberias bezeichnet.

147 So Weber, Census 317.

148 „... ein galiläischer Mann mit Namen Judas reizte seine Landsleute zum Aufstand ...“ (Übersetzung MH).

149 So Michel/Bauernfeind z. St. Cornfeld, War, übersetzt mit „his countrymen“ (ebenso Thackeray in LCL Bd.2); Clementz, Heinrich, Flavius Josephus, Geschichte des Jüdischen Krieges, Halle 1900, mit „Landsleute“, Pelletier, Guerre als „les gens du pays“.

150 Rengstorf, Concordance II, 193.

151 Z.B. Bell 1,256.304; 2,569.570.593; 3,463.

152 „... die meisten davon waren zwar Stammesgenossen, aber keine Ortsansässigen.“

Verbindung bringt, muß demnach in Galiläa stattgefunden haben, will man Josephus an diesem Punkt keine Gedankenlosigkeit unterstellen.

– Von dem nach Josephus zweiten Judasaufstand 6 n. Chr. in der Provinz Judäa werden bei ihm keine Kampfhandlungen oder dergleichen berichtet, während die Unruhen nach dem Tod des Herodes 4 v. Chr. ausführlich dargestellt werden.¹⁵³ Von einem Kampf in Jerusalem und Judäa unter Koponius zeigt sich auch sonst keine Spur¹⁵⁴, auch nicht von der Niederschlagung des Aufstandes durch die Römer, wobei nach Apg 5,37 Judas getötet wurde. Da Josephus aber mit dem Judas-Aufstand des Jahres 6 n. Chr. die Gründung der Zelotenbewegung durch Judas und Zadok berichtet, deren katastrophale Folgen im jüdischen Krieg er in Ant 18,6-9 so betont, verwundert es, daß er diesen Aufstand nirgends näher mit grauenhaften Begleiterscheinungen schildert, um seine Einschätzung der Zelotenbewegung als Wurzel allen Übels anschaulich zu

153 Lodder Schätzung 47-54 bezieht die Aufzählung der Folgen der Gründung der Zelotenpartei in Ant 18,6-9, die gewöhnlicherweise als Ausblick auf die Entwicklung bis zum Jüdisch-römischen Krieg und der Zerstörung Jerusalems verstanden wird, auf die Aufstände nach dem Tod des Herodes. So schon Weber, Censur 318 im Blick auf Ant 18, 8, wo als Folge der zelotischen Aufstandsbewegung ein Brand des Tempels erwähnt wird, der sich nicht auf die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr., sondern auf den Tempelbrand während der Unruhen i. J. 4 v. Chr. beziehe (cf Ant 17,261-264).

Obwohl es verwundert, daß Josephus, an die Entwicklung bis zur Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. denkend, nicht die Zerstörung der ganzen Stadt, sondern nur den Brand des Tempels erwähnt, überzeugen Lodder und Weber mit ihrer Ansicht nicht. Einzelne Elemente der Aufzählung wie Hungersnöte, der tödlicher Kampf der Aufstandsparteien gegeneinander und das Morden an Volksgenossen lassen sich für die Unruhen nach Herodes' Tod so nicht verifizieren, sondern gehören zum Jüdisch-römischen Krieg 66-73 n. Chr.

154 So auch Zahn, Stathalterschaft 640; Schlatter, Geschichte Israels 260f; Rhoads, Israel 51f. Das midraschartige jüdische Werk über die biblische Chronologie, Seder Olam (2. Jahrhundert n. Chr.), erwähnt bei seiner Darstellung der letzten Zeit vor und nach Zerstörung des Tempels (30,44f, ed. Milikowsky S. 441) nach dem Krieg des Asverus (= Varus) sofort den des Vespasian. Mit dem Krieg des Varus scheint eindeutig die Niederschlagung der Aufstandsbewegung im Jahre 4 v. Chr. gemeint zu sein. Kriegerische Auseinandersetzungen im Jahr 6 n. Chr. werden nicht erwähnt, obwohl die Chronologie dieser Zeit anhand der Kriege und Aufstände dargestellt wird. Vgl zur Identifizierung von Asverus mit Varus: Chaim Joseph Milikowsky, Seder Olam: A Rabbinic Chronography, PhDthesis, Yale University 1981, 6f A.2 Schürer, Geschichte I 421f A.9 (= Schürer/Vermees, I,332f A.9).

Daß Josephus wenig über den Aufstand 6 n. Chr. berichtet, begründet Rhoads, Israel 51f damit, dieser sei nicht so bedeutend und schwerwiegend gewesen wie der Aufstand 10 Jahre früher und auf Judäa beschränkt geblieben. Dies zeige auch, daß er in Apg 5,36f mit den 400 Rebellen um Theudas verglichen werden konnte. Fraglich bleibt dann aber, warum gerade dieser unbedeutendere Aufstand sich der historischen Erinnerung so tief eingegraben hat. Wenn es tatsächlich nur einen Aufstand des Judas Galiläus gegeben hätte, wäre dies erklärt.

Nach Smallwood, High Priests 18-21 zeigt Apg 5,37 daß der Aufstand 6 n. Chr. bedeutender war als dies die spärlichen Nachrichten bei Josephus andeuten. Damit setzt sie aber voraus, daß Apg 5,37 diesen Aufstand meint. Da sich ihre Argumentation gegen die Annahme einer Dublette im Blick auf die Aufstandsberichte richtet, setzt sie mit diesem Argument das Ergebnis ihrer Untersuchung schon voraus.

unterstreichen. Daß er dies unterläßt, kann wohl nur damit erklärt werden, daß Josephus in seinen Vorlagen keine Informationen über den späteren Aufstand fand.¹⁵⁵

C) Sepphoris

Auch das Schicksal der Stadt Sepphoris zeigt einige Ungereimtheiten in der Darstellung bei Josephus, die am ehesten durch das Zusammenarbeiten verschiedener Quellen erklärt werden können. Nach Josephus¹⁵⁶ gewann Judas Macht über Sepphoris, das dann von Varus bei der Bekämpfung des Judas niedergebrannt wurde¹⁵⁷. Den Wiederaufbau dieser Stadt erwähnt Josephus nach dem Zensus des Quirinius und der Absetzung des Hohepriester Joazar (Ant 18,27). In 18,26 erwähnt Josephus zusammenfassend noch einmal die Übernahme des Besitzes des Archelaos und die Durchführung des Zensus. Darauf folgt die Absetzung des Hohepriester Joazar, nach Josephus die zweite Amtsenthebung. Dann fährt Josephus mit einer seltsamen Anknüpfung fort (Ant 18,27): „Ἡρώδης δὲ καὶ Φίλιππος τετραρχίαν ἐκάτερος τὴν ἑαυτοῦ παρειληφότες καθίσταντο.“¹⁵⁸ Diese Bemerkung versetzt uns eigentlich 10 Jahre zurück, als Antipas und Philippus von Rom zurückkehrten und die ihnen zugeteilten Gebiete übernahmen. Weiter fährt Josephus fort: „καὶ Ἡρώδης Σέπφωριν τειχίσας πρόσχημα τοῦ Γαλιλαίου παντὸς ἠγόρευεν αὐτὴν Ἀὐτοκρατορίδα.“¹⁵⁹ Sollte Antipas die wichtigste Stadt Galiläas 10 Jahre lang zerstört liegen lassen um sie dann zur schönsten Stadt Galiläas zu machen? Dies zeigt, daß Josephus bei seiner Darstellung die verschiedenen Quellen ungeschickt zusammenfügt. Obwohl er den Quirinius-Zensus Ant 18,26 ausdrücklich auf das Jahr 6/7 n. Chr. datiert, verbindet er ihn mit Ereignissen, die zweifellos 10 Jahre früher stattfanden.¹⁶⁰

Dasselbe gilt auch von der ebenfalls in diesem Zusammenhang erwähnten Umbenennung von Bethsaida in Julias durch Philippus (Ant 18,28). Diese Namensgebung bezieht Josephus ausdrücklich auf Augustus' Tochter und Gattin

155 Der Einwand von Schürer, Geschichte I, 542 (= Schürer/Vermees II, 425), die Berichte über den Aufstand des Judas könnten keine Dublette sein, da beide Aufstände so verschieden gewesen seien, ist haltlos. Über den nach Josephus zweiten Aufstand des Judas gibt er keine weiteren Informationen.

156 Bell 2,56 par Ant 17, 271f.

157 Bell 2, 68 par Ant 17,289.

158 „Herodes [i.e. Antipas, MH] und Philippus übernahmen jeder seine empfangene Tetrarchie.“

159 „Und Herodes baute Sepphoris auf zur Zierde von ganz Galiläa und nannte sie Autokratoris.“

160 So schon Lodder, Schätzung 23f. Er vermutet (a. a. O. 24f), daß Josephus bei der Datierung auf das 37. Jahr nach der Schlacht von Actium in Ant 18,26 ein Fehler unterlaufen ist, und er in seiner Vorlage das ursprünglich 27. Jahr (geschrieben als KZ) als 37. Jahr (geschrieben AZ) las. Der Satz, Quirinius habe das Vermögen des Archelaos verkauft, sei dann von Josephus seiner Vorlage zugefügt worden.

des M. Agrippa, Julia. Somit muß diese Ehrung vor deren Verbannung 2 v. Chr. geschehen sein, sollte es keinen Affront gegen Augustus bedeuten.¹⁶¹

Die angeführten Hinweise machen m.E. wahrscheinlich, daß die doppelten Berichte des Josephus über die Absetzung des Hohepriesters Joazar und die Aufstände des Judas Beschreibungen derselben Vorgänge nach verschiedenen Quellen darstellen. Bei der Zusammenarbeit dieser verschiedenen Quellen, bzw. bei der Einfügung einer späteren Quelle in die *Antiquitates* als Ergänzung der Darstellung im *Bellum*¹⁶², hat Josephus die Chronologie der Ereignisse durcheinandergebracht. Damit werden aber die chronologischen Angaben des Josephus zur Tätigkeit des Quirinius zumindest unsicher, und können keineswegs alleine zur Datierung der Statthalterschaft und Zensusstätigkeit Quirinius' herangezogen werden, wie dies häufig geschieht. Nach der kritischen Untersuchung der Josephusberichte kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Tätigkeit des Quirinius und der Aufstand des Judas Galiläus in irgendeiner Weise mit Ereignissen kurz vor oder nach dem Tod des Herodes 4 v. Chr. verbunden waren. Damit ist allerdings weder ein positives Ergebnis über Zeit, Anlaß und Umfang des Quirinius-Zensus noch eine Harmonie mit den Angaben bei Lukas erreicht. Bis zum Auftauchen neuer Quellen wird man sich mit dieser Unsicherheit in der Datierung der Ereignisse begnügen müssen.

IV. Literatur:

Öfter zitierte Literatur wird unter dem Autor und dem im folgenden gekennzeichneten Kurztitel erwähnt. Die Abkürzungen folgen dem von Schwertner zusammengestellten Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, Berlin/New York²1994.

A) Quellen

Carey, Earnest, *Dios Roman History with an English Translation*, Loeb Classical Library, Bd.1-9 London/Cambridge (Mass.) 1914-1927 (N.dr. 1961).

Flavius Josphe, *Guerre des Juifs*. Texte tabli et traduit par Andre Pelletier, Bd. 1-3, Paris 1975. 1980. 1982.

161 So auch Schürer/Vermes II,171f; Braund, *Rome* 107; Dietmar Kienast, *Augustus. Prinzeps und Monarch*, Darmstadt 1982, 111ff.383 (dort weitere Literatur).

162 In Bell wird Quirinius lediglich rückblickend im Zusammenhang mit dem Judasaufstand erwähnt. Seine Verbindung mit den Ereignissen 6 n. Chr. erfolgt erst in Ant 18, ergänzend zu Bell 2, 117f wo die Umwandlung Judäas in eine römische Provinz ohne Erwähnung des Quirinius geschildert wird.

- Ihm, Maximilian (Hg.), C. Suetoni Tranquilli Opera, Bd. 1: De Vita Caesarum, Stuttgart 1908 (N.dr. 1973).
- Inscriptiones Latinae Selectae, hg. v. Hermann Dessau, Bd. 1-3, Dublin/Zürich⁴1974.
- Josephus, ed. by H.St.J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren u. L. Feldman, Bd. 1-10, Loeb Classical Library, London 1926-1981 (zit: LCL).
- Josephus, Flavius, De Bello Judaico, hg. von Michel, Otto/Bauernfeind, Otto, Bd. 1, Darmstadt³1982, Bd. 2/1, Darmstadt 1963, Bd. 2/2 und Bd. 3, Darmstadt 1969; (zit: Michel/Bauernfeind).
- Josephus. The Jewish War. Newly translated with extensive commentary and archaeological background illustrations, ed. by Gaalya Cornfeld, B. Mazar, P. L. Maier, Tel Aviv 1982.
- Koestermann, Erich, Cornelius Tacitus Annalen erläutert und mit einer Einleitung versehen, Bd. 1-4, Heidelberg 1963-1968.
- P. Cornelii Taciti Libri qui supersunt, hg. v. Heinz Heubner, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Stuttgart 1983.
- Rolfe, John C. (Hg.), Suetonius with an English Translation, LCL, C Bd. 1, London/Cambridge (Mass.), 1951 (überarb. Nachdruck der Ausgabe von 1913); Bd. 2, London/Cambridge (Mass.), 1950 (Nachdruck der Ausgabe von 1914).
- Tacitus, Annalen, übersetzt und erläutert von Erich Heller, Bibliothek der Antike, hg.v. Manfred Fuhrmann, München 1991 (zit. Heller, Tacitus).

B) Sekundärliteratur

- Aberle, D., Exegetische Studien, ThQ 50/1868, 3-64 (bes. 29-64).
- Aberle, D., Ueber den Statthalter Quirinius, ThQ 47/1865, 103-148.
- Applebaum, Shimon, The Zealots: The Case for Revaluation, JRS 61/1971, 155-170.
- Atkinson, Kathleen M.T., The Governors of the Province Asia in the Reign of Augustus, Hist 7/1958, 300-330.
- Balty, Janine/Balty Jean, Apamée de Syrie, archologie et histoire, ANRW II/8, Berlin/New York, 1977, 103-134.
- Bammel, Ernst, Joasar, in: Ders., Judaica. Kleine Schriften I, WUNT 37, Tübingen 1986, 28-34 (erstmalig abgedruckt: ZDPV 90/1974, 61-68).
- Bleckmann, F., Die erste syrische Statthalterchaft des P. Sulpicius Quirinius, Klio 17/1920, 104-112.
- Bowersock, G.W., Augustus and the Greek World, Oxford 1965.
- Braund, David C., Rome and the Friendly King. The Character of the Client Kingship, London/Canberra/New York 1984.
- Braunert, Horst, Der Römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums, Hist 6/1957, 192-214 (wieder abgedr. in: Braunert,

- Horst., Politik, Recht und Gesellschaft in der griechisch-römischen Antike. Gesammelte Aufsätze und Reden, Stuttgart 1980, 213ff).
- Cheesman, G.L., The *Family* of the Caristani at Antioch in Pisidia, JRS 3/1913, 253-266.
- Corbishley, Thomas, A *Note* on the Date of the Syrian Governorship of M. Titius, JRS 24/1934, 42-49.
- Corbishley, Thomas, *Quirinius* and the Census: a Re-study of the Evidence, Klio 29/1936, 22-93.
- Dessau, Hermann, Geschichte der Römischen *Kaiserzeit*, Bd. I-II, 2, Berlin 1924-1930.
- Dessau, Hermann, Zu den neuen *Inschriften* des Sulpicius Quirinius, Klio 17/1920, 252-258.
- Evans, C.F., Tertullian's References to Sentius Saturninus and the Lukan Census, JThS 24/1973, 24-39.
- Grintz, Jehoschua M., *Jehoezer* – unknown High Priest?, JQR 50/1959-1960, 338-345.
- Groag, Edmund, Art „P. Sulpicius *Quirinius*“ in: PRE, 2. Reihe IV, A1, Sp. 822-843, Stuttgart 1931.
- Groag, Edmund, Prosopographische *Beiträge*, JAI 21-22/1922-1924, Sp. 424-478, bes. 445-478.
- Gutschmid, Alfred von, Rezension zu: Zumpt, A.W., Das Geburtsjahr Christi. Geschichtlich-chronologische Untersuchungen, Leipzig 1869, in: Ders., Kleine Schriften hg.v. Franz Rühl Bd. 2, Leipzig 1890, 526-534.
- Hanslick, Rudolf, Art. Calpurnius II. in: KP I, Sp. 1022-1025.
- Hengel, Martin, Die *Zeloten*. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Leiden 1976.
- Hölscher, Gustav, Die *Hohenpriesterliste* bei Josephus und die Evangelische Chronologie, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1939/1940, 3. Abhandlung, Heidelberg 1940.
- Honigman, E., Art. *Syria*, PRECA Sp. 1549-1727 1629, Stuttgart 1932.
- Hilgenfeld, A., *Quirinius* als Statthalter Syriens, ZWTh 8/1865, 408-421.
- Hinz, Walther, *Chronologie* des Lebens Jesu, ZDMG 139/1989, 301-309.
- Instinsky, Hans Ulrich, *Das Jahr* der Geburt Christi. Eine geschichtswissenschaftliche Studie, München 1957.
- Kennard, J.S., *Judas* of Galilee and his Clan, JQR 36/1945, 281-286.
- Kubitschek, Art. Census PRE III, Stuttgart 1899, Sp. 1914-1924.
- Lagrange, M.J., *Evangile* selon *Saint Luc*, Etudes Bibliques Bd. 6, Paris 1921.
- Lawrence, John, Publius Sulpicius *Quirinius* and the Syrian Census, RestQ 34/1992 193-205.
- Lodder, W., Die *Schätzung* des Quirinius bei Flavius Josephus. Eine Untersuchung: Hat sich Flavius Josephus in der Datierung der bekannten Schätzung (Luk. 2,2) geirrt?, Leipzig 1930.

- Magie, David, *Roman Rule in Asia Minor to the End of the third Century after Christ*, 2 Bde. Princeton 1950.
- Moehring, Horst R., *The Census in Luke as an Apologetic Device*, in: Aune, David Edward (Hg.), *Studies in New Testament and Early Christian Literature. Essays in Honor of Allen P. Wikgren*, NT. S 33, Leiden 1972, 144-160.
- Mommsen, Theodor, *Res gestae Divi Augusti ex monumentis Ancyrano et Apolloniensi*, Berlin 21883 (11865).
- Mommsen, Theodor, *Römische Geschichte*, (Bd. 1-3, 1854-1856; Bd. 4 nicht erschienen; Bd. 5, 1885), zit. nach der 8-bändigen Ausgabe mit dem Nachdruck der 9. Auflage von Bd. 1-3 1902-1904, und der 5. Aufl. von Bd. 5, 1904, 5. Aufl. München 1976.
- Nikiprowetzky, Valentin, *Josephus and the Revolutionary Parties*, in: Feldman, Louis H./Hata, Gohei, *Josephus, the Bible and History*, Leiden 1988, 216-236.
- Prosopographia imperii Romani Saec. I.II.III, Bd. 1 hg. v. Elimarus Klebs, Berlin 1897, Bd. 2 hg. v. Hermann Dessau, Berlin 1897, Bd. 3 hg. v. Paul Rohden/Hermann Dessau, Berlin 1898 (abgek. *PIR*).
- Ramsay, William M., *The Bearing of recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, London ⁴1920.
- Ramsay, William M., *The Census of Quirinius*, Exp 5. Serie, 5/1897, 274-286.425-435.
- Ramsay, William M., *Colonia Caesarea (Pisidian Antioch) in the Augustan Age*, JRS 6/1916, 83-134.
- Ramsay, William M., *Studies in the Roman Province Galatia*, JRS 7/1917, 229-283.
- Ramsay, William M., *Was Christ Born at Bethlehem? A Study on the Credibility of St. Luke*, London ²1898.
- Rengstorf, Karl Heinrich (Hg.), *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Bd. 1-4, Leiden 1973-1983.
- Rhoads, David M., *Israel in Revolution: 6-74 C.E. A Political History based on the Writings of Josephus*, Philadelphia 1976.
- Roos, A.G., *Die Quirinius-Inschrift*, Mn 3. Serie Bd. 9/1941, 306-318.
- Schäfer, Peter, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, Stuttgart/Neukirchen 1983.
- Schalit, Abraham, *König Herodes. Der Mann und sein Werk*, SJ Bd. 4, Berlin 1969. (Erweiterte und überarbeitete Fassung der hebräischen Ausgabe Jerusalem 1960).
- Schlatter, Adolf, *Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian*, Stuttgart ³1925.
- Schürer, Emil, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Bd. 1-3, Leipzig 4. Aufl. 1901, 1907 und 1909.
- Schürer, Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, revised and edited by Geza Vermes, Fergus Millar, Matthew Black, Martin Goodman, Edinburgh 1973-1987 (*Schürer/Vermes*).

- Shaffer, William Frederik, *The Administration of the Roman Province of Galatia from 25 B.C. to A.D. 72*, Diss. Princeton 1945.
- Sherk, Robert K., *The Legates of Galatia from Augustus to Diocletian*, The John Hopkins University Studies in Historical and Political Science Ser. 69, Nr. 2, Baltimore 1951.
- Sherk, Robert K., *Roman Galatia: The Governors from 25 B.C. to A.D. 114*, ANRW II/7.2, Berlin/New York 1980, 954-1052).
- Sherwin-White, A.N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, The Sarum Lectures 1960-1961, Oxford 1963 (bes. 162-171).
- Smallwood, E. Mary, *High Priests and Politics in Roman Palestine*, JTS 13/1962, 14-34.
- Spitta, Friedrich, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lc 1 u. 2*, ZNW 7/1906, 281-317.
- Stauffer, Ethelbert, *Die Dauer des Census Augusti*. Neue Beiträge zum lukianischen Schätzungsbericht, in: *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, Erich Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht, hg. v. Kommission für spätantike Religionsgeschichte, TU 77, Berlin 1961, 9-34.
- Stauffer, Ethelbert, *Jesus*. Gestalt und Geschichte, Bern 1957.
- Strauß, David Friedrich, *Die Halben und die Ganzen*. Eine Streitschrift gegen die HH. DD. Schenkel und Hengstenberg, Berlin 1865.
- Strobel, August, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders*, TU Bd. 121, Berlin 1977 (bes. 82-84).
- Strobel, August, Art. *Zeitrechnung IV* in: BHH Bd. 3, Göttingen 1966, Sp. 2214-2227.
- Syme, Ronald, *Galatia and Pamphylia under Augustus: the Governorship of Piso, Quirinius and Silvanus*, Klio 27/1934, 122-148.
- Syme, Ronald, *The Titulus Tiburtinus*, in: *Vestigia*. Beiträge zur Alten Geschichte Bd. 17: Akten des VI. Internationalen Kongresses für Griechische und Lateinische Epigraphik München 1972, München 1973, 585-601.
- Taylor, Lily Ross, *M. Titius and the Syrian Command*, JRS 26/1936, 160-173.
- Taylor, Lily Ross, *Quirinius and the Census of Judea*, AJP 54/1933, 120-133.
- Voss, Bernd Reiner, Art. *Sulpicius*, KP Bd. 5, Sp. 421-430.
- Wandel, *Bemerkungen über Schürers „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“*, NKZ 3/1892, 627-649. 727-749.
- Weber, W., *Der Census des Quirinius nach Josephus*, ZNW 10/1909, 307-319.
- Zahn, Theodor, *Das Evangelium des Lucas*, Wuppertal 1988 (Nachdruck der 4. Aufl. Leipzig/Erlangen 1920).
- Zahn, Theodor, *Die syrische Statthaltschaft und die Schätzung des Quirinius*, NKZ 4/1893, 633-654.
- Ziegler, Konrat, Art. *Plautius II*, KP IV, Sp. 910-911.

Martin Hirschmüller

Bibeltreue Theologie in Deutschland: 1800–1914¹

I. Einleitung

Der *Arbeitskreis für evangelikale Theologie* (AfeT) bekennt sich in seiner Zielsetzung zur Bibel als dem geoffenbarten Wort Gottes. Als „evangelikale“ Theologen wollen seine Mitglieder „bibeltreue“ Forschungs- und Lehrarbeit unterstützen und den Ergebnissen der Bibelkritik eine bibelbezogene Alternative entgegenstellen. Damit steht der Arbeitskreis in einer langen Traditionskette von Theologen, die seit dem Aufkommen der modernen Schriftkritik an der Glaubwürdigkeit des Wortes Gottes festgehalten haben. Nachfolgende Untersuchung möchte einige dieser „Väter des Glaubens“ vorstellen und auf ihre Bibliologie hin befragen. Denn bibeltreue Theologie wurde insbesondere in Deutschland lange vor der Gründung des AfeT im Jahre 1977 entwickelt und erfolgreich betrieben. Der AfeT hat also geschichtliche Anknüpfungspunkte, die es sich bewußt zu machen gilt. Dabei beschränkt sich unsere historische Untersuchung auf das so vielfältige und gegensätzliche 19. Jahrhundert, in dem in gewisser Weise die Grundlagen einer bibeltreuen Wissenschaft gelegt worden sind.

Dabei wollen wir uns darüber im klaren sein, daß es hier nur um Streiflichter zu unserem Thema gehen kann. Der Greifswalder Theologe Hermann Cremer hat schon 1901 über das 19. Jahrhundert geurteilt, daß „kaum eine dogmatische Frage so zahlreich behandelt worden ist und wird“ wie die Frage nach der Inspiration der Bibel.² Im 19. Jahrhundert zählte man allein ca. 300 Veröffentlichungen, die sich direkt mit der Frage nach Inspiration und Bibelkritik auseinandersetzen. Ernst von Dobschütz urteilte: „In keinem Jahrhundert war die Bibel so verbreitet, in keinem war sie so verkannt.“³ Heinrich Karpp formulierte: „Im ganzen 19. Jahrhundert kam die Frage nicht zur Ruhe, was angesichts des modernen Denkens und neuer großer Lebensaufgaben die Bibel noch bedeuten könne.“⁴ Unter dieser Prämisse können wir natürlich nur einige wenige Schneisen ins Dickicht der Meinungen schlagen. In erster Linie interessiert uns die Frage, welche Theologen in dieser Zeit von der Unfehlbarkeit und Glaubwürdigkeit der Bibel ausgegangen sind.

1 Umgearbeiteter Vortrag auf der Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten am 18.11.1993 in Lemgo-Brake.

2 Hermann Cremer, „Inspiration“, *Reallexikon für protestantische Theologie und Kirche*, Hg. A. Hauck, Bd. 9, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901³, S. 183-203, Zitat S. 184.

3 Ernst von Dobschütz, *Die Bibel im Leben der Völker*, Hg. Alfred Adam, Witten: Luther Verlag, 1952³ (1934), S. 181.

4 Heinrich Karpp, „Bibel IV“, *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. G. Krause/G. Müller, Bd. 6, Berlin: de Gruyter, 1980, S. 484.

II. Die Entwicklung der Bibelkritik im 19. Jahrhundert

Zunächst müssen wir im Überblick die Entwicklung der Bibelkritik im 19. Jahrhundert nachzeichnen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß der Inspirationsanspruch der Schrift schon im 17. und 18. Jahrhundert bestritten wurde.⁵ Auf reformierter Seite verwarf z.B. der junge Turretini die Verbalinspiration, die sein Vater Franz Turretin noch so grundlegend in seinen „Locis“ verteidigt hatte.⁶ Die Aufklärung mit ihrem cartesianischen Prinzip des Zweifels zeigte bald auch in der Theologie des 18. Jahrhunderts ihre Früchte. Zu erinnern seien an Spinoza, Reimarus und den Pariser Priester Simon. Der holländische Jude Spinoza sprach 1670 in seiner Schrift *Tractatus theologico-politicus* von einer Überarbeitung großer Teile des Alten Testaments durch Esra. Jede übernatürliche Inspiration lehnte er ab. Nur in den religiösen Kernfragen sei die Bibel autoritativ, nicht in ihren menschlichen Zusätzen.⁷ Hermann Samuel Reimarus setzte sich in den *Fragmenten eines Unbekannten* für ein „vernünftiges Christentum“ ein. Die Bibel war für ihn ein Buch voller Widersprüche.⁸

Johann Salomo Semlers Werk *Abhandlung von freier Untersuchung des Canons* erschien 1771 bis 1775.⁹ Es enthielt nicht nur eine Kritik am Kanon der Schrift, sondern distanzierte sich auch von der Verbalinspiration und legte die Grundlage für die Historisch-kritische Methode der Schriftauslegung. Grundsätzlich unterschied er zwischen Schrift und Offenbarung, zwischen Bibel und Wort Gottes. Inspiration wurde allein auf die Heilswahrheiten der Schrift bezogen. Schließlich war bei den Rationalisten, Neologen und Deisten nur noch das inspiriert, was mit der natürlichen Vernunft übereinstimmte. Ihre Unterscheidung zwischen unfehlbaren Heilswahrheiten und widersprüchlichen menschlichen Einkleidungen in der Bibel hat sich bis in unsere Gegenwart hinein gehalten.

Auch der Supranaturalismus Ende des 18. Jahrhunderts konnte den Rationalismus nicht vollständig überwinden, denn seine Vertreter begründeten die Glaubwürdigkeit der Bibel mit der Heiligkeit der Schreiber, nicht mit der Inspiration der Worte. Sie unterschieden ebenfalls zwischen inspirierten und nicht-

5 Zur Geschichte der Bibelkritik in dieser Zeit vgl. Klaus Scholder, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie*, Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, Hg. Ernst Wolf, Bd. 33, München: Chr. Kaiser, 1966.

6 1688 erschien diese Dogmatik von Franz Turretini d.Ä. Vgl. den Nachdruck herausgegeben von John W. Beardslee, Grand Rapids: Baker, 1981.

7 Baruch Spinoza, *Der Theologisch-politische Traktat*, Leipzig: Reclam, o.J. (1670).

8 Hermann S. Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 2 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

9 Zu Semlers Schriftverständnis vgl. Gottfried Hornig, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie: Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Forschungen zur Systematischen Theologie und Religionsphilosophie, Bd. 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

inspirierten Stellen der Bibel. Keiner wollte zurück zur Inspirationslehre der Orthodoxie, die mit Gerhard, Quenstedt, Hollaz und Calov im 17. Jahrhundert den Grundstein für die Lehre von der Verbalinspiration gelegt hatte.

Trotz der gerade genannten Vorläufer begann aber erst mit dem 19. Jahrhundert die eigentliche Diskussion um die Schriftfrage. In diesem Jahrhundert kam es zur Formulierung der großen theologischen Systeme der Einleitungswissenschaften und der Literarkritik. Auch die Gegnerschaft zur Bibelkritik ist erst ab dem 19. Jahrhundert erwähnenswert, vorher gab es nur vereinzelte Entwürfe und Widerlegungen. Deshalb beschränken wir uns auf die Jahre zwischen 1800 und 1914.¹⁰

a. Schleiermachers Personalinspiration

Anfang des 19. Jahrhunderts sollte die Bibliologie Friedrich Daniel Ernst Schleiermachers einen Neuanfang darstellen. In Anlehnung an den Supranaturalismus trennte er die Offenbarung vom Bibelbuchstaben und verband sie mit der Persönlichkeit des Schreibers. Inspiration war bei Schleiermacher Personal- und nicht mehr Verbalinspiration. War Religion bei ihm eine „Bestimmtheit des inneren Selbstbewußtseins“, ein „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“, so galt auch die Offenbarung Gottes als eine Wirkung auf das Selbstbewußtsein der Autoren. Im Kreis um Jesu Jünger war nach Schleiermacher dieser Gemeingeist der Religion tatsächlich am ausgeprägtesten vorhanden gewesen. Aus dieser Nähe zu Christus konnte er die Bücher des Neuen Testaments sogar als „inspiriert“ bezeichnen. Damit wollte Schleiermacher die Bibel dem Urteil der kritischen Vernunft entziehen. Hintergrund dieses Versuchs war auch wieder einmal die Trennung von Offenbarung und Schrift.

Inspiration sei nach Schleiermacher auf die gesamte Wirksamkeit der Apostel bezogen gewesen, nicht allein auf ihre Abfassung der Schriften. Durch die Gleichsetzung des Heiligen Geistes mit dem Gemeingeist der Kirche wollte Schleiermacher auch nicht von einer besonderen „Theopneustie“ der Bibel sprechen. Das Alte Testament hatte für ihn kaum noch Bedeutung, weil es nicht aus dem christlichen Gemeingeist abgeleitet werden könnte. Die Abkehr von der Verbalinspiration führte dazu, daß Schleiermacher auch ungehemmt in seinen Untersuchungen von Widersprüchen und Fehlern in der Bibel reden konnte.

10 Zur Diskussion um die Schriftfrage im 19. Jahrhundert vgl. die Arbeit von P. Gennrich, *Der Kampf um die Schrift in der Deutsch-evangelischen Kirche des neunzehnten Jahrhunderts*, Berlin: Reuther & Reichard, 1898. Leider hatte Gennrich keine Sympathien für die bibeltreue Theologie, wenn seine Arbeit auch viele hilfreiche Hinweise gibt. Vgl. außerdem meine Arbeit *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1993.

te.¹¹ Seine Trennung zwischen Offenbarung und Schrift sollte sich in der Folgezeit in der Theologiegeschichte festsetzen. Auch wenn seine philosophische Auffassung von der Religion als bloßem Gemütszustand später stark kritisiert wurde, sind die Ergebnisse seiner Bibliologie nach ihm kaum mehr hinterfragt worden. Eine sichere Grundlage des Glaubens war durch die Verlagerung der Inspiration auf die Autoren und die Kirche verlorengegangen.

Im Gefolge von Schleiermacher müssen wir David Friedrich Strauss erwähnen, dessen *Leben Jesu* – erstmals 1835 erschienen – ungeheuren Staub aufwirbelte.¹² Seine Radikalkritik an den Evangelien degradierte sie zu mythologischen Berichten über einen Jesus, dessen wahre Gestalt wir heute nicht mehr kennen würden. Sein Lehrer F.C. Baur in Tübingen korrigierte Strauss zwar in Einzelheiten, vertiefte jedoch den Graben der Bibelkritik durch seine hegelianische Geschichtsbetrachtung. Eine Flut von Gegenschriften zu Strauss erschien in der Folgezeit. Sie machten deutlich, daß die Schriftfrage das beherrschende Thema des 19. Jahrhunderts werden sollte.

b. Wellhausens Quellenscheidung

Die Ergebnisse der Bibelkritik zeigten sich im 19. Jahrhundert besonders scharf im Bereich des Alten Testaments. Hans-Joachim Kraus hat diese Entwicklung in seinem Buch *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*¹³ kenntnisreich nachgezeichnet. Die Geschichte der Quellenscheidung im Pentateuch braucht hier nicht ausführlich wiederholt zu werden. Mitte des 18. Jahrhunderts hatte Jean Astruc die Urkundenhypothese eingeführt, die sich jedoch erst 100 Jahre später durch Graf und Wellhausen allgemein gegen die Fragmenten- und Ergänzungshypothese durchsetzen konnte.¹⁴ Sie unterschied vier Hauptquellen im Pentateuch (J,E,D,P) und widersprach der einheitlichen Autorschaft durch Mose. Ähnliche Konzepte postulierte man später für das Buch Jesaja und die Evangelien. Auf die Kritik an diesem Ansatz werden wir noch ausführlicher zu sprechen kommen. Ende des 19. Jahrhunderts gab es jedoch kaum einen Universitätstheologen, der nicht von der Quellenscheidung überzeugt gewesen wäre.

11 Vgl. seine bibelkritischen Äußerungen in *Hermeneutik und Kritik*, Hg. Manfred Frank, Frankfurt: Suhrkamp, 1977 (1838).

12 David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1864² (1835). Strauss hat sich später völlig vom christlichen Glauben abgewandt. Vgl. David Friedrich Strauss, *Der alte und der neue Glaube: Ein Bekenntnis*, Stuttgart: Emil Strauss Verlag, o.J. (1872).

13 Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982³ (1956).

14 Vgl. die beiden wegweisenden Werke von Julius Wellhausen: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin: Georg Reimer, 1899³; *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin: Walter de Gruyter, 1927⁶ (1877).

c. Harnacks Angriff auf das Apostolikum

Einen Höhepunkt in der Auseinandersetzung um die Schriftfrage brachten die 90er Jahre des letzten Jahrhunderts. Die Wellen der Auseinandersetzung waren bis in die Gemeinden zu spüren. Ein gewisser Auslöser war Adolf von Harnacks Artikel über das Apostolicum im Jahre 1892, in dem er für eine Revision des alten Glaubensbekenntnisses eintrat.¹⁵ Voraufgegangen war die Maßregelung des jungen württembergischen Geistlichen Christoph Schrempf, der provokativ eine Taufe ohne Verlesung des Apostolicums vollzogen hatte. An diesem Tatbestand entzündete sich der „Apostolicumsstreit“ der 90er Jahre. Es wäre einmal eine eigene Arbeit wert, die vielen Widerlegungen und Schmäh-schriften gegen Harnack auszuwerten. Harnacks spätere Vorträge über das *Wesen des Christentums* verstärkten nur die konservativen Reaktionen und zeigten, wie weit die Bibelkritik gehen konnte.¹⁶

In dieser Periode muß auch der Vortrag von Friedrich Delitzsch über *Babel und Bibel* erwähnt werden.¹⁷ Anhand der Ausgrabungen im Nahen Osten versuchte Delitzsch seinem Publikum zu vermitteln, daß das Alte Testament seine Einzigartigkeit und Autorität verloren habe. Die biblischen Berichte müsse man mit der Brille der Archäologie lesen, auch wenn dadurch manche Passagen als unwahr gestrichen werden müßten. Nicht umsonst hieß sein Buch „Babel und Bibel“, nicht „Bibel und Babel“. In bibeltreuen Zeitschriften wurde dagegen noch Jahre später scharf geurteilt, sah man doch darin einen weiteren Puzzlestein in der Abwertung der Autorität der Schrift. Leider sind die Ergebnisse von Delitzsch und der ganzen „Religionsgeschichtlichen Schule“ erst Jahre später auch von der kritischen Theologie relativiert worden.

Die Entwicklung der Bibelkritik verlief im 19. Jahrhundert in Deutschland stetig und kontinuierlich. Sie vollzog sich in erster Linie an den theologischen Fakultäten. Erst in den 90er Jahren erreichte sie auf breiter Front auch die Gemeindekreise und löste dort einen breiten Protest aus.

III. Bibeltreue Theologen im 19. Jahrhundert

Wo war nun eine „bibeltreue“ Theologie im deutschsprachigen Raum zu finden? Auch hier ist zunächst festzustellen, daß es zu einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Bibelkritik erst im 19. Jahrhundert gekommen ist. Zwar rangen schon einige namhafte Pietisten mit den Aufklärern und

15 Adolf von Harnack, *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Berlin: A. Haack, 1892.

16 Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, München: Siebenstern Taschenbuch, 1964 (1900).

17 Friedrich Delitzsch, *Babel und Bibel: Ein Vortrag*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902.

ihrer rationalistischen Theologie, aber zu einer geschlossenen Front der Bibeltreuen und zu denkerisch überzeugenden Konzepten ist es erst wesentlich später gekommen. Bibeltreue Theologen fanden sich im 19. Jahrhundert im Konfessionalismus und innerhalb der verschiedenen Erweckungsbewegungen.

a. ... im Konfessionalismus

1. Der lutherische Konfessionalismus

Die Gegnerschaft der Liberalen kam im 19. Jahrhundert in erster Linie aus dem Lager der lutherischen Konfessionellen. Ihre Kritik an der Union verband sich mit der Kritik an der Bibelkritik. Die Auflösung der Bekenntnisse war nach ihrer Meinung ein Ergebnis des hemmungslosen Rationalismus, der sich nun auch der theologischen Fakultäten und der Fürstenhäuser bemächtigt hatte. Ekklesiologie und Bibliologie waren somit untrennbar miteinander verbunden.

Ein erster überzeugter Konfessionalist, Anhänger der Verbalinspiration und Sammler der späteren lutherischen Exilanten nach Amerika wurde Andreas Gottlob Rudelbach¹⁸, Superintendent von Glauchau. In der von ihm ins Leben gerufenen *Muldentaler Pastoralkonferenz* initiierte er seit 1831 einen Kreis von strengen Lutheranern, die sich gegen die preußische Union und zugleich gegen die Bibelkritik wandten. Zu ihnen gehörten der Alttestamentler Franz Delitzsch¹⁹ und C.F.W. Walther²⁰, der Vater der Missouri-Lutheraner in Amerika. Rudelbach hat sich mehrfach qualifiziert gegen die Personalinspiration Schleiermachers ausgesprochen und an der Irrtumslosigkeit der Schrift festgehalten. Das spätere Eintreten der freikirchlichen Lutheraner für die Unfehlbarkeit der Bibel findet hier ihren Ausgangspunkt.

Vielleicht der bekannteste Gegner der Bibelkritik im 19. Jahrhundert wurde Ernst Wilhelm Hengstenberg²¹ (1802-69), Theologieprofessor an der Berliner Fakultät und Herausgeber der einflußreichen *Evangelischen Kirchenzeitung*. Spätere kritische Theologen haben Hengstenberg gerne zum „Buhmann“ der alttestamentlichen Theologie gemacht. Flückiger verbindet seine Vorgehens-

- 18 Zu seiner Biographie vgl. C.R. Kaiser, *Andreas Gottlob Rudelbach: Ein Zeuge der lutherischen Kirche im 19. Jahrhundert*, Leipzig: Justus Naumann, 1892.
- 19 Über Franz Delitzsch und seine schwankende Stellung zur Bibelkritik vgl. die ausführliche und einfühlsame Biographie von Siegfried Wagner, *Franz Delitzsch: Leben und Werk*, Gießen: Brunnen Verlag, 1991² (1978). Am Ende seines Lebens stellte er sich in einer Art Vermächtnis gegen die Bibelkritik: *Der tiefe Graben zwischen alter und moderner Theologie: Ein Bekenntnis*, Leipzig: Akademische Buchhandlung (W. Faber), 1890² (1888).
- 20 Walther galt als scharfer und gelehrter Kritiker der Bibelkritik. Vgl. z.B. sein Buch *Was lehren die neueren orthodox sein wollenden Theologen von der Inspiration?* Dresden: Justus Naumann, o.J. (ca. 1871).
- 21 Biographische Informationen gibt Johannes Bachmann, *Ernst Wilhelm Hengstenberg: Sein Leben und Wirken nach gedruckten und ungedruckten Quellen*, 3 Bde., Gütersloh: C. Bertelsmann, 1876-92. Der dritte Band wurde von Th. Schmalenbach vollendet.

weise sogar mit „Terror“, Kraus spottet in seiner schon genannten Geschichte über Hengstenbergs Allegorien und Mystizismen.²² Zwar konnte Hengstenberg in manchmal liebloser Weise seine Gegner abkanzeln und scheute auch vor Intrigen in Fakultät und am Hofe (Friedrich Wilhelm IV.) nicht zurück, aber seine wissenschaftlichen Arbeiten gegen die Bibelkritik waren vorbildlich und sind später bzgl. ihrer Tiefe kaum noch erreicht worden. Die Verteidigung des Alten Testaments gegen die aufkommende Bibelkritik wurde zu seinem eigentlichen Lebenswerk.

In zwei Bänden verteidigte Hengstenberg 1836 und 1839 z.B. die *Authentie des Pentateuchs*.²³ Damals mußte er noch gegen die Auffassung kämpfen, daß Mose sicher nicht des Schreibens mächtig gewesen wäre! Die zweiteilige *Geschichte des Reiches Gottes*²⁴ und die dreibändige *Christologie des Alten Testaments*²⁵ zusammen mit dem vierbändigen *Psalmenkommentar*²⁶ führten die bibeltreue Linie Hengstenbergs weiter. In seiner *Evangelischen Kirchenzeitung* wehrte er sich gegen Schleiermacher, Strauss, Renan und Hegel. Über seinen Vertrauten von Gerlach griff er allerdings auch die Hallenser Fakultät an, weil nach seiner Meinung dort bibelkritische Ansichten kursierten. Eine Aufarbeitung des Lebenswerkes von Hengstenberg für evangelikale Theologie des Alten Testaments steht bis heute noch aus und wäre sicher lohnenswert.²⁷

Nicht vergessen werden darf ein anderer scharfer Gegner der Union wie auch Bibelkritik, Friedrich Christian Vilmar²⁸ in Hessen. In seiner *Dogmatik* sprach er von der Irrtumslosigkeit und Theopneustie der ganzen Heiligen Schrift.²⁹ Sein bekanntestes Werk, die *Theologie der Tatsachen* von

22 Felix Flückiger, *Die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts*, Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch, Hg. B. Moeller, Lf. P, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975, S. 68; Kraus, a.a.O., S. 222-26.

23 Berlin: Ludwig Oehmigke, 1836-39.

24 Berlin: Gustav Schlawitz, 1869-71.

25 Berlin: Ludwig Oehmigke, 1829-35.

26 Berlin: Ludwig Oehmigke, 1849-52.

27 Ausgewogene Hinweise über Hengstenberg geben folgende Dissertationen: Hans Wulfmeyer, *Ernst Wilhelm Hengstenberg als Konfessionalist*, Diss. phil. Erlangen, 1970; A. Kriege, *Geschichte der Evangelischen Kirchenzeitung unter der Redaktion Ernst-Wilhelm Hengstenbergs vom 1. Juli 1827 bis zum 1. Juni 1869: Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts*, Diss. theol. Bonn, 1958; Daniel Clair Davis, *The Hermeneutics of Ernst Wilhelm Hengstenberg: Edifying Value as Exegetical Standard*, Diss. theol. Göttingen, 1960; Wolfgang Kramer, *Ernst Wilhelm Hengstenberg, die Evangelische Kirchenzeitung und der theologische Rationalismus*, Diss. phil. Erlangen, 1972. Gerade Kramers Arbeit zeigt mit aller Deutlichkeit, wie differenziert Hengstenbergs Kritik an den Liberalen war.

28 Biographische Hinweise finden sich bei Anom. [Rudolf Grebe], *August Fr. Chr. Vilmar: Ein Gedenkblatt bei der 100. Wiederkehr seines Geburtstages seinen Verehrern gewidmet von einem Zeitgenossen*, Cassel: Carl Vietor, 1900.

29 A.F.C. Vilmar, *Dogmatik: Akademische Vorlesungen*, Hg. K.W. Piderit, Bd. 1, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1874, S. 91-103. Diese Vorlesungsmitschriften wurden nach seinem Tode herausgegeben.

1856³⁰, war eine Radikalkritik an der liberalen Theologie und der universitären Ausbildung. Ähnlich wie vor ihm Spener forderte er eine Revision des Universitätsstudiums und eine Rückkehr zum Glauben an die Unfehlbarkeit der Bibel in ihren Originalmanuskripten. Vilmar war ein starker Gegner der Union in Preußen und wurde dadurch weithin bekannt. Sein bibeltreuer Ansatz in der Bibliologie trat dahinter etwas zurück, prägte aber sein gesamtes Denken und war Grundlage der Unionskritik.

Die Liste bibeltreuer lutherischer Konfessionalisten könnte ohne Schwierigkeit verlängert werden. Zu nennen sind noch Friedrich Adolf Philippi³¹, Theodor Kliefoth³², dann auch Wilhelm Löhe und die Vertreter der lutherischen Freikirchen: Scheibel, Huschke, Wöhling und vor allen Dingen Wilhelm Rohnert, dessen bibeltreue *Dogmatik*³³ bis in die Gemeinschaftsbewegung hineinwirkte. Zwar war hier der Rückgriff auf die Orthodoxie inspiriert durch ein übersteigertes Luthertum und eine eigentümliche Repristinatio der Orthodoxie. Trotzdem gelten ihre Überlegungen zum Thema Inspiration zu dem Besten, was bibeltreue Theologie bis heute hervorgebracht hat.

Aus dem Kreise von lutherischen Pfarrern kamen auch die ersten Mitglieder des *Bibelbundes*, der seit 1894 einen entscheidenden Beitrag im Kampf um die Bibel führte. Er wurde eine Art Sammelbecken für die Anhänger der Irrtumslosigkeit der Bibel. In mehreren Schriften und vor allen Dingen in dem Organ *Nach dem Gesetz und Zeugnis* (später *Bibel und Gemeinde*) haben sich diese Pfarrer und Theologen um eine bibeltreue Theologie bemüht. Wichtige Mitglieder des frühen Bibelbundes waren: die Professoren Theodor Beyer und Johann Friedrich Hashagen, der Seminardirektor der Leipziger Mission Julius Greve, Superintendent Wilhelm Kölling, der Alttestamentler Eduard Rupprecht. Dann der Evangelist General Georg von Viebahn, die Bibelschullehrer Johannes Warns und Erich Sauer, in späteren Jahren Fritz Rienecker und Samuel Külling.

Wilhelm Kölling schrieb das wohl gelehrteste Werk über die Verbalinspira-

30 A.F.C. Vilmar, *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik: Bekenntnis und Abwehr*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984 (1856³).

31 Professor in Dorpat und Rostock, der bekannteste Gegner der Versöhnungslehre von J.Chr.K. von Hofmann in Erlangen. Zu seiner Bibliologie vgl. F.A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, Bd. 1: Grundgedanken oder Prolegomena, Stuttgart: Samuel Gottlieb Liesching, 1854, S. 222ff.

32 Bekannt wurde seine Kritik an der Schrifthalung von J.Chr.K. von Hofmann: „Der Schriftbeweis des Dr. J.Chr.K.v. Hofmann“, *Kirchliche Zeitschrift*, 6(1859), 129-80, 193-320, 493-657, 661-747, 748-800.

33 W. Rohnert, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, Braunschweig: Wollermann, 1902. Rohnerts wichtigste Bücher zur Schriftfrage waren: *Die Inspiration der heiligen Schrift und ihre Bestreiter: Eine biblisch-dogmatische Studie*, Leipzig: Georg Böhme, 1889; ders., *Was lehrt Luther von der Inspiration der Heiligen Schrift?* Leipzig: Georg Böhme, 1890; ders., *Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren der evang. Theologie über die h. Schrift und deren Inspiration?* Leipzig: E. Ungleich, 1892.

tion unter dem Titel *Lehre von der Theopneustie*³⁴ – dieses Buch ist heute bei bibeltreuen Theologen leider vergessen. In einem ersten Teil geht es ihm um die exegetische Grundlage der Verbalinspiration, ein ausführlicher zweiter Teil erweist die Theopneustie in ihrer dogmengeschichtlichen Entwicklung. Die eigenständige Quellenarbeit Köllings ist dabei ganz erstaunlich und wurde auch von seinen zahlreichen Gegnern anerkannt.

Eduard Rupprecht verfaßte als Schüler von C.F. Keil sein umfangreiches *Wissenschaftliches Handbuch der Einleitung in das Alte Testament*³⁵ und mehrere andere Werke gegen die alttestamentliche Bibelkritik³⁶. Auch diese Bücher zeichnen sich durch Sachlichkeit und Detailkenntnisse aus und fanden ihre dankbaren Abnehmer in Theologie und Gemeinde.

Der wichtigste Theologe des Bibelbundes wurde ein weiterer Alttestamentler, nämlich Wilhelm Möller. Nach einer steilen akademischen Karriere innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft distanzierte Möller sich immer mehr von der Bibelkritik, insbesondere von der Quellenscheidung im Pentateuch. In einigen umfangreichen Werken hat er sich mit der kritischen Theologie auseinandergesetzt.³⁷ Ab den 20er Jahren ging es ihm um eine tragfähige Alternative aus bibeltreuer Sicht.³⁸ Sein literarischer Ertrag beläuft sich auf über 2.000 Seiten und wartet bis heute noch auf eine Auswertung und Würdigung. Ähnlich wie vor ihm vielleicht nur Hengstenberg, Rupprecht und Keil verband Möller wissenschaftliche Detailarbeit mit der Liebe zum Alten Testament als Gottes unfehlbare Offenbarung.

34 Wilhelm Kölling, *Die Lehre von der Theopneustie*, Breslau: Carl Dülfer, 1891. Schon kurz vorher erschien sein Buch *Prolegomena zur Lehre von der Theopneustie*, Breslau: Carl Dülfer, 1890.

35 Eduard Rupprecht, *Wissenschaftliches Handbuch der Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1898.

36 Vgl. Eduard Rupprecht, *Das Rätsel des Fünfbuches Mose und seine falsche Lösung*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1894; ders., *Der Pseudodaniel und Pseudojesaja der modernen Kritik*, Erlangen: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 1894; ders., *Des Rätsels Lösung oder Beiträge zur richtigen Lösung des Pentateuchrätsels für den christlichen Glauben und die Wissenschaft*, 2 Bde., Gütersloh: C. Bertelsmann, 1895-97.

37 Wilhelm Möller, *Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese von einem früheren Anhänger*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1899; ders., *Die Entwicklung der Alttestamentlichen Gottesidee in vorexilischer Zeit: Bedenken gegen moderne Auffassungen*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1903; ders., *Die messianische Erwartung der vorexilischen Propheten, zugleich ein Protest gegen moderne Textzersplitterung*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1906; ders., *Wider den Bann der Quellenscheidung: Anleitung zu einer neuen Erfassung des Pentateuch-Problems*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1912.

38 Wilhelm Möller, *Rückbeziehungen des 5. Buches Mosis auf die vier ersten Bücher*, Lütjeburg: Bibelbund, 1925; ders., *Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis*, Bad Salzflun: Bibelbund, 1931; ders., *Grundriß für alttestamentliche Einleitung*, Berlin: Ev. Verlagsanstalt, 1958; ders./Hans Möller, *Biblische Theologie des Alten Testaments in heilsgeschichtlicher Entwicklung*, Zwickau: Joh. Herrmann, 1938.

2. Der reformierte Konfessionalismus

Reformierter Konfessionalismus ist in Deutschland mit den Namen von Hermann Friedrich Kohlbrügge, Johannes Wichelhaus und Adolf Zahn verknüpft. Zu nennen sind auch die ausländischen reformierten Theologen Kuyper in Amsterdam, Böhl in Wien und Gaussen in Genf. Das amerikanische Zentrum des reformierten Fundamentalismus wurde die theologische Fakultät in Princeton unter Charles Hodge, Benjamin Warfield und Gresham Machen.

Kohlbrügge³⁹, Prediger an der Niederländisch-reformierten Gemeinde in Wuppertal, konnte offen Namen von liberalen Theologen nennen, die wider die Schrift auftraten. Ebenso Paul Geysler⁴⁰, Pastor der reformierten Gemeinde in Wuppertal. Die Schüler Kohlbrüggens, Johannes Wichelhaus und Eduard Böhl, waren als Universitätsprofessoren auch wissenschaftlich in der Lage, dem Liberalismus einen bibeltreuen Ansatz entgegenzusetzen. Wichelhaus vertrat die Irrtumslosigkeit der ganzen Schrift – eine Position, für die sein Kollege Tholuck an der Fakultät in Halle nichts übrig hatte.⁴¹ Der streitbarste unter den reformierten bibeltreuen Theologen war sicher Adolf Zahn, Vetter von Adolf Schlatter und des bekannten Neutestamentlers Theodor Zahn. In Anlehnung an Hengstenberg, Hävernick und Keil verteidigte Zahn z.B. in seinem 1894 erschienenen Werk *Ernstliche Blicke in den Wahn der modernen Kritik des Alten Testaments*⁴² die Einheit und Echtheit des Pentateuch. Grundsätzlich plädierte er auch in anderen Werken für eine Verbalinspiration und die Unfehlbarkeit der Bibel.

Insgesamt hatten die reformierten Konfessionellen guten Kontakt zum theologischen Seminar in Princeton in New Jersey, das in gewisser Weise die intellektuelle Kaderschmiede des amerikanischen Fundamentalismus war. Die wichtigsten Werke des dortigen Alttestamentlers William Henry Green, einem Verteidiger der Einheit des Pentateuch, wurden damals auch in die deutsche Sprache übersetzt. Ich erinnere nur an sein 700-Seiten-Werk *Die Einheit der Genesis*⁴³ und an sein Buch *Die höhere Kritik des Pentateuch*⁴⁴ aus dem Jahre

39 Zu Kohlbrügge und seiner Bibliographie vgl. die immer noch wertvolle Arbeit von Hermann Klugkist Hesse, *Hermann Friedrich Kohlbrügge*, Barmen: Emil Müller, 1935.

40 Geysler hatte sich auf einer Amerikareise bekehrt und studierte anschließend Theologie in Basel. Er galt als Kenner der alten Sprachen und war ein beliebter Prediger im Wuppertal. Vgl. seine Einstellung zur Bibelkritik in *Prüfet die Geister*, Wuppertal: Evangelische Gesellschaft, 1964.

41 Zu Wichelhaus vgl. *Die Lehre der heiligen Schrift vom Worte Gottes, vom Wesen und Werken Gottes, vom Menschen und Gesetz Gottes*, Hg. A. Zahn, Stuttgart: Steinkopf, 1874. Zu Böhl vgl. sein Buch *Zum Gesetz und Zeugnis: Eine Abwehr wider die neu-kritische Schriftforschung im Alten Testament*, Wien: Brumüller, 1883.

42 Gütersloh: C. Bertelsmann, 1894.

43 Gütersloh: C. Bertelsmann, 1903.

44 Gütersloh: C. Bertelsmann, 1897. Zu nennen sind außerdem: W. H. Green, *Die Feste der Hebräer in ihrer Beziehung auf die modernen kritischen Hypothesen über den Pentateuch*, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1894; ders., *Einleitung in das Alte Testament: Der Kanon*, Stuttgart: Max Kiemann, 1906.

1897. Beide Werke erschienen wie so viele bibeltreue Literatur beim Bertelsmannverlag in Gütersloh.

Die reformierten Konfessionellen haben an der Unfehlbarkeit der Bibel genauso festgehalten wie ihre lutherischen Kollegen. Obwohl sich beide Gruppen teilweise heftig bekämpften, war ihre Bibliologie jedoch deckungsgleich. Zu einer Allianz beider Seiten ist es jedoch aus konfessionellen Gründen nicht gekommen. Auch die ungleiche Größe zwischen konfessionellen Lutheranern und Reformierten muß hierbei bedacht werden. Trotzdem ist jede Einblicknahme in die eben genannten Werke eine Entdeckungsreise für bibeltreue Theologie. Wissenschaftliche Akribie und die Überzeugung, die Unfehlbarkeit der Bibel auch intellektuell plausibel machen zu können, trieb diese Theologen zu bemerkenswerten Leistungen, die nach ihnen ihresgleichen noch suchen.

b. ... in den beiden Erweckungsbewegungen

Ich unterscheide grundsätzlich zwei Erweckungsbewegungen in unserem Zeitraum. Zunächst die klassische Erweckungsbewegung zu Beginn des 19. Jahrhunderts, die in verschiedenen deutschen Landschaften unabhängig voneinander auftrat. Dann die „zweite Erweckungsbewegung“ Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, die in die deutsche Gemeinschaftsbewegung einmündete. In beiden Erweckungsbewegungen hat es Vertreter einer bibeltreuen Theologie gegeben, die aber im Unterschied zum Konfessionalismus weniger akademisch untermauert wurde. Hier standen Predigt und persönliche Frömmigkeit stärker im Vordergrund. Eine Veränderung der Universitätstheologie war nicht im Blickfeld der Erweckten. Trotzdem darf man sagen, daß diese Erweckungstheologie eine breite Wirksamkeit im „einfachen Volk“ entfachte.

1. Die erste Erweckungsbewegung Anfang des 19. Jahrhunderts

Die führenden Vertreter der ersten Erweckung waren Männer wie Heinrich Jung-Stilling, Ludwig Harms, Gottfried Menken, Ernst von Kottwitz, Johann Gerhard Oncken, Ludwig Hofacker, Aloys Henhöfer, Martin Boos, Johannes Goßner, Gottfried Daniel Krummacher, Johann Heinrich Volkening u.a. Nach meinen Forschungen vertraten alle der Genannten eine Bibliologie, die im bewußten Gegensatz zum Rationalismus die Unfehlbarkeit und Verbalinspiration der Heiligen Schrift betonte. Zwar darf man nicht übersehen, daß die Erweckungsbewegung keine formulierte Theologie hervorbrachte und von daher die Gegnerschaft zur Kritik und die eigene Bibliologie nur selten systematisch

dargestellt wurden.⁴⁵ Und doch waren erweckliche Verkündigung und bibeltreue Theologie in diesen Kreisen deckungsgleich.⁴⁶

Manche Impulse wurden von den Erweckten aus dem Ausland aufgenommen. Das Buch von Robert Samuel Louis Gaussen, Erweckungsprediger in Genf, über die *Theopneustie*⁴⁷ ist in Deutschland stark rezipiert worden. Darin argumentierte er gegen die Personalinspirationslehre Schleiermachers. Ein anderes Werk von ihm erschien damals im Oncken-Verlag in Hamburg.⁴⁸ Dann ist Robert Haldane zu erwähnen, Vertreter der Verbalinspiration und eigentlicher Inspirator des Genfer Reveil. Sein Buch *Beweis für die Echtheit und wörtliche Eingebung der heiligen Schrift* erschien 1840 bei Steinkopf in Stuttgart.⁴⁹ Auch andere Erweckungsprediger des Auslandes wie Cesar Malan, Adolph Monod, Charles Finney und Thomas Chalmers haben mit ihrer strengen Inspirationslehre auf die deutschen Erweckten prägend gewirkt. Ebenso der Schweizer Theologe Frédéric Godet.

Bekannt für seine Kritik am Rationalismus wurde z.B. Gottfried Menken, Erweckungsprediger Bremens, der sich mehrfach für die Verbalinspiration und gegen die Bibelkritik aussprach.⁵⁰ Gottfried Daniel Krummacher war gegen den Rationalismus von der Verbalinspiration überzeugt.⁵¹ Ebenso Tillmann Siebel⁵², Erwecker des Siegerlandes, Carl Brockhaus⁵³, der Vater der deutschen Brüderbewegung, Hermann Heinrich Grafe⁵⁴ in seinen Tagebüchern, Johann

45 Und gerade der vielleicht begabteste Theologe der Erweckung, Friedrich August Gottreu Tholuck, ging an diesem Punkt andere Wege. War er noch 1835 als vehementer Gegner von David Friedrich Strauss aufgetreten, so konnte er später genauso heftig die Verbalinspirationslehre verdammen.

46 Überhaupt sollte einmal untersucht werden, welche Korrelation es zwischen bibeltreuer Schrifthalung und Erweckung gegeben hat.

47 R.S.L. Gaussen, *Theopneustie ou inspiration plénière des saintes écritures*, Paris: L.-R. Delay, 1840. Dieses Buch erlebte seit 1842 in Amerika mehrere englischsprachige Ausgaben.

48 L. Gaussen, *Die Aechtheit der Heiligen Schrift vom Standpunkt der Geschichte und des Glaubens*, 2 Bde., Hamburg: J.G. Oncken, 1870².

49 Vgl. auch die biographischen Hinweise in Alexander Haldane, *The Lives of Robert and James Haldane*, Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1990 (1852). Für Deutschland wurde außerdem wichtig: Robert Haldane, *Die Wahrheit und Auctorität der göttlichen Offenbarung*, Hamburg: J.G. Oncken, 1864.

50 Vgl. Gottfried Menken, *Versuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift*, Bremen: Wilhelm Kaiser, 1805. Zu seiner Biographie vgl. C.H. Gildemeister, *Leben und Wirken des Dr. Gottfried Menken*, 2 Bde., Bremen: C.Ed. Müller, 1860-61.

51 Friedrich-Wilhelm Krummacher, *Gottfried Daniel Krummacher und die niederrheinische Erweckungsbewegung zu Anfang des 19. Jahrhunderts*, Berlin: de Gruyter, 1935.

52 Über seine Bibliologie gibt Auskunft: Walther A. Siebel, *Tillmann Siebel: Der Vater des christlichen Lebens im Siegerland*, Wuppertal-Barmen: Rheinische Mission, 1947.

53 Unter Brockhaus entstand mit Hilfe des Engländers J.N. Darby die sogenannte Elberfelder Bibel, die sich um eine wortgetreue Übersetzung mühte und von einer Verbalinspiration der Schrift ausging.

54 Seine Tagebücher liegen leider nur unveröffentlicht vor. Ich beziehe mich auf Bd. 2 aus dem Jahr 1853, in dem er sich scharfsinnig mit der Bibelkritik auseinandersetzte.

Gerhard Oncken⁵⁵ in Briefen und Aufsätzen. Ludwig Hofackers Predigerfolge sind ohne seine Liebe zum Wort Gottes nicht zu verstehen.⁵⁶ Wer zeigt mir einen Erweckungsprediger, der im Bibelverständnis nicht an der Unfehlbarkeit der Bibel festgehalten hat?

2. Die zweite Erweckungsbewegung Ende des 19. Jahrhunderts

Ähnliches beobachten wir in der zweiten Erweckungsbewegung Ende des 19. Jahrhunderts. Schon die Wurzeln dieser Frömmigkeit waren von der Liebe zur Schrift geprägt, man denke nur an Robert Pearsall Smith, Theodor Jellinghaus oder Carl Heinrich Rappard⁵⁷. Jellinghaus sprach bzgl. der Bibel von einem „unter dem Einfluß des heiligen Geistes geschriebenen, zuverlässigen Urkundenbuch“⁵⁸. Elias Schrenk hielt sich in den Auseinandersetzungen mit der Bibelkritik zurück, war aber ebenfalls von der Glaubwürdigkeit der ganzen Bibel überzeugt.⁵⁹ Otto Stockmayer konnte auch aus seiner eigenen Biographie heraus heftig gegen jede Bibelkritik vorgehen. Er hatte sie während seines Theologiestudiums in Tübingen aus erster Quelle kennengelernt.⁶⁰ Von Verbalinspiration sprach Theodor Haarbeck, Leiter des Johanneums.⁶¹ Vorsichtiger formulierte wiederum Theodor Christlieb in Bonn.⁶² Auch sonst herrschte bei den bekannten Prediger und Lehrern dieser Zeit – Rektor Dietrich, Eduard von Pückler, Johannes Seitz, H.W. Rinck, Johannes Röschmann, Johannes Rubanowitsch, Julius Dammann, Theodor Krawielitzki, Ernst Modersohn – die Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Bibel und eine deutliche Verwerfung der Bibelkritik vor. Vorsichtiger waren neben Schrenk und Christlieb allein Samuel

55 Onckens Position zur Schriftfrage ist bis heute nicht aufgearbeitet worden. Hinweise geben die Herausgabe der Bücher von Gaussen und Haldane in seinem Verlag und manche Äußerungen in Briefen und Predigten, z.B. in *Licht und Recht: Eine Sammlung von Predigten und Reden gehalten von J.G. Oncken*, Hg. Hermann Windolf, Cassel: J.G. Oncken Nachf., 1901, S. 109f.

56 Hinweise bei Erich Beyreuther, *Ludwig Hofacker*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1988, S. 56f.

57 Zu Rappards Inspirationsverständnis vgl. Dora Rappard, *Carl Heinrich Rappard: Ein Lebensbild*, Gießen: Brunnen Verlag, 1910, S. 320.

58 Theodor Jellinghaus, *Das völlig, gegenwärtige Heil in Christus*, Basel: P. Kober, 1898⁴ (1880), S. 61

59 Vgl. die Hinweise bei Hermann Klemm, *Elias Schrenk: Der Weg eines Evangelisten*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1986² (1961), S. 381-85. Auch aus den Schriften von Schrenk geht seine Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Bibel deutlich hervor.

60 Vgl. zu Stockmayer und seiner Bibliologie die Biographie von Alfred Roth, *Otto Stockmayer: Ein Zeuge und Nachfolger Jesu Christi*, Geisweid: Deutsche Zeltmission, 1925. Wie bei Schrenk bestätigen auch seine vielen Schriften und Kommentare die Überzeugung von der Unfehlbarkeit der Bibel.

61 So in den frühen Auflagen seiner *Kurzgefaßten biblischen Glaubenslehre für nachdenkende Christen*, Elberfeld: Evangelische Gesellschaft, 1921⁷ (1902). In späteren Auflagen wurden seine deutlichen Aussagen zur Verbalinspiration und Irrtumslosigkeit von den Redaktoren verändert.

62 Zu Christliebs Bibliologie vgl. die Dissertation von Thomas Schirmmacher, *Theodor Christlieb und seine Missionstheologie*, Wuppertal: Evangelische Gesellschaft, 1985.

Keller und Johannes Lepsius mit ihrer *Eisenacher Konferenz*, ohne daß sie Anhänger der Bibelkritik gewesen seien.

Auch die damals entstandenen Glaubensmissionen gingen von einem unfehlbaren Gotteswort aus. Hier scheint der Einfluß von Hudson Taylor und von Grattan Guinness eine Rolle gespielt zu haben.⁶³ Heinrich Coerper von Liebenzell und Carl Polnick von der Allianz-China-Mission standen ganz hinter der Lehre von der Verbalinspiration. Zu erwähnen ist hier auch der Blankenburger Zweig der *Evangelischen Allianz* um Anna von Weling, Friedrich Wilhelm Baedeker, Ernst Gebhardt und Ernst Modersohn. Auf den Blankenburger Konferenzen der Allianzvertreter wurde mehrfach dezidiert gegen die Bibelkritik Stellung genommen, teilweise sogar recht kämpferisch.⁶⁴

Wir halten also fest: Beide großen Erweckungsbewegungen waren getragen durch das unbedingte Vertrauen in die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift. Die Unfehlbarkeit der Bibel war die Ausgangsbasis für jede erweckliche Verkündigung im In- und Ausland. Die Überzeugung von einem Ruf in die Entscheidung für Christus wurde von der Bibel abgeleitet. Überhaupt wollten die Erweckten alle Lehre und Frömmigkeit biblisch legitimiert sehen. Die ungeheuren Anstrengungen der Mission und der Bibelverbreitung sind nur von der Bibliologie dieser frühen „Evangelikalen“ zu verstehen.

IV. Fazit: Bibeltreue Theologie im 19. Jahrhundert

Chronologisch lassen sich also zwei Phasen in der Auseinandersetzung um die Bibel im 19. Jahrhundert unterscheiden: Die erste Phase beschäftigte sich noch mit den Ergebnissen des Rationalismus, gegen die sich insbesondere die erste Erweckungsbewegung und der Konfessionalismus wandten. Hier hinein gehört auch die Auseinandersetzung um die Personalinspiration Schleiermachers und um die Radikalkritik eines David Friedrich Strauss. Wichtige Vertreter eines bibeltreuen Schriftverständnisses waren damals Menken, Gausson, Haldane, Kohlbrügge und Hengstenberg. Die wesentlich heftiger geführte zweite Phase lag in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts. Hier schaltete sich auch die Gemeindebasis in den Kampf ein. Innerhalb des lutherischen Konfessionalismus kam es zu einer Repristination der altprotestantischen Orthodoxie und zu Kirchenspaltungen. Ein Sammelbecken der bibeltreuen Theologen innerhalb des Luthertums wurde der *Bibelbund* mit seiner Forderung der Irrtumslosigkeit der Schrift. Wichtige Theologen in dieser Auseinandersetzung waren Rupprecht, Koelling und Rohnert.

63 Zum Einfluß von Hudson Taylor auf die deutschsprachigen Glaubensmissionen vgl. Andreas Franz, *Mission ohne Grenzen: Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*, Giessen: Brunnen Verlag, 1993.

64 Man denke nur an die Kontroverse um Johannes Lepsius, vgl. Holthaus, a.a.O., S. 234-36.

Bibeltreue Theologie ist im 19. Jahrhundert in erster Linie von den lutherischen und reformierten Konfessionellen und von den Vertretern der Erweckungsbewegungen vertreten worden. Damit trafen sich zwei recht gegensätzliche theologische Strömungen: hier eine orthodoxe Theologie mit langer Tradition, dort eine erweckliche Evangelisationsbewegung mit Betonung der Frömmigkeit und Heiligung des Einzelnen; hier streng lutherischen Landeskirchler, dort Vertreter von Freikirchen und Gemeinschaftskreisen. Gründlich ausgebildete Theologen standen einfachen Predigern gegenüber. Konservative Traditionalisten auf der einen Seite, progressiv anmutende Pragmatiker auf der anderen Seite. Diese scheinbar so ungleichen Voraussetzungen lassen aber nicht übersehen, daß sich in der Bibliologie Erweckung und Konfessionalismus sehr nahe standen und sich deshalb im 19. Jahrhundert kein klarer Trennstrich zwischen beiden Bewegungen ziehen läßt. Ludwig Harms, Wilhelm Löhe, Hermann Friedrich Kohlbrügge waren Konfessionalisten und Erweckungsprediger zugleich. Und die starke Allianzgesinnung der Erweckten auf der anderen Seite ließ eine Offenheit für hochkirchliche Lutheraner nicht unmöglich erscheinen.

Trotzdem kam es in Deutschland nicht zu einer geschlossenen Front von „Fundamentalisten“, wie man sie Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA beobachten konnte. Insgesamt fehlte es den Bibeltreuen im 19. Jahrhundert an einer klaren Führung und Struktur. Die Bemühungen des *Bibelbundes* um ein gemeinsames Dach kamen zu spät. Die Lehrstühle an den Universitäten hatte man ohne großen Widerstand den Bibelkritikern überlassen. Die Erweckten forcierten zu bestimmten Zeiten einseitig die Evangelisierung der Welt, ohne an die lehrmäßige und damit bibeltreue Unterweisung der Neubekehrten zu denken. Die entstehenden Freikirchen wurden zudem von den Landeskirchen lange Zeit in die Sektiererecke gestellt und konnten somit ihre bibeltreue Tradition nicht wirksam ausbreiten. Die Zusammenarbeit zwischen Konfessionalismus und freikirchlichen Erweckten hatte ihre Grenzen: Von Hengstenberg ist bekannt, daß er anlässlich der Welttagung der *Evangelischen Allianz* 1857 in Berlin lieber die Stadt verließ, als diese kurze Zeit mit Baptisten in einer Stadt zusammenleben zu müssen. Trotz der lehrmäßigen Parallelen trennte am Ende doch die Kirchenfrage und die unterschiedlichen Zielsetzungen die beiden Traditionsstränge.

Trotz der Anstrengungen der Bibeltreuen schon im 19. Jahrhundert spielt heute die Fragestellung der Inspiration der Bibel an den theologischen Fakultäten der Universitäten nur eine periphere Rolle. Ist es in diesem Sinne nicht symptomatisch, daß die *Theologische Realenzyklopädie* überhaupt keinen eigenen Artikel zur „Inspiration“ mehr enthält? Ohne Übertreibung muß man feststellen, daß der Kampf um die Bibel im 19. und wohl auch im 20. Jahrhundert im großen und ganzen ohne greifbare Ergebnisse geblieben ist. Die bibeltreuen Prediger und Theologen der Vergangenheit haben es lange Zeit versäumt, die theologische Ausbildungssituation zu verändern. Parallelstrukturen standen außerhalb ihres Gesichtsfeldes. Sicher waren dafür auch eine zeitweilige Theo-

logie- und Verstandesfeindlichkeit und eine einseitige Konzentration auf Evangelisation und Mission ausschlaggebend. Erst in neuerer Zeit wurde erkannt, daß Parallelstrukturen in der Ausbildung hilfreich und notwendig sind, um dem eigenen Schriftverständnis zum Durchbruch zu verhelfen.

Erstaunlich bleibt die Tatsache, daß man den Vätern der bibeltreuen Theologie im 19. Jahrhundert bis heute kein Denkmal gesetzt hat. In evangelikalischen Kreisen sind die Werke und Abhandlungen der „Positiven Theologen“ wie Kähler, Schlatter und Cremer wesentlich besser bekannt, als die Bücher der genannten bibeltreuen Autoren, die an der Unfehlbarkeit der ganzen Bibel festhielten. Sicher bringt die Moderne andere Fragestellungen mit sich, so daß die Werke von Hengstenberg, Rupprecht, Green, Möller oder Kölling nicht einfach übernommen werden können. Aber Einzelergebnisse und grundsätzliche Linien sind auch für heutige evangelikale Theologen bedenkenswert und inspirierend. Wo finden sich bibeltreue Theologen, die diese Werke einmal kritisch sichten und für heute fruchtbar machen?

Einige selbstkritische Abschlußworte: Bibeltreue Theologie im 19. Jahrhundert war nicht immer frei von Einseitigkeiten und Fehlverhalten. Relativ häufig war konservative Bibliologie verbunden mit Polemik, Lieblosigkeit und geistlichem Hochmut. Scharfe Worte gegen Abtrünnige in den eigenen Reihen waren besonders im Konfessionalismus zu hören. Die Auswahl der Waffen stand nicht immer im Verhältnis zum Anlaß des Kampfes. Sicher muß bedacht werden, daß jeder Angriff auf die Bibel ein Angriff auf die Grundlage der Bibeltreuen war und deshalb vehement abgewehrt werden mußte. Die Lautstärke des Argumentierenden stand jedoch manchmal mehr im Vordergrund als der Sachgehalt der Argumente. Trotzdem darf nicht übersehen werden, daß gerade die sachlichen Arbeiten von Männern wie Kölling, Keil und Rupprecht den Stil auch der heutigen Auseinandersetzung vorbildhaft geegnet haben. In diesem Sinne darf man auch die evangelikale Forschergeneration von heute auffordern, die eigenen Väter nicht zu vergessen.

Stephan Holthaus

Zur Edition der Schriften von Philipp Jakob Spener. Zugleich Vorstellung der Reprintausgabe seiner Werke

1. Speners Bedeutung und die Herausgabe seiner Werke

Als Spener am 5. Februar 1705 in Berlin starb, hinterließ er eine stattliche Anzahl gedruckt vorliegender Schriften. Der „bedeutendste, einflußreichste und umstrittenste deutsche evangelische Theologe und Kirchenmann seiner Zeit“¹ hat während seiner Tätigkeit als erster Pfarrer und Senior des lutherischen Predigerministeriums in Frankfurt am Main (1666-1686), kursächsischer Oberhofprediger, Kirchenrat, Beisitzer des Oberkonsistoriums und Beichtvater des sächsischen Kurfürsten Johann Georg III. in Dresden (1686-1691) und Propst an St. Nikolai in Berlin (1691-1705) nicht zuletzt aufgrund seiner extensiv betriebenen Personalpolitik eine Fülle von Kontakten gehabt. Von diesen Beziehungen unterschiedlicher Art und Dichte legt Speners teilweise noch zu seinen Lebzeiten edierte Korrespondenz von geradezu monumentalem Umfang ein unübersehbares Zeugnis ab. Daneben treten umfangreiche Predigtsammlungen und im Verlauf der Auseinandersetzung um den sich formierenden Pietismus entstandene polemische Schriften, womit freilich das kaum zu überblickende Werk Speners in seinen vielfältigen Verästelungen noch immer nicht vollständig erfaßt ist.

In seiner für die Spenerforschung bis heute grundlegenden dreibändigen Biographie hat Paul Grünberg (1857-1919) nach entsagungsvollen Mühen 1906 eine Bibliographie der gedruckten Schriften Speners vorgelegt.² Sie erhebt den Anspruch auf Vollständigkeit, was für Speners Predigtwerk weithin zutreffen mag. Insbesondere in der Kasualliteratur dagegen sind große Lücken zu konstatieren.³ Trotz aller

-
- 1 Martin Brecht, „Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen“, in: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hg. von Martin Brecht, Geschichte des Pietismus 1 (Göttingen, 1993), S. 278-389, Zitat S. 279.
 - 2 Paul Grünberg, *Philipp Jakob Spener*, Band 1: *Die Zeit Speners. Das Leben Speners. Die Theologie Speners*; Band 2: *Spener als praktischer Theologe und kirchlicher Reformator*; Band 3: *Spener im Urteil der Nachwelt und seine Einwirkung auf die Folgezeit. Spener-Bibliographie. Nachträge und Register* (Göttingen, 1893; 1905; 1906); Nachdruck: Philipp Jakob Spener, Schriften, hg. von Erich Beyreuther, Sonderreihe: Texte, Hilfsmittel, Untersuchungen, Band I, 1-3 (Hildesheim, Zürich, New York, 1988), die Spener-Bibliographie in 3, S. 207-268; zu Grünberg die „Einführung“ von Erich Beyreuther in 1, S. 1-62.
 - 3 Vgl. Johannes Wallmann, *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus*, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Beiträge zur historischen Theologie 42 (Tübingen, 1986; 1. Auflage 1970), S. 359 sowie Dietrich Blaufuß, „Zur Überlieferung von Speners Werken seit ca. 1700“, in: Spener, *Schriften I* (1979), S. 9-42, hier S. 9ff. [Hinweis zur Zitierweise: Um den Anmerkungsapparat zu entlasten, werden die Einleitungen der Reprintausgabe in dieser Kurzform (Band- und Jahreszahl) angeführt, die genaueren Angaben sind der Vorstellung der Ausgabe in Kap. 3 zu entnehmen.]

Neufunde und Ergänzungen ist die Bibliographie nach wie vor maßgeblich und bietet die entscheidende Grundlage für das endgültige Werkverzeichnis. Grünbergs Sammlung umfaßt 313 Nummern, darunter etwa 225 selbständige Titel, die 1906 „zusammen in etwa 600 verschiedenen Auflagen, Ausgaben und Abdrucken“ vorlagen.⁴ Die systematische Gliederung seiner Spenerbibliographie vermittelt einen Eindruck von der Vielfalt des Werkes: I. Speners Selbstbiographie [11]; II. Predigten und aus Predigten entstandene Werke [12-136]; III. Katechetische Schriften [137-140]; IV. Poetische Werke und geistliche Lieder [141-162]; V. Erbauliche (und gelehrte) Abhandlungen (Traktate) [163-181]; VI. Bedenken und Briefe [182-227]; VII. Vorreden zu Werken anderer Verfasser, sowie Ausgaben von Werken anderer Verfasser, die Spener veranstaltete [228-275]; VIII. Polemische Schriften [276-306]; IX. Gesammelte (geistliche) Schriften [307-312]; X. Historische, geographische, genealogische und heraldische Schriften [313-323].⁵ Ist dem einen oder anderen als liebenswerte Besonderlichkeit vielleicht Speners Meisterschaft auf den Gebieten der Genealogie und der Heraldik mit seinen noch heute beachteten entsprechenden Werken bekannt⁶, so verbindet sich in einer breiteren Öffentlichkeit sein Name vor allem mit einem theologischen Werk, der zur Ostermesse 1675 bei Zunner in Frankfurt erschienenen programmatischen Vorrede Speners zu einer Neuausgabe der Evangelienpostille von Johann Arndt. Datiert auf den 8. September 1675 wurde sie wegen der großen Nachfrage bereits zur Herbstmesse desselben Jahres, allerdings mit der Jahreszahl 1676, separat herausgegeben, nun mit dem berühmt gewordenen Titel *Pia desideria: Oder hertzliches Verlangen nach Gottgefälliger besserung der wahren Evangelischen Kirchen sampt einigen dahin einfältig abzweckenden Christlichen Vorschlägen*.⁷ Sieht man einmal von den Pietis-

4 Grünberg (wie Anm. 2), 3, S. 207. Seine Liste umfaßt 340 Nummern, davon sind die Verzeichnisse von Speners Schriften (Nr. 1-10) und manche durch die Anführung von Sammeleditionen entstandene Doppelnennungen abzuziehen; vgl. Wallmann (wie Anm. 3), S. 359. Brechts (wie Anm. 1) Angabe S. 279 mit 323 Nummern ist deshalb falsch.

5 Grünberg (wie Anm. 2), 3, S. 211f.

6 Vgl. Otto Forst de Battaglia, *Wissenschaftliche Genealogie* (Bern, 1948), S. 190ff; Wallmann (wie Anm. 3), S. 59, 87, 151f, 163, 228, 237f und Brecht (wie Anm. 1), S. 282ff.

7 Da es hier in erster Linie um editorische Probleme geht, werden zu inhaltlichen Aspekten nur einige Arbeiten in Auswahl genannt. Siehe hier Martin Schmidt, „Speners *Pia Desideria*. Versuch einer theologischen Interpretation“, in: *Theologia Viatorum: Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin* 3 (1951), S. 70-112; erweiterter Nachdruck: Ders., *Wiedergeburt und neuer Mensch: Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus* [1], Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 2 (Witten, 1969), S. 129-168; erneuter Nachdruck: *Zur neueren Pietismusforschung*, hg. von Martin Greschat, *Wege der Forschung* 440 (Darmstadt, 1977), S. 113-166; Martin Greschat, „Die ‚Hoffnung besserer Zeiten‘ für die Kirche“, in: Ders., *Zwischen Tradition und neuem Anfang: V. E. Löscher und der Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, Untersuchungen zur Kirchengeschichte 5 (Witten, 1971), S. 208-219; Nachdruck: *Zur neueren Pietismusforschung* (siehe oben), S. 224-239; Dietrich Blaufuß, „Speners ‚*Pia Desideria*‘: Entstehung – Echo – Gestalt“, in: Spener, *Schriften* I (1979), S. 43-69; Johannes Wallmann, „Geistliche Erneuerung der Kirche nach Philipp Jakob Spener“, in: *Pietismus und Neuzeit* 12 (1986), S. 12-37; Hans-Jürgen Hoeppeke, „Johann Arndt – der Vater des Pietismus“, in: *Theologische Beiträge* 24 (1993), S. 203-211; Brecht (wie Anm. 1), S. 302ff. und Markus Matthias, „Collegium

musforschern ab, so dürfte sich selbst unter Theologen die Kenntnis des umfangreichen Werkes von Spener meist auf dieses Büchlein beschränken. Auch wenn es sich dabei um eine „der bedeutendsten Programmschriften des deutschen Protestantismus nach der Reformation“⁸ handelt, wird man mit dieser reduzierten Quellenbenutzung Speners Theologie kaum gerecht werden können.

Dies ist umso erstaunlicher, als Speners Einfluß eher auf seinen Schriften denn auf seinem gesprochenen Wort beruht. Vor allem aber muß es verwundern, wenn man diese Rezeptionsgeschichte mit dem einzigartigen Rang Speners in der Theologie und der Kirchengeschichte seiner Zeit vergleicht. Namentlich für den gegenwärtigen Pietismus, der sich verständlicherweise immer wieder auf die ‚Väter im Glauben‘ beruft, ist diese Diskrepanz zwischen Bedeutung und Quellenbenutzung kaum nachvollziehbar.⁹ Speners herausragende Stellung muß dazu kaum eigens betont werden. Erinnert sei nur an „die biblische Zentrierung“ von Speners Theologie, der sich der Pietismus bis heute verpflichtet weiß.¹⁰ Bei durchaus selbständiger Rezeption des Denkens von Dannhauer, Arndt und Luther blieb Spener stets in den Bahnen orthodox-lutherischer Theologie. Dem entspricht auch das Zentrum seiner Theologie, nämlich die Heilsordnung Gottes für den Menschen mit den Eckpunkten Wiedergeburt und Rechtfertigung. Ihre in der Forschung kontrovers diskutierte Zuordnung hat Martin Brecht jüngst so zusammengefaßt: „Die Rechtfertigung ist ausschließlich Tat und punktueller Akt Gottes, Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi“, während zur Wiedergeburt der Mensch dem Wirken des Geistes Raum geben und ihm Gehorsam leisten muß. „Die Rechtfertigung als Zentrum der Wiedergeburt ist kein Prozeß, sondern ein gottgewirktes Ereignis, das in den Christenstand versetzt. Mit ihr verbunden ist die Erschaffung des neuen Menschen, der das Gute zu tun vermag.“¹¹

pietatis und ecclesiola. Philipp Jakob Speners Reformprogramm zwischen Wirklichkeit und Anspruch“, in: *Pietismus und Neuzeit* 19 (1993 [ausgeliefert 1994]), S. 46–59.

8 Brecht (wie Anm. 1), S. 302.

9 Als Beispiel für die Spenerrezeption vgl. Helmut Burkhardt, „Wiedergeburt und Bekehrung“, in: *Dem Auftrag verpflichtet: Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung, Prägungen – Positionen – Perspektiven* (Gießen, Basel, Dillenburg, 1988), S. 237–259.

10 Brecht (wie Anm. 1), S. 372.

11 Brecht (wie Anm. 1), S. 375; vgl. dort S. 371ff.; Grünberg (wie Anm. 2), 1, S. 385ff und Blaufuß (wie Anm. 7), S. 45ff. Die verschiedenen Forschungspositionen markierten Emanuel Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Band 2 (Münster, 1984; Nachdruck der 3. Auflage 1964; 1. Auflage 1951), S. 138ff; partieller Nachdruck: *Zur neueren Pietismusforschung*, hg. von Martin Greschat, *Wege der Forschung* 440 (Darmstadt, 1977), S. 34–52, hier S. 40ff (Spener als Vertreter der lutherisch-orthodoxen Rechtfertigungslehre); Martin Schmidt, „Speners Wiedergeburtstheorie“, in: *Theologische Literaturzeitung* 76 (1951), Sp. 17–39; erweiterter Nachdruck: Ders., *Wiedergeburt und neuer Mensch: Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus* [1], Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 2 (Witten, 1969), S. 169–194; erneuter Nachdruck: *Zur neueren Pietismusforschung*, hg. von Martin Greschat, *Wege der Forschung* 440 (Darmstadt, 1977), S. 9–33 (Wiedergeburt als Mitte von Speners Theologie und Grundthema des Pietismus überhaupt) und Johannes Wallmann, „Wiedergeburt und Erneuerung bei

Speners eigentliches Interesse galt allerdings der *praxis pietatis*, der Vervollkommnung der Wiedergeborenen auf dem Heilsweg, deshalb auch sein starkes Interesse an der Ethik. Kirche ist die Gemeinschaft der Wiedergeborenen, neben der es die äußere Kirche gibt. Spener konzentrierte sich auf diesen frommen Kern und erhoffte eine davon ausgehende Erneuerung der Kirche insgesamt.¹² Mit dieser auch bei ihm nicht gelösten ekklesiologischen Spannung sollten Speners Nachfahren noch bis heute zu kämpfen haben. Jedenfalls dürfte trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen in der Forschung Brechts abschließende Würdigung konsensfähig sein: „Spener ist als der bedeutendste lutherische Kirchenmann und Theologe seines Jahrhunderts bezeichnet worden, obwohl seine Kreativität begrenzt war. Aber er hat die Herausforderung seiner Zeit erkannt und vermochte ihr angemessener als andere zu entsprechen. Der deutsche lutherische Pietismus hat durch ihn vor allem mit der neuen Gemeinschaftsform der *Collegia pietatis* und mit der Reform des Theologiestudiums eine fester als bisher umrissene Gestalt gewonnenen, die die Generationen nach ihm weiterentwickeln konnten.“¹³

Dieser Bedeutung entspricht das Forschungsinteresse vor allem seit dem zweiten Weltkrieg. Nach dem konzisen Überblick von Martin Schmidt ist es gekennzeichnet von historisch-kritischer Quellenuntersuchung, theologischer Interpretation der Quellen und dem Interesse an der allgemein kulturellen Wirkung des Pietismus.¹⁴

Philipp Jakob Spener“, in: *Pietismus und Neuzeit* 3 (1976), S. 7-31 (reformatorische Rechtfertigungslehre und Wiedergeburt).

- 12 Siehe etwa Udo Sträter, „Soziales Engagement bei Spener“, in: *Pietismus und Neuzeit* 12 (1986), S. 70-83; Peter Schicketanz, „Speners Beitrag für die Erziehung der Gemeinde“, in: *ebd.*, S. 84-93; Martin Brecht, „Philipp Jakob Spener und die Reform des Theologiestudiums“, in: *ebd.*, S. 94-108 und Friedrich Winter, „Philipp Jacob Speners Beitrag zur Kirchenreform“, in: *ebd.*, S. 109-126.
- 13 Brecht (wie Anm. 1), S. 378 mit Hinweis auf Grünberg (wie Anm. 2), 3, S. 3-41.
- 14 Martin Schmidt, „Epochen der Pietismusforschung“, in: *Pietismus und Réveil*, hg. von J. van den Berg und J.P. van Dooren (Leiden, 1978), S. 22-79; Nachdruck in: Ders., *Der Pietismus als theologische Erscheinung: Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus* 2, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 20 (Göttingen, 1984), S. 34-83, hier S. 65. Siehe auch die neueren Forschungsberichte von Martin Greschat, „Zur neueren Pietismusforschung. Ein Literaturbericht“, in: *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte* 65 (1972), S. 220-268; Hartmut Lehmann, „Der Pietismus im Alten Reich“, in: *Historische Zeitschrift* 214 (1972), S. 58-95; Johannes Wallmann, „Reformation, Orthodoxie, Pietismus“, in: *Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte* 70 (1972), S. 179-200 und Martin Brecht, „Der Pietismus als Epoche der Neuzeit“, in: *Verkündigung und Forschung* 21 (1976), S. 46-81. In dieser auch vom Erscheinungsdatum her konzentrierten Weise hat es Forschungsberichte seitdem nicht mehr gegeben, ein bezeichnendes Faktum, wohl aber solche über den Pietismus in deutschen Territorien, abgedruckt in: *Pietismus und Neuzeit* 13 (1987 [erschienen 1988]), S. 103-238. Vgl. ferner Dietrich Blaufuß, *Spener-Arbeiten: Quellenstudien und Untersuchungen zu Philipp Jacob Spener und zur frühen Wirkung des lutherischen Pietismus*, 2., verbesserte und ergänzte Auflage, Europäische Hochschulschriften Reihe 23: Theologie 46 (Bern, Frankfurt, Las Vegas, 1980; 1. Auflage 1975), S. XIXff und 9ff. sowie unten Anm. 22.

Weitere Belege für diese Forschungssituation sind die 1964 ins Leben gerufene ‚Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus‘ und die von ihr verantworteten Reihen *Bibliographie zur Geschichte des Pietismus*, *Texte zur Geschichte des Pietismus*, *Arbeiten zur Geschichte des Pietismus* sowie das in der Regel jährlich erscheinende Periodikum *Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*.¹⁵ Insbesondere die in diesem Jahrbuch zunächst von Klaus Deppermann und Dietrich Blaufuß, seit Band 18 (1992, ausgeliefert 1993) von Udo Sträter betreute Bibliographie zeigt gerade in ihrem immensen Umfang das ungebrochene Bemühen um Erhellung aller den Pietismus betreffenden Fragen.¹⁶ Schließlich ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen auf die im Auftrag der Kommission von Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann herausgegebene vierbändige *Geschichte des Pietismus*.¹⁷ Deren Mitte 1993 erschienener erster Band konkretisiert allerdings auch, daß es offensichtlich immer schwerer wird, die zahlreichen Fäden der Pietismusforschung zusammenzuhalten. Denn anstelle eines detaillierten Forschungsberichtes, den man zu Beginn eines solchen Großunternehmens eigentlich erwarten darf, heißt es in der Einleitung von Martin Brecht lapidar: „Ein umfassender Bericht über die interessante Geschichte der Darstellung des Pietismus ist für den abschließenden Band vorgesehen.“¹⁸ Nur übel-

-
- 15 Die genauere Planung der Arbeit der Kommission ist meines Wissens nach nie eingehend publiziert worden; vgl. zu einem frühen Stadium der Planung Dietrich Blaufuß, „Forschungsprojekte und geplante Publikationen zum Pietismus“, in: *Pietismus und Neuzeit* 2 (1975), S. 186-191; 3 (1976), S. 180-181; 4 (1977/78 [erschienen 1979]), S. 374-376 und 6 (1980 [erschienen 1981]), S. 273-277. Von der Bibliographie-Reihe, hg. von Kurt Aland, Erhard Peschke und Martin Schmidt, ist bisher nur ein Band erschienen: *Die Werke der Württembergischen Pietisten des 17. und 18. Jahrhunderts: Verzeichnis der bis 1968 erschienenen Literatur*, bearbeitet von Gottfried Mälzer, Bibliographie zur Geschichte des Pietismus 1 (Berlin, New York, 1972). Die vornehmlich auf den Druck von Dissertationen und Sammelbänden konzentrierte Monographien-Reihe ‚Arbeiten zur Geschichte des Pietismus‘ umfaßt zur Zeit 30 Bände, zuletzt herausgegeben von Kurt Aland, Erhard Peschke und Gerhard Schäfer. Für 1994 sind zwei weitere Bände geplant, einer zu Lavater und einer zu Jung-Stilling. Nachweise der Editions-Reihe ‚Texte zur Geschichte des Pietismus‘ unten in Kap. 2, ein Gesamtplan war bei den beteiligten Verlagen de Gruyter und Vandenhoeck & Ruprecht nicht zu bekommen. Das 1974 erstmals erschienene Jahrbuch wird jetzt herausgegeben von Martin Brecht, Friedrich de Boor, Rudolf Dellspinger, Ulrich Gäbler (geschäftsführend), Hartmut Lehmann, Arno Sames, Hans Schneider und Johannes Wallmann.
- 16 Siehe 1 (1974) bis 16 (1990), in 17 (1991) ist keine Bibliographie erschienen. Angesichts des Umfangs dieser Verzeichnisse stellt sich die Frage, ob man nicht zu bestimmten Forschungsschwerpunkten Gesamtbibliographien herausbringen könnte.
- 17 *Geschichte des Pietismus*, hg. von Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann, Band 1: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hg. von Martin Brecht (Göttingen, 1993); Band 2: *Der Pietismus des 18. Jahrhunderts*, hg. von Martin Brecht; Band 3: *Der Pietismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, hg. von Ulrich Gäbler; Band 4 hg. von Hartmut Lehmann; vgl. die Rezension in diesem Band.
- 18 Martin Brecht, „Einleitung“, in: *Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert*, hg. von Martin Brecht, *Geschichte des Pietismus* 1 (Göttingen, 1993), S. 1-10, Zitat S. 3.

wollende Leser werden von dieser Bemerkung auf Unstimmigkeiten innerhalb der Kommission oder des Herausgeberkreises schließen. Immerhin fällt aber auf, daß die Einleitung sich nicht zur Quellenproblematik äußert. Und hier liegt in der Tat die eigentliche Schwierigkeit der Pietismusforschung: Möglich ist sie nur auf der Basis der Quellen, um deren Edition scheint es jedoch schlecht bestellt zu sein. Vor allem für Spener fehlt bis heute trotz mancher Pläne eine historisch-kritische Gesamtausgabe seiner Schriften.

Das Mißverhältnis dieser drei Aspekte – Speners zentrale Rolle in seiner Zeit, die Bedeutung seiner Werke und das Fehlen einer Gesamtausgabe – gehört zu dem Erstaunlichen der an Überraschungen nicht gerade armen Geschichte der Erforschung des Pietismus. Dieser Umstand ist dann auch von den Betroffenen selbst mit deutlichen Worten markiert worden. So weist Dietrich Blaufuß in der Einführung zu der hier vorzustellenden, seit 1979 herauskommenden Reprintausgabe nüchtern darauf hin, daß neben *Pia desideria* „von Speners Schriften im 20. Jahrhundert ... nichts Repräsentatives erschienen“ ist. Das ist „angesichts des Riesenwerkes Speners und seines theologischen, kirchenpolitischen, geistesgeschichtlichen, frömmigkeitsgeschichtlichen Einflusses, ja: nicht zuletzt angesichts seiner Bedeutung für die moderne Genealogie und Heraldik eine mehr als erstaunliche Ausgangslage.“¹⁹ Als Kurt Aland 1985 der Historischen Kommission seinen modifizierten Plan einer Werkausgabe vorstellte, schloß er mit dem drastischen Hinweis: „Es ist doch eigentlich ein Skandal, daß bisher nur von einer einzigen Schrift Speners eine kritische Ausgabe existiert.“²⁰ Trotz dieser Mahnung mußte Martin Brecht noch 1993 feststellen: „Eine Gesamtausgabe der Werke Speners ist nie zustande gekommen.“²¹ Deshalb hat sich auch an der Berechtigung der 1988 geäußerten Forderung von Dietrich Blaufuß bis heute nichts geändert: „Ein solides Quellencorpus zum Pietismus ist und bleibt noch lange Zeit das Grundbedürfnis und die elementare Aufgabe der Pietismusforschung.“²²

2. Gescheiterte und realisierte Editionspläne

Das Problem, das übrigens nicht nur Speners Schriften betrifft, ist also schon seit langem erkannt, es konnte nur bislang noch nicht befriedigend gelöst werden. Nun wäre es freilich unbillig, dies als Versagen der Forschung anzuprangern, denn es sind eben diese Quellen des Pietismus, die ihre Bearbeiter vor schier unlösbare Herausforderungen stellen. Zu Recht bemerkt Martin Schmidt:

19 Blaufuß (wie Anm. 3), S. 39.

20 Kurt Aland, „Zur Ausgabe der Werke Philipp Jakob Speners“, in: *Pietismus und Neuzeit* 12 (1986), S. 127-144, Zitat S. 144.

21 Brecht (wie Anm. 1), S. 279.

22 Dietrich Blaufuß, „Pietismusforschung“, in: *Jahrbuch der historischen Forschung in der Bundesrepublik Deutschland*, Berichtsjahr 1987 (München u.a., 1988), S. 24-37, Zitat S. 36.

„Es handelt sich um ein riesiges Quellenmaterial, das ein einzelner überhaupt nicht zu bewältigen vermag. Er kann froh sein, wenn er es einigermaßen nach Art, Umfang, Herkunft und Bedeutung zur Kenntnis zu nehmen Gelegenheit hat.“²³ Schmidt unterstreicht dies mit eindrucksvollen Beispielen, etwa den in Halle aufbewahrten ca. 25.000 handschriftlichen Briefen von August Hermann Francke. Die gedruckten Werke der bedeutendsten Pietisten sind in den selteneren Fällen so überschaubar wie Speners *Pia desideria*. Meist handelt es sich um Folianten von mehr als 1000 Seiten Umfang, deren Lektüre durch Langatmigkeit und Redundanzen viel Geduld erfordert. Hinzu kommen als weitere Schwierigkeiten verschlungene Entstehungs- und Druckgeschichten, wofür Franckes sogenannter *Großer Aufsatz* als Beleg dienen mag.²⁴

Vor diesem Hintergrund ist das oft zitierte Diktum von Dietrich Blaufuß verständlich: „Die Geschichte der Edition von Speners Werken ist eine Geschichte des Scheiterns.“²⁵ Diese Feststellung gilt durchaus nicht nur für Spener. Fragt man nach den Gründen dieser Konstellation, so ließen sich neben der Sperrigkeit des Quellenmaterials sicherlich auch Rivalitäten und Eitelkeiten bei den betroffenen Wissenschaftlern ausmachen, ganz abgesehen von den Problemen der Mitarbeiterfinanzierung und der Einwerbung von Druckkostenzuschüssen. Indes sind solche Schuldzuweisungen, die zu manchen in den Anmerkungen der einschlägigen Publikationen ausgetragenen Kleinkriegen geführt haben, müßig. Um die Forschung voranzutreiben, muß auf Kompetenzrängeleien verzichtet und alle Kraft angespannt werden, um durch brauchbare Editionen eine tragfähige Grundlage zu schaffen.

Dieser Forderung wird jeder zustimmen, allein entsteht dann sofort die Frage, wie denn solche Werkausgaben gestaltet werden sollten. Die Möglichkeiten reichen von einfachen Reprints der alten Drucke ohne jegliche Beigaben in sozusagen ‚nudistischer Aufmachungsart‘²⁶ bis hin zu neugesetzten Editionen mit Handschriften- und Ausgabenvergleich und eingehendem Kommentar, von der Herausgabe besonders zentraler Arbeiten eines Pietisten bis zu Vollständigkeit anstrebenden Gesamtausgaben, von chronologisch bis zu systematisch aufgebauten Editionen.²⁷ Natürlich muß es dabei auch zu einem gewissen Interessen-

23 Schmidt (wie Anm. 14), S. 35.

24 August Hermann Franckes Schrift über eine Reform des Erziehungs- und Bildungswesens als Ausgangspunkt einer geistlichen und sozialen Neuordnung der Evangelischen Kirche des 18. Jahrhunderts: Der Große Aufsatz, mit einer quellenkundlichen Einführung hg. von Otto Podczek, Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 53, Heft 3 (Berlin, 1962), S. 11ff.

25 Blaufuß (wie Anm. 3), S. 9.

26 So Karl-Heinz Habersetzer, „Bibliographie der deutschen Barockliteratur. Ausgaben und Reprints 1945-1976“, in: *Dokumente des Internationalen Arbeitskreises für Barockliteratur* 5 (Hamburg, 1978), S. 7-13, hier S. 10; nach Blaufuß (wie Anm. 3), S. 41.

27 Das Für und Wider der einzelnen Methoden ist in den Rezensionen zu der Reprintausgabe oft diskutiert worden und muß hier nicht wiederholt werden. Ausführlich nimmt dazu Stellung Dietrich Blaufuß, „Spener-Forschung“, in: *Pietismus-Forschungen: Zu Philipp Jacob Spener*

ausgleich zwischen Wissenschaftlern und Verlegern kommen, kann man doch an der Frage der Wirtschaftlichkeit nicht einfach vorbeigehen. Die Briefe von August Hermann Francke werden sich kaum so gut absetzen lassen wie die Tagebücher von Thomas Mann, was sich dann verständlicherweise in Anlage, Ausstattung und Preisgestaltung der Edition niederschlägt.²⁸ Diskrepanzen können des weiteren zwischen unterschiedlichen Benutzerzielgruppen entstehen, denn Wissenschaftler stellen andere Ansprüche an eine Werkausgabe als Laien, die in der Lektüre pietistischer Schriften Wegweisung für ihre eigene Frömmigkeit suchen. Die Tragweite dieses nicht unwichtigen Aspektes zeigt sich schnell, wenn man die *Pia desideria*-Ausgaben von Kurt Aland und Erich Beyreuther miteinander vergleicht.²⁹ Solche Ausgaben für die Gemeinde haben ihren eigenen Wert, sie können aber wissenschaftlich betreute Editionen nicht ersetzen, weil sonst ein falsches Bild entstehen könnte. „Die Tatsache, daß einige Klassiker des Pietismus im Protestantismus noch heute in volkstümlichen, womöglich gekürzten Ausgaben als Erbauungsbücher verbreitet sind, hat den – durch welt- und bildungsfeindliche Tendenzen im Pietismus verstärkten – Eindruck aufkommen lassen, diese Literatur sei fern aller Gelehrsamkeit entstanden und deshalb jedem einfältigen Gemüt zugänglich.“³⁰ Das Gegenteil ist richtig, und deshalb sind wissenschaftlich betreute Ausgaben unerlässlich.

All diese Überlegungen sind seit langem bekannt und immer wieder diskutiert worden. Die daraufhin getroffenen Entscheidungen gehen, wenn man einmal von den Ausgaben mit erbaulicher Zielsetzung absieht und sich auf das konzentriert, was über das Stadium der Planung hinausgekommen ist und zu greifbaren Ergebnissen geführt hat, hauptsächlich in zwei unterschiedliche Richtungen: zum einen modernen Ansprüchen genügende kritische Editionen, zum anderen Reprintausgaben. Die eine Richtung wird von der ‚Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus‘ verfolgt, die andere geht auf mutige Entscheidungen einzelner Forscher und eines Verlegers zurück. Scheinbar

und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld, hg. von Dietrich Blaufuß, Europäische Hochschulschriften Reihe 23: Theologie 290 (Frankfurt, Bern, New York, 1986), S. 1-52, bes. S. 5f und 10ff.

- 28 Die Bearbeitung der Briefe Franckes steht noch aus. Die Tagebücher von Thomas Mann der Jahre 1918-1921 und 1933-1955 erscheinen seit 1979, zunächst herausgegeben von Peter de Mendelssohn, nach dessen Tod von Inge Jens, zuletzt 1993 der Band über die Jahre 1951/52. Die Anlage der Edition wird allenthalben gelobt, sie zeigt aber auch den immensen Aufwand eines solchen Vorhabens, machen die Anmerkungen in manchen Bänden doch fast die Hälfte des Umfanges aus.
- 29 Philipp Jacob Spener, *Pia desideria*, hg. von Kurt Aland, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 170, 3., durchgesehene Auflage (Berlin, 1964; Nachdruck 1982; 1. Auflage 1940) und Ders., *Umkehr in die Zukunft: Reformprogramm des Pietismus – Pia desideria*, in neuer Bearbeitung von Erich Beyreuther, 4. Auflage (Gießen, 1986; 1. Auflage 1975); vgl. Blaufuß (wie Anm. 7), S. 57ff. Die Ausgabe für die Gemeinde von Beyreuther ist gekürzt, in der Sprache zum Teil verändert und durch Zwischenüberschriften des Herausgebers ergänzt.
- 30 Ulrich Köpf, Rezension über Spener, Schriften I-II.2 (1979-1982) und andere Textausgaben, in: *Historisches Jahrbuch* 105 (1985), S. 271-276, Zitat S. 271.

war es unausweichlich, daß es darüber zu Auseinandersetzungen kommen mußte, sie sollen hier freilich nicht nachgezeichnet werden. Bezogen auf die Hauptvertreter der Pietismus, Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke und Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, stellt sich das Ergebnis der jeweiligen Bemühungen wie folgt dar.

Bereits in den frühen 40er Jahren gelang es, eine ‚Kommission zur Erforschung der Geschichte des Pietismus‘ zu gründen. Im Vorwort zu seinen *Spener-Studien* schrieb Kurt Aland 1942, daß sich mit deren Unterstützung „eine wissenschaftliche Ausgabe der gedruckten (in Auswahl) und ungedruckten Werke und Briefe Speners ... in Vorbereitung“ befinde und „im Druck erscheinen“ werde, „sobald dies möglich ist“.³¹ Dieser Plan ist infolge der Kriegswirren gescheitert. Anfang der 60er Jahre kam es zu einem modifizierten Neuansatz. Beabsichtigt war, unter der Verantwortung von Kurt Aland im Verlag Froomann-Holzboog laut Prospekt eine „Faksimile-Wiedergabe“ der Werke Speners in 20 Bänden und einem Registerband. Die für deren Verständnis erforderlichen Hinweise sollten in Einleitungen untergebracht werden.³² Als 1964 die Historische Kommission gegründet wurde, nahm man die alte Planung einer kritischen Ausgabe wieder auf.³³ Diese Kommissionsausgabe sollte wiederum 20 Bände umfassen, der Verlag Walter de Gruyter kündigte 1979 und 1982 zwei Bände als ‚in Vorbereitung‘ befindlich an.³⁴ Dabei ist es trotz intensiver Publikationsvorbereitungen geblieben, weil sich nach der Einschätzung von Kurt Aland durch das von Johannes Wallmann betriebene Vorhaben einer historisch-kritischen Briefedition und Beyreuthers Reprintausgabe „die Lage grundlegend gewandelt“ hatte.³⁵ Der neuen Situation angepaßt, legte Aland der Historischen Kommission 1985 einen wiederum modifizierten Plan vor. Die thematisch gegliederte Werkausgabe im Neusatz mit wissenschaftlichem Apparat sollte nun 10 Bände umfassen, mit Rücksicht auf Wallmanns Vorhaben un-

-
- 31 Kurt Aland, *Spener-Studien*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 26 (Berlin, 1943), hier zitiert nach Aland (wie Anm. 20), S. 129 Anm. 7, dort die Jahresangabe 1942. Danach waren die „Textvorlagen für die Ausgabe ... vollständig in Fotos gesammelt“, sind aber bei der Besetzung zu Kriegsende in einem Pfarrhaus außerhalb Berlins, wohin sie zum Schutze extra gebracht worden waren, bis auf „sehr kümmerliche Reste“ zerstört worden. Unter ungleich schwierigeren Bedingungen hat Aland nach 1945 erneut mit der Sammlung des Materials begonnen.
- 32 Aland (wie Anm. 20), S. 130 und Peter Schicketanz, „Zur Ausgabe der Werke Speners“, in: *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* 53/54 (1983/84), S. 224-233, hier S. 224f. Ausführliche Vorstellung des Editionsplanes von Blaufuß (wie Anm. 27), S. 42-46, der zum Zeitpunkt der Veröffentlichung freilich schon Makulatur war, siehe hier S. 94.
- 33 Vgl. zur Zusammensetzung und Arbeitsweise der Kommission die Hinweise von Blaufuß (wie Anm. 22), S. 32f.
- 34 Aland (wie Anm. 20), S. 131; Schicketanz (wie Anm. 32), S. 224 und Blaufuß (wie Anm. 3), S. 36ff.
- 35 Aland (wie Anm. 20), S. 134; ähnlich Gottfried Seebaß, „Die Schriften Philipp Jakob Speners“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 34 (1982), S. 164-166, hier S. 165.

ter Verzicht auf die Edition der Briefe Speners.³⁶ Nun aber stellte sich bei der Bewilligung von Druckkostenzuschüssen die Deutsche Forschungsgemeinschaft quer und verlangte wohl eine weitere Kürzung, was indes die Kommission nicht mitmachen wollte. So sind seitdem fast zwanzig Jahre vergangen, und noch immer wartet die Fachwelt auf das Erscheinen wenigstens eines Bandes dieser Kommissionsausgabe. Demnach scheint Johannes Wallmanns 1993 getroffene Feststellung zutreffend zu sein: „Das ‚Flaggschiff‘ der Pietismus-Kommission, die von Kurt Aland vorbereitete historisch-kritische Ausgabe der Werke Speners, kann heute als gekentert angesehen werden.“³⁷ Immerhin scheint aber nun ohne das Zutun der Kommission eine im Umfang erneut geschrumpfte Studienausgabe zustande zu kommen. Martin Brecht wußte 1993 anzukündigen: „Eine kritische Auswahlgabe von Kurt Aland befindet sich in Vorbereitung.“³⁸ Dabei handelt es sich um eine im Brunnen-Verlag erscheinende dreibändige Edition, die sich auf einen Kernbestand von Speners Schriften zu seinen Reformbestrebungen sowie dem christlichen Glauben und Leben konzentriert.³⁹

Als erste wissenschaftliche Ausgabe im Neusatz liegt von Spener neben *Pia desideria* bisher nur der 1992 erschienene erste Band der Wallmannschen Briefausgabe vor, erneut in einem anderen Verlag (Mohr/Siebeck). Wallmann selbst hatte schon in den späten 70er Jahren „angesichts der Konkurrenz einer angekündigten Reprintausgabe“ der Historischen Kommission vorgeschlagen, „den Plan einer historisch-kritischen Spenerausgabe fallenzulassen ... und statt dessen eine historisch-kritische Edition des Spenerschen Briefwechsels vorzunehmen.“⁴⁰ Eingehende Vorschläge dazu hat er 1981 der Kommission vorgelegt.⁴¹ Diese bat Wallmann um Übernahme der Edition, wollte aber wohl auf die Spenerausgabe nicht verzichten – mit dem bekannten Ergebnis. In dem die offensichtlichen Konflikte eher verschleiernnden Vorwort des ersten Bandes spricht Wallmann davon, daß die Kommission „das von ihr angestoßene, dann aber in die Selbständigkeit entlassene Projekt“ immerhin finanziell gefördert

36 Aland (wie Anm. 20), S. 138ff.

37 So Johannes Wallmann in der Besprechung von Erhard Peschke, Die frühen Katechismuspredigten Franckes, 1992, in: *Theologische Literaturzeitung* 118 (1993), Sp. 46-48, Zitat Sp. 46. Der Verlag Walter de Gruyter hat dem Verfasser am 9. März 1994 per Fax lapidar mitgeteilt: „Die Spener-Ausgabe konnte nicht ins Leben gerufen werden.“

38 Brecht (wie Anm. 1), S. 279f.

39 Diese Ausgabe wird unten in Kap. 4 ausführlicher vorgestellt.

40 Philipp Jakob Spener, *Briefe aus der Frankfurter Zeit: 1666-1686*, Band 1: 1666-1674, hg. von Johannes Wallmann in Zusammenarbeit mit Udo Sträter und Markus Matthias (Tübingen, 1992), Vorwort S. V-XIII, Zitat S. XI.

41 Johannes Wallmann, „Überlegungen und Vorschläge zu einer Edition des Spenerschen Briefwechsels, zunächst aus der Frankfurter Zeit (1666-1686)“, in: *Pietismus und Neuzeit* 11 (1985), S. 345-353; siehe auch Ders. (wie Anm. 40), S. XI. Da ein solcher Editionsplan durch öffentliche wissenschaftliche Diskussion durchaus Hilfestellung erfahren kann, ist es verwunderlich, daß Wallmanns bereits am 7. Dezember 1981 gehaltenes Referat erst vier Jahre später publiziert worden ist.

habe.⁴² Dementsprechend taucht in der Titellei die Historische Kommission nicht auf, angesichts des jahrzehntelangen Bemühens um eine Spenerausgabe ein nur mit höchstem Erstaunen zu registrierendes Faktum. Übrigens beschränkt sich die Briefedition zunächst auf die Frankfurter Zeit Speners (1666-1686), ist „grundsätzlich aber erweiterungsfähig auf die frühe elsässische wie die spätere Zeit in Dresden und Berlin“.⁴³ Ob und wie dieses wünschenswerte Ziel erreicht werden kann, bleibt vorerst offen. Der erste Band enthält, übrigens in vorzüglicher Edition, 217 Briefe (davon über 170 in lateinischer Sprache) der Jahre 1666-1674, der angekündigte zweite Band wird die der Jahre 1675 und 1676 präsentieren. Es ist also ein Mammutwerk zu erwarten.⁴⁴

Diese Skizzierung der weithin glücklosen Editionspläne der Historischen Kommission war nötig, nicht aus Beckmesserei, sondern um eine Vorstellung von der real existierenden Forschungssituation in der Bundesrepublik Deutschland zu bekommen. Dazu muß man sich den Kontrast zwischen greifbaren Ergebnissen und dem planerischen Aufwand der Kommission möglichst plastisch vor Augen führen. Nicht zu beurteilen vermag der Beobachter, ob dies mit Unstimmigkeiten innerhalb der Kommission zusammenhängt und ob damit die Verteilung der Reihen auf mehrere Verlage zu erklären ist. Dabei wird man freilich zu berücksichtigen haben, daß Verlage durch immense Forderungen bei den Druckkostenzuschüssen noch so gute Pläne der Wissenschaftler zu Fall bringen können. Angesichts dieser Gesamtsituation ist es jedenfalls nicht verwunderlich, daß sich andere, außerhalb der Kommissions-Überlegungen stehende Wissenschaftler des Problems angenommen haben. In zupackender Weise hat dies Erich Beyreuther in Zusammenarbeit mit einigen wenigen Fachleuten getan, gefördert durch den Wagemut des Verlegers Georg Olms in Hildesheim. Mit Erfolg, wie man sieht, denn seit 1979 erscheint diese Reprintausgabe in relativ zügiger Folge, sie hat es inzwischen auf zwölf Bände gebracht, zwei weitere sind noch in diesem Jahr zu erwarten. Peter Schicketanz hat in seiner Rezension der ersten Bände der Reprintausgabe die für die Historische Kommission neue Lage so beschrieben und mit berechtigten Fragen verbunden: „Wiederum hat die Kommission das Nachsehen, denn der ohnehin sehr schmale Markt für solche Quellendrucke verträgt m.E. keine doppelten Ausgaben. Mußte es wirklich zu dieser Situation kommen? Hätten nicht rechtzeitiger verbindliche Absprachen zwischen Herausgebern und Verlagen stattfinden müssen, um die wenigen zur Verfügung stehenden Kräfte und Mittel entsprechend den technischen Möglichkeiten sinnvoller zu nutzen?“⁴⁵ Kurt Aland hat

42 Wallmann (wie Anm. 40), S. XII.

43 Wallmann (wie Anm. 40), S. VI. Nach den Informationen des Verfassers plant Klaus vom Orde, der dem Wallmannschen Team seit 1993 angehört, die Herausgabe der Briefe aus der Dresdner Zeit.

44 1981 ging Wallmann (wie Anm. 41), S. 353 bei ca. 900 Briefen der Frankfurter Zeit von vier Bänden aus.

45 Schicketanz (wie Anm. 32), S. 225.

dies bei der Vorstellung seines Plans einer modifizierten Kommissionsausgabe aufgegriffen und betont, daß es keine „Fühlungnahme E. Beyreuthers mit mir oder irgendeinem anderen Mitglied der Kommission (wenigstens soweit mir bekannt), geschweige denn mit der Kommission als solcher weder vor noch bei der Planung seiner Ausgabe“ gegeben habe.⁴⁶ So verständlich der hier durchscheinende Ärger Alands auch sein mag, als unbeteiligter Beobachter könnte man die Sache natürlich genausogut anders herum sehen und mit der gleichen Berechtigung fragen, warum denn die Kommission sich ihrerseits nach den einschlägigen Erfahrungen mit der Zinzendorfausgabe (siehe unten) nicht zu einer Kontaktaufnahme mit Beyreuther entschließen konnte. Schließlich hätte man sich beim Olms-Verlag erkundigen können, dessen vielfältige Aktivitäten auf dem Reprintmarkt bekannt sein dürften. Wie man die Sache auch drehen und wenden mag, die Kommissionspläne sind gescheitert und die Reprintausgabe schreitet zügig voran.

Eine ähnliche Konstellation besteht bei der Edition der Schriften Zinzendorfs. Auch hier wurden die Pläne der Historischen Kommission von der Schnelligkeit Erich Beyreuthers, diesmal in Zusammenarbeit mit Gerhard Meyer, und des Olms-Verlages überrundet. Ihre Reprintausgabe der Hauptschriften des Reichsgrafen erschien 1962/1963 in sechs Bänden.⁴⁷ Beabsichtigt ist eine Gesamtausgabe von staunenswertem Umfang, bestehend aus den Reihen ‚Ergänzungsbände zu den Hauptschriften‘ sowie ‚Materialien und Dokumente‘ in den vier Reihen ‚Quellen und Darstellungen zur Geschichte der böhmischen Brüder-Unität‘, ‚Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf Leben und Werk in Quellen und Darstellungen‘, ‚Zeitschrift für Brüdergeschichte‘ und ‚Gesangbücher der Brüdergemeinde und hymnologische Untersuchungen‘. Von diesem Mammutunternehmen sind schätzungsweise 60 Bände erschienen.⁴⁸ Durch diese Ausgabe „ist Zinzendorf unter den Pietisten vollständiger und umfassender dokumentiert als seine bekannteren und bedeutenden Vorgänger Philipp Jacob Spener und August Hermann Francke oder die Württemberger Johann Albrecht Bengel und Friedrich Christoph Oetinger“.⁴⁹ Dietrich

46 Aland (wie Anm. 20), S. 135.

47 Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Hauptschriften in sechs Bänden*, hg. von Erich Beyreuther und Gerhard Meyer, Band I: *Schriften des jüngeren Zinzendorf*; Band II: *Reden in und von Amerika*; Band III: *Reden während der Sichtungszeit in der Wetterau und in Holland*; Band IV: *Gemeinreden*; Band V: *Londoner Predigten*; Band VI: *Verschiedene Schriften* (Olms: Hildesheim, 1962-1963). Vgl. Erich Beyreuther, „Zur Werkausgabe der Schriften Zinzendorfs im Verlag Olms, Hildesheim“, in: *Unitas Fratrum* 4 (1978), S. 119-121.

48 Zusammengestellt nach dem Prospekt des Olms-Verlages ‚Religion‘, Stand 1990, S. 135-140. Dazu Hans-Jürgen Schrader, „Probleme der bibliographischen und editorischen Erschließung pietistischer Literatur“, in: *Deutsche Forschungsgemeinschaft: Bibliographische Probleme im Zeichen eines erweiterten Literaturbegriffs*, hg. von Wolfgang Martens, Mitteilung IV der Kommission für Germanistische Forschung (Weinheim, 1988), S. 83-111, hier S. 106f.

49 Dietrich Meyer, „Zum Programm einer zehnbändigen Zinzendorf-Ausgabe“, in: *Pietismus und Neuzeit* 12 (1986), S. 145-153, Zitat S. 145.

Meyer hat 1985 der Historischen Kommission den Plan einer zehnbändigen kritischen Zinzendorfausgabe vorgelegt und ausführlich begründet, warum darin einige bereits in der Reprintausgabe enthaltene Schriften erneut vorgelegt werden sollen.⁵⁰ Diese Edition hat aber vielleicht deshalb eine Chance, weil sie intensiv auf handschriftliches Material zurückgreifen will. Die beiden Ausgaben könnten sich dadurch in willkommener Weise ergänzen. So überzeugend Meyers Konzept sein mag, erschienen ist auch von dieser Edition bislang noch kein Band.⁵¹

Etwas anders sieht es lediglich mit der Ausgabe der Schriften von August Hermann Francke aus. Bereits 1969 hat der Hallenser Kirchenhistoriker Erhard Peschke in einer vorzüglichen Edition Franckes *Werke in Auswahl* vorgelegt, die vor allem durch ihren klugen Querschnitt seitdem der Forschung als hilfreiches Arbeitsinstrument dient.⁵² Eine ebenfalls von Peschke verantwortete zehnbändige kritische Werkausgabe ist in ihrem Erscheinen nicht durch eine parallel laufende Reprintedition gefährdet. Inzwischen liegen vor ein Band *Streitschriften* sowie zwei Bände *Predigten*. Die schon als druckfertig angekündigten zwei Bände *Schriften zur Biblischen Hermeneutik* verzögern sich nach Auskunft des Verlages und werden frühestens 1995/96 erscheinen.⁵³ Überaus wertvoll ist schließlich der von Peter Schicketanz bearbeitete *Briefwechsel Carl Hildebrand von Cansteins mit August Hermann Francke*.⁵⁴ Unabhängig davon wird noch 1994 Franckes Geschichte der Stiftungen, die *Segensvollen Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebereichen und getreuen Gottes, zur Beschämung des Unglaubens und Stärkung des Glaubens*, in einer neuen Ausgabe im Brunnen-Verlag erscheinen. Die mit mehreren Registern, Glossar, Zeittafel und Nachwort versehene Edition wird besorgt von Michael Welte. Eine Intensivierung der Pietismusforschung und speziell der Bemühungen um Francke ist dar-

50 Meyer (wie Anm. 49), S. 145ff. Siehe *Bibliographisches Handbuch zur Zinzendorf-Forschung*, unter Mitarbeit von Hans-Christoph Hahn, Jörn Reichel, Hans Schneider und Gudrun Meyer hg. von Dietrich Meyer (Düsseldorf, 1987). Dieses Werk erschien erstaunlicherweise nicht in der Bibliographie-Reihe der Kommission.

51 Nach mündlicher Auskunft von Herrn Dr. Dietrich Meyer soll ein erster Band 1994/95 erscheinen.

52 August Hermann Francke, *Werke in Auswahl*, hg. von Erhard Peschke (Berlin, 1969); erschlossen durch Erhard Peschke, *Studien zur Theologie August Hermann Franckes*, 2 Bände (Berlin, 1964; 1966); vgl. Schrader (wie Anm. 48), S. 101.

53 August Hermann Francke, *Streitschriften*, hg. von Erhard Peschke, Texte zur Geschichte des Pietismus II,1 (Berlin, New York, 1981); Ders., *Predigten I; II*, hg. von Erhard Peschke, Texte zur Geschichte des Pietismus II,9; 10 (Berlin, New York, 1987; 1989). Die *Schriften zur Biblischen Hermeneutik I und II* erscheinen ebd. als Band II, 4 und 5. Vgl. Erhard Peschke, *Die frühen Katechismuspredigten August Hermann Franckes 1693-1695*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 28 (Göttingen, 1992); dazu Wallmann (wie Anm. 37), Sp. 46, der von einer auf 10 Bände angelegten Ausgabe spricht, während der Verlag de Gruyter, Berlin, von 12 Bänden ausgeht.

54 *Der Briefwechsel Carl Hildebrand von Cansteins mit August Hermann Francke*, hg. von Peter Schicketanz, Texte zur Geschichte des Pietismus III,1 (Berlin, New York, 1972). Vgl. Blaufuß (wie Anm. 14), S. 15f.

über hinaus durch die Konzentration verschiedener Projekte in Halle/S. zu erwarten, worüber jüngst Udo Sträter berichtet hat.⁵⁵ Dort werden in Zukunft die Theologische Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, an der eine vornehmlich für Pietismusforschung gedachte kirchengeschichtliche Professur eingerichtet worden ist (besetzt mit Udo Sträter), die Franckeschen Stiftungen, die einen historischen Arbeitskreis einrichten werden, und das ‚Europäische Zentrum für Aufklärungs- und Pietismusforschung‘ eng zusammenarbeiten. Bezogen auf Francke sind eine Fülle von Aktivitäten geplant, denen man nur gutes Gelingen wünschen kann. Als vordringliche ‚Aufgabe der halle-schen Pietismusforschung‘ wird angesehen, ‚die nötige bibliographische Grundlage zu weiteren Franckeforschungen vorzulegen‘. Diese Primärbibliographien sollen durch Bibliographien zur Forschungsliteratur ergänzt werden. Daneben ist geplant, die Ausgabe gedruckter Werke Franckes sowie Handschrifteneditionen energisch voranzutreiben. Die schon teilweise vorliegende Auswahlgabe soll nicht nur gefördert, sondern noch erweitert werden. ‚Neben die Ausgaben gedruckter Werke tritt als dringliche Aufgabe die Erschließung und Edition handschriftlichen Materials aus dem Archiv der Franckeschen Stiftungen.‘ Schon in Vorbereitung befindet sich die Edition der Tagebücher Franckes. Weiterhin bearbeitet werden ‚die handschriftlich erhaltenen pietistischen Kirchengeschichtsdarstellungen (Callenberg, Anton)‘ sowie ‚ein Repertorium zum Briefwechsel Franckes ..., dem (Teil-)Editionen folgen sollen‘. Gebündelt werden all diese Aktivitäten durch den Plan, ‚auf der Basis eines Kooperationsvertrages zwischen der Martin-Luther-Universität und den Franckeschen Stiftungen ein interdisziplinäres wissenschaftliches Zentrum für Pietismusforschung zu errichten‘.

Die Situation der Quelleneditionen zum Pietismus ist also von recht unterschiedlichem Standard. Sie verschärft sich, je geringer der ‚Bekanntheitsgrad‘ der Persönlichkeiten ist. Während von Philipp Matthäus Hahn⁵⁶, Friedrich Christoph Oetinger⁵⁷ und Heinrich Melchior Mühlberg⁵⁸ Textausgaben vorliegen,

55 Udo Sträter, ‚Überlegungen zu Projekten der Halleschen Pietismusforschung‘, in: *Pietismus und Neuzeit* 19 (1993 [ausgeliefert 1994]), S. 196–202; dort alle folgenden Zitate. Sträters Aufsatz erschien nach Drucklegung dieses Beitrages, weshalb die Einarbeitung von Einzelnachweisen nicht mehr möglich war.

56 Philipp Matthäus Hahn, *Die Kornwestheimer Tagebücher 1772-1777*, hg. von Martin Brecht und Rudolf F. Paulus, Texte zur Geschichte des Pietismus VIII,1 (Berlin, New York, 1978); Ders., *Die Echterdinger Tagebücher 1780-1790*, hg. von Dens., ebd. VIII,2 (ebd., 1983); vgl. Schrader (wie Anm. 48), S. 102ff.

57 Friedrich Christoph Oetinger, *Die Lehrtafel der Prinzessin Antonia*, historisch-kritische Ausgabe in 2 Bänden, hg. von Reinhard Breymayer und Friedrich Häussermann, Texte zur Geschichte des Pietismus VII,1 (Berlin, New York, 1977) und Ders., *Theologia ex idea vitae deducta*, Vorwort von Gerhard Schäfer, hg. von Konrad Ohly, 2 Bände, ebd. VII,2 (ebd., 1980).

58 *Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlbergs aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika*, hg. von Kurt Aland, Band I: 1740-1752; Band II: 1753-1762; Band III: 1763-1768; Band IV: 1769-1776, Texte zur Geschichte des Pietismus III,2-5 (Berlin, New York, 1986; 1987; 1990; 1993).

ist die Forschungslage bei Gerhard Tersteegen⁵⁹, den Petersens⁶⁰, Johann Jakob Rambach⁶¹ und Gottfried Arnold⁶², um nur diese zu nennen, ungleich prekärer. Zu wessen Lasten die Editionsverzögerungen auch jeweils gehen mögen, das Gebot der Stunde kann nur sein, durch Werkausgaben aller Art der Forschung das erforderliche Material so zügig wie möglich zur Verfügung zu stellen.

3. Die Reprintausgabe der Werke Speners

Die von Erich Beyreuther im Georg Olms Verlag herausgegebene Reprintausgabe *Philipp Jakob Spener: Schriften* startete ohne irgendwelche Vorankündigungen im Jahre 1979. Der Umstand, daß die Forschung das Vorhaben trotz erheblicher Einwände in Einzelfragen weithin begrüßte, konkretisiert, wie reif die Zeit für diese Unternehmung war. Das wird noch unterstrichen durch die gleichzeitige Existenz der den Rezensenten bekannten Pläne einer Kommissionsausgabe und auch durch das Faktum, daß der erste Band zur Hälfte aus dem Nachdruck von *Pia desideria* bestand, die bereits in einer kritischen Ausgabe vorlagen. Die generelle Aufnahme kommt in den Worten von Jan Olaf Rüttgardt zum Ausdruck, die immerhin in der Kommissionszeitschrift *Pietismus und Neuzeit* gedruckt wurden: „Wenngleich nicht alle ... Erwartungen erfüllt werden, legt man Band I des Spener-Reprints mit Genugtuung aus der Hand. Welch ein Fortschritt für die Spenerforschung, daß endlich wieder Quellen erschlossen werden!“⁶³ Von Ausnahmen abgesehen, blieb es bei den Rezensionen der Folgebände bei dieser Einschätzung, stellte man doch immer wieder „den positiven Wert der Ausgabe“ heraus.⁶⁴ Natürlich wird dabei nie-

59 Gerhard Tersteegen, *Werke*, hg. von Winfried Zeller, Band 1: *Geistliche Reden*, hg. von Albert Löschhorn und Winfried Zeller; Band 8: *Briefe in niederländischer Sprache*, hg. von Cornelis P. van Andel, Texte zur Geschichte des Pietismus V, 1; 8 (Göttingen, 1979; 1982). Die Ausgabe ist durch den Tod des Herausgebers im Jahre 1982 ins Stocken geraten. Eine dreibändige Briefedition soll nach Auskunft des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht in dieser Reihe rechtzeitig zum 300. Geburtstag Tersteegens 1997 erscheinen, betreut von Gustav Adolf Benrath und Ulrich Bister, der außerdem für 1994 eine Tersteegen-Bibliographie und für einen breiteren Leserkreis eine einbändige Briefauswahl vorbereitet.

60 Siehe zur Quellenlage Markus Matthias, *Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen: Eine Biographie bis zur Amtsenthebung Petersens im Jahre 1692*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 30 (Göttingen, 1993), S. 14f und 341ff; dazu die Rezension in diesem Bande.

61 Vgl. Johann Jakob Rambach, *Leben – Briefe – Schriften*, hg. von Ulrich Bister und Martin Zeim unter Mitarbeit von Rüdiger Mack und Horst-Walter Schenk (Gießen, Basel, 1993).

62 Gottfried Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688*, 4 Teile in 2 Bänden, Frankfurt, 1729 (Reprint Hildesheim, 1967); vgl. Blaufuß (wie Anm. 22), S. 35.

63 Jan Olaf Rüttgardt, Rezension von Spener, *Schriften I* (1979), in: *Pietismus und Neuzeit* 7 (1981), S. 230-234, Zitat S. 233.

64 Vgl. Peter Weniger, Rezension von Spener, *Schriften XVI* (1989), in: *Pietismus und Neuzeit* 17 (1991), S. 252-255. Zu den Ausnahmen gehören Martin Greschat, Rezension von Spener, *Schriften I* (1979), in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 94 (1983), S. 193-194 und Johannes

mand in Abrede stellen, daß bei einem Reprint stets einige Nachteile in Kauf zu nehmen sind, vor allem was den Nachweis von Personen und Zitaten anbelangt. Aber eine solche Ausgabe erhebt auch nicht den Anspruch, entsprechende Wünsche erfüllen zu können.

Bemängelt wurde in den Besprechungen des ersten Bandes, daß von dem Herausgeber weder der Plan der Reprintausgabe noch Ziel und Begründung der getroffenen Auswahl vorgelegt worden sind. Das Vorwort von Erich Beyreuther muß in der Tat als dürftig angesehen werden. So spricht er nur von der „Bereitstellung der kaum mehr allgemein zugänglichen wesentlichen Schriften Philipp Jakob Speners“, ohne irgendwelche inneren Kriterien dafür zu nennen.⁶⁵ Erst dem Verlagsprospekt war dann zu entnehmen, daß die Ausgabe in drei Abteilungen nach den Wirkungsorten Speners (Frankfurt, Dresden, Berlin) aufgeteilt werden und außerdem seinen Briefwechsel enthalten solle. Die Schwierigkeiten einer sich lediglich am Erscheinungsjahr orientierenden chronologischen Anordnung im Vergleich mit einer systematischen hat man offenbar rasch eingesehen und von Band III an auf entsprechende Vermerke auf dem Titelblatt verzichtet.⁶⁶ Damit ist bereits eine weitere Ankündigung Beyreuthers aus dem Vorwort von Band I eingelöst worden: „Diese Werksausgabe ist so angelegt, daß sie jederzeit ergänzt werden kann“. In willkommener Weise ist damit die sicher notwendige Bereitschaft signalisiert worden, auch in Zukunft auf hilfreiche Anregungen der Rezensenten einzugehen. Kryptisch bleibt dagegen Beyreuthers Hinweis: „Edition bedeutet nicht zugleich und zwingend Interpretation.“ Daraus abgeleitet wurde die Entscheidung, „die einzelnen Einleitungen in jedem Band auf das Notwendige zu beschränken“.⁶⁷ Leider hat Beyreuther nicht mitgeteilt, was denn dieses Notwendige sei. Durch die Vorgabe klarer Richtlinien hätte er nicht nur manchen Rezensenten den Wind aus den Segeln nehmen können, sondern diese bei reinen Reprintausgaben so wichtigen Einleitungen deutlicher konturieren und vor manchen Überfrachtungen bewahren können. Im übrigen stellt auch diese Ausgabe eine Auswahl dar, und die dafür vom Herausgeber getroffenen Entscheidungen sind selbstverständlich schon Interpretationen. Deshalb kann man der Kritik von Peter Schicketanz nur zustimmen: „Sicher wird kein Herausgeber allen Wünschen gerecht werden können, aber was man verlangen kann, ist Rechenschaft über die getroffene Auswahl.“⁶⁸ Weil von vornherein

Wallmann, Rezension von Spener, Schriften IV (1984), in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 97 (1986), S. 128-131.

65 Erich Beyreuther, „Vorwort“, in: Spener, *Schriften* I (1979), S. 7-8, Zitat S. 7; vgl. die berechtigte Kritik von Seebaß (wie Anm. 35), S. 164.

66 Vgl. Aland (wie Anm. 20), S. 135ff und Blaufuß (wie Anm. 3), S. 41.

67 Alle Zitate bei Beyreuther (wie Anm. 65), S. 7 (mit dem Druckfehler ‚bedeuted‘ anstelle von ‚bedeutet‘); vgl. Gottfried Seebaß, „Zum Reprint einer der großen Predigtreden Philipp Jacob Speners“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 41 (1989), S. 270-272, hier S. 270.

68 Schicketanz (wie Anm. 32), S. 227.

klar sein mußte, daß diese Reprintausgabe seitens der Historischen Kommission wegen ihrer eigenen Pläne mit Argusaugen beobachtet werden würde, sind diese Versehen eigentlich unverständlich. Sie konnten auch nicht durch die mit akribischen Anmerkungen versehene, in etlichen Detailergebnissen über die bisherige Forschung hinausführende ‚Einführung‘ von Dietrich Blaufuß „Zur Überlieferung von Speners Werken seit ca. 1700“ ausgeglichen werden.⁶⁹ Positiv aufgenommen wurde dagegen die Ankündigung, jeweils „die *Editio princeps* als editorische Ausgangsbasis“ zu nehmen. Ebenso ist mit Zustimmung registriert worden, daß der Herausgeber dies nicht als sklavisches Prinzip ansieht, sondern aus wohlwogenen Gründen schon bei *Pia desideria* davon abgewichen ist.⁷⁰

Auch fünfzehn Jahre nach Erscheinen des ersten Bandes wird man diese Reprintausgabe nur begrüßen können, zumal die Mißlichkeiten, die ihren Start etwas erschwert haben, durch die Folgebände und vor allem durch erklärende Aufsätze von Dietrich Blaufuß immer mehr ausgeräumt werden konnten. Vordringlich ist nun, die Edition so rasch wie möglich voranzutreiben. Um ihren Reichtum deutlich werden zu lassen, wird das gesamte Vorhaben im folgenden vorgestellt. Neben das Verzeichnis der fotomechanisch wiedergegebenen Schriften Speners einschließlich der Nummer von Grünbergs Bibliographie treten einige kommentierende Hinweise.⁷¹ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit inhaltlichen Fragen ist hier nicht möglich.

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band I: *Pia desideria* (1675) 1680; *Das Geistliche Priestertum* 1677; *Sendeschreiben* 1677; *Erörterung dreier Lehrpunkte* 1678; *Vorsehung vor den falschen Propheten* 1668. Eingeleitet von Erich Beyreuther und Dietrich Blaufuß. Olms: Hildesheim, New York, 1979. 999 Seiten (Vorwort, Einführung, Einleitung, Abkürzungen, Verfasserverzeichnis, Nachträge: S. 7-122; Reprint: S. 123-999). DM 158,-.

Pia desideria: Oder Hertzliches Verlangen / Nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen / sampt einigen dahin abzweckenden Christlichen Vorschlägen. Frankfurt, 1680. Einleitung von Dietrich Blaufuß S. 43-69; Text S. 123-548. [Grünberg Nr. 276]

Hervorzuheben aus der Einleitung sind Nachweise des zeitgenössischen

69 Siehe Anm. 3.

70 Zitat bei Beyreuther (wie Anm. 65), S. 7; zur Begründung der Abweichung Blaufuß (wie Anm. 7), S. 57ff.

71 Die Titel werden nach den originalen Titelblättern der Reprintdrucke zitiert. Schwierigkeiten bereiten wegen der in manchen Bänden partiell fehlenden Paginierung die Angaben der Seitenzahlen für die einzelnen Stücke. Angaben in eckigen Klammern beziehen sich grundsätzlich auf eigene Ergänzungen. Zu Grünberg siehe Anm. 2.

Echos auf Speners Postillenvorrede (S. 50ff), die detaillierte Erörterung der verschiedenen Auflagen (S. 57ff) und eine Synopse zur textkritischen Ausgabe von Aland (S. 68f). Die inhaltlichen Bemerkungen zu dieser wohl bekanntesten Programmschrift des Pietismus fallen eher dürftig aus (S. 43ff). Durch die kluge Entscheidung für den Reprint der Ausgabe von 1680 sind, über Alands Edition hinausgehend, auch die Bedenken von Johann Heinrich Horb (1645-1695; S. 309-460) und Joachim Stoll (1615-1678; S. 461-490) enthalten. Die fotomechanische Wiedergabe des in sehr kleinem Satzspiegel gesetzten Textes ist gut lesbar. Für ungeübte Leser von Drucken des 17. Jahrhunderts wäre allerdings eine kurze Anleitung zur Benutzung (Orthographie, Zeichensetzung, Kürzel, Einsatz unterschiedlicher Schriftgrößen, Umbruch etc.) hilfreich gewesen, die in standardisierter Form jedem Band hätte beiliegen sollen.

Das Geistliche Priesterthum Auß Göttlichem Wort Kürztlich beschrieben / und mit einstimmenden Zeugnißsen Gottseliger Lehrer bekräftiget.
Frankfurt, 1677. Einleitung von Erich Beyreuther mit Ergänzungen von Dietrich Blaufuß S. 70-77; Text S. 549-731. [Grünberg Nr. 277]

Mit dieser Schrift nahm Spener die Diskussion um sein in *Pia desideria* entfaltetes Reformprogramm auf. Bezeichnenderweise konzentrierte er sich dabei auf die eingehende biblische Begründung des geistlichen Priestertums der Laien und nicht etwa auf die *collegia pietatis*. Auffallend ist Speners Bemühen um Nachweis einer entsprechenden Kontinuitätslinie von der Heiligen Schrift bis zu Theologen seiner Zeit. Interessant und aufschlußreich sind die Gewichtungen: Spener führt siebzig Fragen zum Thema an und beantwortet sie mit Hilfe zahlreicher Bibelzitate (S. 569-640). Zur Untermauerung seiner biblischen Erkenntnis fügt er in einem Anhang ‚Zeugnisse alter und neuer Lehrer‘ an (S. 641-725), unter denen Luther die beherrschende Position zukommt (S. 644-681). Schon diese formalen Beobachtungen konkretisieren Speners Traditionsbewußtsein, das ihn als lutherischen Theologen immer wieder auf die Bibel zurückführte. Entgegen der herrschenden Meinung hielt er deshalb auch Privatversammlungen ohne Leitung eines Predigers durchaus für legitim (S. 635).⁷² Geradezu skandalös muß es für Speners Zeitgenossen geklungen haben, daß er gläubigen „weibespersonen auch theil an solchen priesterlichen ämtern“ zusprach, freilich nicht in der öffentlichen Gemeinde (S. 631ff).⁷³ Die knappe Einleitung, in der wie bei den folgenden Einführungen die Anteile von Beyreuther und Blaufuß nicht immer leicht auseinanderzuhalten sind, läßt diese Aspekte nicht recht deutlich werden. Die Auseinandersetzung um die Bewertung der *collegia pietatis* wirkt hier fehl am Platze (S. 74-77).

72 Vgl. Johannes Wallmann, „Der Pietismus“, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*, hg. von Bernd Moeller, Band 4, Lieferung O 1 (Göttingen, 1990), S. O 55.

73 Siehe Wallmann (wie Anm. 7), S. 32.

Sendschreiben An Einen Christeneiffrigen außländischen Theologum, betreffende die falsche außgesprengte aufflagen / wegen seiner Lehre / und so genannter Collegiorum pietatis, mit treulicher erzehlung dessen, was zu Franckfurth am Mayn in solcher sache gethan oder nicht gethan werde. Frankfurt, 1677. Einleitung von Erich Beyreuther mit Ergänzungen von Dietrich Blaufuß S. 78-85; Text S. 733-851. [Grünberg Nr. 278]

Mit dieser Schrift wehrte Spener sich gegen Mißdeutungen der Privatkonventikel und verteidigte seine lutherische Rechtgläubigkeit gegenüber dem in Livland wirkenden Johann Fischer (1633-1705). Hier findet sein „christozentrisch-personales, jedoch mit Luther unverrückbar auf dem extra nos der Heilsgeschichte begründetes Glaubensverständnis gültigen Ausdruck“.⁷⁴ Von zentraler Bedeutung ist das *Sendschreiben* auch deshalb, weil es einen detaillierten historischen Bericht der Frankfurter Entwicklungen gibt.

Abgenöthigte Erörterung dreyer Lehr-Puncten: I. Ob ein gläubiger Christ könne sagen: Ich bin Christus? II. Ob ein Wiedergeborener Sünde thue? III. Ob die Lehre von der Erb-Sünde dem sündigen Thür und Thor auffthue? Merseburg, 1678. Einleitung von Erich Beyreuther mit Ergänzungen von Dietrich Blaufuß S. 86-105; Text S. 853-899. [Grünberg Nr. 279]

Diese Schrift ist ohne Speners Genehmigung gedruckt worden. Sie geht zurück auf eine Predigt vom 4. Advent 1668, die 1672 veröffentlicht wurde und zu der Spener 1678 eine *Erklärung* herausgegeben hatte. Daraus entstand eine Auseinandersetzung mit dem Halberstädter Domprediger Johann Conrad Schneider. Die *Erörterung* druckt zunächst dessen Thesen ab (S. 858-867) und dann Speners Zurückweisung (S. 869-899). Die überaus verwickelte Entstehungs- und Druckgeschichte wird von Blaufuß minutiös nachgezeichnet, weshalb es übrigens unverständlich ist, daß Beyreuther als Verfasser der Einleitung angegeben wird, stammen von ihm doch nur wenige inhaltliche Hinweise (S. 102-105), während die Hauptlast bei Blaufuß lag (S. 86-101). Die Spenerpredigt als eigentlicher Auslöser dieser verwickelten Angelegenheit wird leider erst in Band VIII der Reprintausgabe erscheinen. Inhaltlich entscheidend ist Speners Verwicklung in einen Lehrstreit, ein Geschehen, das er gerade wegen der mit Argwohn beobachteten Entwicklung seiner Reformpläne tunlichst vermeiden wollte. So aber war er genötigt, Stellung zu beziehen und ließ dabei gewisse Akzentverschiebungen gegenüber der lutherischen Reformation und Orthodoxie erkennen. Von einer persönlichen Vereinigung des Gläubigen mit Christus im Sinne der Mystik distanziert sich Spener deutlich und betont demgegenüber, daß der Christ Glied am Leibe Christi sei. Der Wiedergeborene sei zwar nicht vollkommen, könne aber nicht mehr in die Sünde einwilligen. „Spener bemühte sich, die Freiheit von der Sünde als Gabe Christi zu begreifen und

74 Eberhard Pälz, Rezension von Spener, Schriften I (1979), in: *Theologische Literaturzeitung* 107 (1982), Sp. 609-611, Zitat Sp. 610.

sie nicht zum neuen, möglicherweise in die Verzweiflung treibenden Gesetz werden zu lassen. Die auch hier vorherrschende Blickrichtung auf die Früchte des Glaubens war zwar unter den bestehenden Verhältnissen verständlich, leistete aber doch einer Moralisierung des Evangeliums Vorschub.⁷⁵

Christliche Predigt Von Nothwendiger Vorsehung vor den falschen Propheten. Frankfurt, 1668. Einleitung von Erich Beyreuther mit Ergänzungen von Dietrich Blaufuß S. 106-114; Text S. 901-999. [Grünberg Nr. 34]

Bei diesem Text handelt es sich um eine am 28. Juli 1667 gehaltene Predigt, die gegen die reformierte Prädestinations- und Abendmahlslehre polemisiert. Wegen der kritischen Reaktionen darauf hat Spener sie mit einer Vorrede (S. 909-911) und ausführlichen Anmerkungen (S. 930-993) und dem Auszug aus einer weiteren Predigt (S. 994-999) rasch in den Druck gegeben (S. 911-930). Diese „große und auch einzige Abrechnung mit der reformierten Konfession“ (S. 110) hat Spener 1686 nicht in das Verzeichnis seiner Schriften aufnehmen lassen. Er hat sie bedauert und sich damit von der üblichen Polemik seiner Zeit distanziert, somit seine eigene Forderung aus *Pia desideria* erfüllend.⁷⁶

Philipp Jakob Spener. *Schriften.* Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band II.1: *Einfältige Erklärung Der Christlichen Lehr / Nach der Ordnung deß kleinen Catechismi deß theuren Manns GOTTES Lutheri. In Fragen und Antwort verfasst Und mit nöthigen Zeugnissen der Schrift bewehret.* Frankfurt, 1677. Eingeleitet von Werner Jentsch, Nachbemerkung von Dietrich Blaufuß. Olms: Hildesheim, New York, 1982. 1000 Seiten (Einleitung: S. 1-58. Reprint: Titel, Widmungszuschrift und Vorrede: S. [I-XXXIV]; Text: S. 1-863; Ordnung der Materien und Register der Sachen: S. [864-900]). DM 188,-. [Grünberg Nr. 137]

Das erfolgreichste Werk Speners wurde seine Katechismuserklärung, die über zwanzig Auflagen erlebte. Abgesehen von schlichten Ausgaben für die Gemeinde⁷⁷ ist sie dennoch von der modernen Katechetik kaum beachtet worden. Ihre erneute Vorlage, versehen mit einer hervorragenden Einleitung des Religionspädagogen Werner Jentsch, ist deshalb ein großer Gewinn für die Forschung.⁷⁸ Ganz im Sinne seiner Reformbestrebungen hat Spener der geistlichen Erziehung der Kinder stets große Aufmerksamkeit geschenkt. Bereits in Straßburg lassen sich entsprechende Bemühungen nachweisen. Auch in Frankfurt

75 Brecht (wie Anm. 1), S. 324f.

76 Siehe zu diesem Band die Rezensionen von Pältz (wie Anm. 74); Rüttgardt (wie Anm. 63); Greschat (wie Anm. 64); Schicketanz (wie Anm. 32); Seebaß (wie Anm. 35) und Ernestien G.E. van der Wall, in: *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 63 (1983), S. 95-97.

77 *Speners Katechismuserklärung: D. Philipp Jacob Speners Erklärung der christlichen Lehre nach der Ordnung des Kleinen Katechismus Dr. Martin Luthers* (Lahr-Dinglingen, Bielefeld, 1984).

78 Siehe zum Problem der Paginierung Blaufuß (wie Anm. 27), S. 24.

und Dresden hatte er großen Erfolg in der Kinderlehre, so daß man Spener mit Recht als hervorragenden Religionspädagogen bezeichnet hat.⁷⁹ Für die damaligen Bedingungen genügte ihm offenbar Luthers Kleiner Katechismus nicht, deshalb ordnete er den Stoff neu und präsentierte ihn in 1283 Fragen und Antworten. Trotz des immensen Umfanges ist ihm damit ein brauchbares Unterrichtsmittel gelungen. „Seine Stärken lagen in der Verständlichkeit, in der Einbeziehung einschlägiger Bibelsprüche sowie in der auch den Affekt ansprechenden Ausrichtung auf die Frömmigkeit und das tätige Christentum.“⁸⁰ Der Theologie Luthers bleibt Spener deutlich verpflichtet, so daß die in der Forschung von Manfred Schmidt behauptete Akzentverschiebung von der Rechtfertigung zur Wiedergeburt in diesem Werk keine Unterstützung findet.⁸¹ Noch klarer als bei Luther ist hingegen der Schriftbezug, der schon in den geradezu exzessiven Zitaten aus der Bibel zum Ausdruck kommt. Dementsprechend war es Speners Absicht, mit dem Katechismus eine „Handreichung und ‚Überleitung‘ zu einer unmittelbaren Begegnung mit der Bibel“ zu schaffen.⁸² Zum Ausdruck kommt das bereits in der ersten Frage: „Was soll unsere allergrößte und beständigste Sorge seyn? Daß wir mögen im leben, sterben und nach dem todt, und also in zeit und ewigkeit, mit GOtt, als unserem alleinigen höchsten Gut unzertrennlich vereinigt seyn“ (S. 1). Die strenge Bibelorientierung hält Spener bei allen Antworten durch. Insgesamt leistet er mit diesem „Entwurf zu einem verstehbaren, biblischen und seelsorgerlichen Katechismus ... für seine Zeit ein Meisterstück katechetischer Glaubenshilfe“.⁸³ Durch Speners Register ist der Band leicht benutzbar. Die Einleitung von Jentsch bietet durch ihre behutsame Aufnahme aktueller Problemfelder überdies genügend Perspektiven zur weiteren Forschung. Seinem Schlußwort kann man nur zustimmen: Es spricht für Spener, „daß wir uns wieder mit seinem katechetischen Entwurf beschäftigen müssen. In der Tat: Man kann von seinem Lehren heute lernen.“⁸⁴

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band II.2: *Kurtze Catechismus=Predigten / Darinnen Die fünff Haupt=Stück / auß dem Catechismo Und Die Hauß=Taffel / Samt Den Fest=Materien / Einfältig erkläret werden*. Frankfurt, 1689. Eingeleitet von Werner

79 Vgl. Grünberg (wie Anm. 2), 2, S. 58ff; Wallmann (wie Anm. 3), S. 215ff; Rüdiger Mack, „Pädagogik bei Philipp Jakob Spener“, in: *Pietismus-Forschungen: Zu Philipp Jacob Spener und zum spiritualistisch-radikalpietistischen Umfeld*, hg. von Dietrich Blaufuß, Europäische Hochschulschriften Reihe 23: Theologie 290 (Frankfurt, Bern, New York, 1986), S. 53-115 und Brecht (wie Anm. 1), S. 289.

80 Brecht (wie Anm. 1), S. 289f.

81 Vgl. zu dieser bekannten Kontroverse Wallmann (wie Anm. 72), S. O 58 und Brecht (wie Anm. 1), S. 371ff jeweils mit Nachweis der Literatur sowie oben Anm. 11.

82 Werner Jentsch, „Einleitung“, in: Spener, *Schriften* II.1 (1982), S. 1-58, Zitat S. 26.

83 Jentsch (wie Anm. 82), S. 54.

84 Jentsch (wie Anm. 82), S. 55.

Jentsch. Olms: Hildesheim, New York, 1982. 1127 Seiten (Einführung: S. 1-80. Reprint: Titel, Widmungszuschrift und Vorrede: S. [I-VIII]; Text: S. 1-942 (319-368 zweimal hintereinander paginiert); Register: S. [943-985]). DM 198,-. [Grünberg Nr. 58]

In willkommener Ergänzung zu Band II.1 wird in diesem Teil Spener wiederum als praktischer Theologe vorgestellt. Es handelt sich um Lehrpredigten, die Spener seit 1669 über Katechismustexte in der Morgenpredigt gehalten hat, also eine Art katechetischer Erwachsenenbildung. Insofern muß man die *Einfältige Erklärung* und diese Predigten zusammen sehen, um einen Eindruck von Speners vermittelter Theologie zu bekommen. Dies wird auch hier durch Speners eigene Register erleichtert. Die Einleitung von Jentsch führt wiederum hervorragend in die Materie ein und bietet darüber hinaus eine Fülle von Informationen über die Katechismuspredigt vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Jentsch scheut sich nicht, Spener als Herausforderung an die heutige Zeit zu bezeichnen. „Die gegenwärtige Gemeinde kann viel von ihm lernen, für den kirchlichen Unterricht wie für die seelsorgerliche Predigt. Die Quintessenz der ‚Einfältigen Erklärung‘ lautet: Der *gelebte* Glaube ist nur glaubwürdig, wenn er auch ein *durchdachter* Glaube ist. Das Fazit der ‚Katechismus-Predigten‘ heißt: Der *gepredigte* Katechismus ist auch der *gelebte* Katechismus, als Gabe und Aufgabe.“⁸⁵ Leider hat die Betreuung dieses Bandes durch den Herausgeber in mehreren Punkten versagt. Mißlicherweise hat man hier auf die Mitarbeit von Dietrich Blaufuß verzichtet, so daß eingehende Informationen zur Entstehungs- und Druckgeschichte fehlen. Der Band hat kein Inhaltsverzeichnis für Einführung und Text. Die Paginierung bereitet wegen der Doppelung der S. 319-368 erhebliche Probleme, zumal bei der Benutzung der Register. Auf der Impressumseite wird knapp mitgeteilt: „Handschriftliche Vermerke wurden teilweise mitreproduziert.“ Hierzu wären genauere Informationen erforderlich, zumal etliche störende Unterstreichungen im Text verblieben sind (z.B. S. 375ff, 569ff, 789ff, 816ff). Im Gegensatz zu den anderen Bänden ist das Druckbild stellenweise ausgesprochen schlecht (z.B. S. 69, 694f, 710f, 773, 853). Ein schwerer Fehler ist, daß die ‚Einführung‘ nach der anders paginierten dritten Auflage von 1711 zitiert, während der Nachdruck die erste Auflage von 1689 bringt. Durch diese Nachlässigkeit, die man leicht hätte beheben können, wurde ein beigelegter ‚Nachtrag‘ erforderlich, der auf die ‚Einleitung‘ verweist, die in dem Band aber ‚Einführung‘ heißt. Solche Flüchtigkeiten sind besonders ärgerlich, weil sie die gesamte Ausgabe in Mißkredit bringen könnten, was sie wahrlich nicht verdient hat.⁸⁶

85 Werner Jentsch, „Zur Einführung“, in: Spener, *Schriften* II.2 (1982), S. 1-80, Zitat S. 80.

86 Vgl. zu den Bänden II. 1 und 2 die Rezensionen von Köpf (wie Anm. 30), S. 272f; Schickentanz (wie Anm. 32), S. 230ff; Gottfried Seebaß, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 37 (1985), S. 273-275 und Hans Jürgen Fraas, in: *Pietismus und Neuzeit* 10 (1984), S. 246-250.

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band III.1, 1 und 2: *Die Evangelische Glaubens=Lehre / In einem Jahrgang der Predigten Bey den Sonn= und Fest=täglichen ordenlichen Evangelien / Auß heiliger Göttlicher Schrift*. Frankfurt, 1688. Eingeleitet von Dietrich Blaufuß und Erich Beyreuther. Teilband 1: *Predigten über die Evangelien (1686/87) 1. Advent bis 4. p. Trin.* (Titel, Vorwort, Einleitung: S. 1*-183*. Reprint: Titel, Widmung, Vorrede: S. [I-XIV]; Text: S. 1-848); Teilband 2: *Predigten über die Evangelien (1686/87) Johannistag bis 26. p. Trin.* (S. 849-1446); *Kürtzerer Auszzug / deß zu Franckfurt am Mayn Anno 1680 gehaltenen Jahrgangs* (Text: S. 1-342; fünf Register: S. [I-XXXVII]); *Sciagraphia doctrinae fidei evangelicæ*, Frankfurt, 1688 (Titel, Widmung, Leserzuschrift, Ordnung: S. [I-VIII]; Text: S. 1-160). Olms: Hildesheim, Zürich, New York, 1986. 2203 Seiten. DM 496,-. [Grünberg Nr. 18 und 19]

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band III.2, 1 und 2: *Die Evangelische Lebens=Pflichten In einem Jahrgang der Predigten Bey den Sonn= und Fest=täglichen ordentlichen Evangelien Auß heiliger Göttlicher Schrift*. Frankfurt, 1692. Eingeleitet von Erich Beyreuther [mit Ergänzungen von Dietrich Blaufuß]. Teilband 1: *Predigten über die Evangelien (1687/88) 1. Advent bis Exaudi* (Titel, Vorwort, Einleitung: S. 1*-150*. Reprint: Titel, Widmung, Vorwort: S. [I-XVI]; Text: S. 1-686); Teilband 2: *Predigten über die Evangelien (1687/88) Pfingsten bis 24. p. Trin.* (S. 1-548); *Auszug Predigten (1680/81)* (Text: S. 549-654; vier Register: S. [I-XL]). Olms: Hildesheim, Zürich, New York, 1992. 1558 Seiten. DM 496,-. [Grünberg Nr. 20]

Diese vier gewichtigen Bände repräsentieren einen zentralen Bestandteil der Reprintausgabe, denn sie stellen Spener in seiner praktischen Arbeit als Prediger vor. Neben die *Glaubens-Lehre* und die *Lebens-Pflichten* treten noch die 1695 veröffentlichten, 1681/82, 1688/89 und 1693 gehaltenen Predigten über den *Evangelischen Glaubens-Trost*, die in einem späteren Band der Reprintausgabe reproduziert werden sollen.⁸⁷ Diese größtenteils in Dresden gehaltenen Predigten sind von der Forschung zu Recht „als Inbegriff der Dogmatik und Ethik Speners“ bezeichnet worden.⁸⁸ Indem sie jetzt der Forschung wieder leicht zugänglich sind, wird sie „noch intensiver und umfassender das Spenerische Predigtwerk in Blick zu nehmen haben“.⁸⁹ Die von Spener selbst nicht durchgesehenen Register konkretisieren die geradezu unglaubliche Fülle der behandelten Themen, so daß sich hier in der Tat die Theologie Speners erschließt. Die „drei Predigtjahrgänge sind zugleich die systematischen Haupt-

87 Ankündigung von Erich Beyreuther im Vorwort zu Band III.2, 1, S. 6; nicht im Verlagsprospekt; Grünberg Nr. 24.

88 Dietrich Blaufuß, „Philipp Jakob Speners ‚Evangelische Glaubens-Lehre‘. Bedeutung – Entstehung – Überlieferung“, in: Spener, *Schriften* III.1, 1 (1986), S. 10*-89*, Zitat S. 22*.

89 Blaufuß (wie Anm. 88), S. 13*.

werke Speners“.⁹⁰ Verstärkt wird dieser Eindruck durch den lebenspraktischen Bezug der Predigten, die eben nicht eine wissenschaftliche Abhandlung darstellen, sondern „im Angesicht der zum Glauben gerufenen Gemeinde“ gehalten worden sind.⁹¹ Speners Predigten, deren Reichtum trotz ihrer gelegentlichen Schwerfälligkeit hier noch nicht einmal andeutungsweise erfaßt werden kann, bestätigen erneut, daß es eine Engführung wäre, seinen Horizont auf die *collegia pietatis* und das Problem der Wiedergeburt zu beschränken. Denn wiederum begegnet er hier als konsequent lutherischer Theologe mit eigenständiger Rezeptionsfähigkeit, der in seiner Zeit vor allem ein Ziel hatte: seine Zuhörer zur Heiligen Schrift als der zentralen Glaubensnorm zurückzuführen.

Die vier Bände werden durch ausführliche Einleitungen erschlossen. Dankbar registriert man, daß der technische Fortschritt nun auch sie erreicht hat. Erschienen die Typoskripte in den ersten Bänden noch im Flattersatz, so ist die Einleitung von Band III.1 immerhin schon im Block gesetzt. Störend ist dort das Platz verschwendende Typenbild, das bei Beyreuthers exzessiv benutztem Sperrdruck fast unleserlich wird (z.B. S. 92*, 136*, 155*). Mit Band III.2 hält dann endlich der leserfreundliche Lasersatz Einzug. Ein Fortschritt ist ferner, daß die in den Bänden enthaltenen Schriften nun auf dem Buchrücken erscheinen. Unklar ist nach wie vor die Aufgabenteilung bei der Abfassung der Einleitungen. Vor allem in III.1 äußern sich in teilweise einander überschneidender Weise sowohl Blaufuß („Bedeutung – Entstehung – Überlieferung“; S. 10*-89*) als auch Beyreuther („Biographie, Zusammenhang, Interpretation“; S. 91*-177*) zu inhaltlichen Aspekten. Nicht gerade erleichternd für den Benutzer ist die Verwendung von zwei Literaturverzeichnissen. Die Ausführungen von Blaufuß über die Entstehungs- und Druckgeschichte der Predigtbände sind in gewohnter Weise von hohem Informationsgehalt. Vollkommen unverständlich, warum der Anteil seiner Mitarbeit vom Herausgeber – dieser Eindruck drängt sich zumindest auf – minimalisiert werden soll. Warum sonst erfährt man weder im Inhaltsverzeichnis noch in der Überschrift des wichtigen Kapitels über die Drucklegung der *Lebens-Pflichten*, sondern nur in einer dürren Anmerkung, daß es von Blaufuß stammt? Beyreuthers in beiden Bänden nicht immer an deren Inhalt orientierte Ausführungen muten dem Benutzer überdies allerhand Eigentümlichkeiten zu. In III.1 sind etliche Zitate nicht nachgewiesen (z.B. S. 116*, 136*f, 148*). Für eine Einleitung ist es überraschend, daß die am 26. Oktober 1687 gehaltene ‚Landtagspredigt‘ – so wichtig sie auch sein mag – auf fast dreißig Seiten in nicht gerade konziser Weise vorgestellt wird (S. 137*-164*). Beyreuthers ‚Einleitung‘ zu Band III.2 steht unter dem Titel ‚Pietismus und Neustoizismus. Zu Speners ‚Evangelischen Lebens-Pflichten‘ – Zwischen

90 Brecht (wie Anm. 1), S. 288.

91 Blaufuß (wie Anm. 88), S. 15*. Siehe auch Jan Olaf Rüttgardt, *Heiliges Leben in der Welt: Grundzüge christlicher Sittlichkeit nach Philipp Jakob Spener*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 16 (Bielefeld, 1978).

Programm und Programmatik“. So unklar wie diese Themaformel sind stellenweise auch die Ausführungen, deren Bezug zu den Predigten einschließlich direkter Nachweise viel deutlicher werden müßte. Der Wert seiner Beobachtungen zur Situation des Pietismus in Brandenburg-Preußen würde dann klarer zu Tage treten. Wie dem auch sei, die Vorlage dieser Predigtbände ist schon an sich ein Verdienst der Herausgeber.⁹²

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band IV: *Der Klagen über das verdorbene Christenthum mißbrauch und rechter gebrauch / darinnen auch Ob unsere Kirche die wahre Kirche oder Babel / und ob sich von deroselben zu trennen nöthig / gehandelt wird*. Frankfurt, 1685; *Natur und Gnade / Oder der Unterschied der Wercke / So aus natürlichen kräften und aus den gnaden=würckungen des Heiligen Geistes herkommen / und also eines eusserlich erbarn und wahrhafftigen Christlichen gottseligen lebens / nach der regel Göttlichen Worts einfülig aber gründlich untersucht*. Frankfurt, 1687. Eingeleitet von Erich Beyreuther und Dietrich Blaufuß. Olms: Hildesheim, Zürich, New York, 1984. 886 Seiten. (Einleitung: S. 11-101; Texte: S. 103-398 und 399-876; Register: S. 877-886) DM 188,-. [Grünberg Nr. 281 und 169]

In diesem Band werden zwei weitere wichtige Abhandlungen Speners vorgelegt, die die Reformansätze von *Pia desideria* und deren Konsequenzen teils verteidigen, teils verdeutlichen. Aufgrund der sich seit 1682 in Frankfurt verschärfenden Gefahr des Separatismus sah Spener sich genötigt, seine Kritik an der Situation der Kirche in der wohl schon 1684 erschienenen Klageschrift zu präzisieren. Bei aller Betonung der Mißstände ist die lutherische Kirche für ihn nicht Babel. „Der rechte Gebrauch der Klagen besteht darin, daß man an der wahren Kirche festhält, sich um ihre Besserung bemüht und dafür betet.“⁹³ Die Schrift *Natur und Gnade* ist aus den Gesprächen in den Frankfurter *collegia pietatis* hervorgegangen. Sie unterscheidet zwar zwischen den Werken der Natur und der Gnade, geht aber gleichwohl von einer Kooperation von göttlicher Gnade und menschlichen Kräften aus. Inhaltlich ist dieses Werk „eine Abhandlung über christliche Tugenden: Glaube, Gottesliebe, Nächstenliebe, Geduld, Selbstverleugnung, Freude, Gebet, Genügsamkeit im Gebrauch der Kreaturen“.⁹⁴ Die ‚Einleitung‘ ist in gewohnter Weise aufgeteilt

92 Vgl. zu diesen Bänden die Rezensionen von Seebaß (wie Anm. 67); Walter Sparr, in: *Pietismus und Neuzeit* 15 (1989), S. 231-235 und Johannes Wallmann, in: *Pietismus und Neuzeit* 19 (1993 [ausgeliefert 1994]), S. 205-210.

93 Brecht (wie Anm. 1), S. 318; vgl. Martin Schmidt, „Recht und Grenze der Kirchenkritik. Ph. J. Speners Schrift: ‚Der Klagen über das verdorbene Christenthum mißbrauch und rechter gebrauch‘“, in: Ders., *Der Pietismus als theologische Erscheinung: Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus 2*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 20 (Göttingen, 1984), S. 182-198.

94 Reinhard Schwarz, Rezension von Spener, *Schriften IV* (1984), in: *Pietismus und Neuzeit* 12 (1986), S. 196-199, Zitat S. 197; vgl. Brecht (wie Anm. 1), S. 316.

zwischen Blaufuß („Überlieferung – Zusammenhang – Inhalt“; S. 11-67) und Beyreuther („Charakteristik und Bedeutung“; S. 67-101). Dessen Abhandlung ist wiederum weitgespannt und steht zu häufig nicht in direktem Zusammenhang mit den reproduzierten Texten. Besonders hervorzuheben sind die Register.⁹⁵

Die Bände V bis XIV der Reprintausgabe befinden sich noch im Stand der Vorbereitung, so daß konzeptionelle Änderungen durchaus noch eintreten könnten. Die folgende Übersicht ist dem jüngsten Verlagsprospekt entnommen.

Band V: *Aufrichtige Übereinstimmung mit der Augsp. Confession zu nöthiger Vertheidigung seiner reinen Lehr.* Frankfurt, 1695; *Erfordertes Theologisches Bedenken über den Von Einigen des E. Hamburgischen Ministerii publicierten Neuen Religions-Eid.* Ohne Ort, 1690; *Die Freyheit der Glaubigen, Von dem Ansehen der Menschen In Glaubens-Sachen.* Frankfurt, 1691; *Sieg der Wahrheit und der Unschuld.* Cölln, 1692; *Wahrhaftige Erzählung dessen, was wegen des sogenannten Pietismi in Deutschland einige Zeit hervorgegangen.* Frankfurt, 1697. Eingeleitet von Dietrich Meyer. 735 Seiten. [Grünberg Nr. 292, 284, 285, 286, 299]

Band VI: *Behauptung der Hoffnung künfftiger Besserer Zeiten in Rettung des insgeheim gegen dieselbe unrecht angeführten Spruches Luc. XII v. 8.* Frankfurt, 1693; *Gründliche Beantwortung Einer mit Lästerungen angefüllten Schrift (unter dem Titul: Außführliche Beschreibung Deß Unfugs der Pietisten).* Frankfurt, 1693; *Gründliche BEantwortung dessen, was ... Augustus Pfeiffer ... und Joh. Georg Neumann ... der Hoffnung künfftiger besserer zeiten entgegen zu setzen, sich unterstanden.* Frankfurt, 1694. Eingeleitet von Erich Beyreuther. 864 Seiten. [Grünberg Nr. 287, 288, 289]

Band VII.1 und 2: *Der hochwichtige Articul Von der Wiedergeburch. Vermehrt um eine ‚Wohlgemeinte Nachlese einiger hinterlassener Erläuterungen über den Articul der Wiedergeburch‘.* Entstanden 1658-1695. 2. Auflage. Frankfurt, 1715. Eingeleitet von Jan Olaf Rüttgardt. 1186 Seiten. Voraussichtlicher Erscheinungstermin 1994. [Grünberg Nr. 63]

Band VIII.1 und 2: *Erste geistliche Schrifften, Die vor dem in kleinem Format einzeln heraus gegeben worden, und nun zusammen gedruckt vor Augen gelegt werden. Sampt dessen Zu unterschiedlich andern Schrifften und Wercken Auffgesetzten Vorreden, Welche von unterschiedenen Materien handeln.* Frankfurt, 1699. 1756 Seiten. [Grünberg Nr. 307]

Band IX.1 und 2: *Kleine Geistliche Schrifften.* Zusammengetragen von Jo-

95 Vgl. zu diesem Band die Rezensionen von Schwarz (wie Anm. 94); Seebaß (wie Anm. 86); Wallmann (wie Anm. 64); Martin Wittenberg, „Zur Vergegenwärtigung Spencers“, in: *Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt* 2 (1985), S. 368-373; William Reginald Ward, in: *Journal of Ecclesiastical History* 37 (1986), S. 179-180 und F. Ernest Stoeffler, in: *Church History* 55 (1986), S. 143-144.

hann Adam Steinmetz. Teilband 1: *Die allgemeine Gottesgelehrtheit aller gläubigen Christen und rechtschaffenen Theologen*. 1680; *Abschieds- und Antrittspredigten Straßburg, Frankfurt, Dresden, Berlin (1666/1691) und weitere Schriften*. Magdeburg, Leipzig, 1741. Ca. 1400 Seiten; Teilband 2: *Schriften zum Katholizismus und weitere Predigten*. Magdeburg, Leipzig, 1742. Ca. 1500 Seiten. [Grünberg Nr. 309, 310]

Band X: *Gründliche Erörterung, Was von dem bey der Tauffe gewöhnlichen Exorcismo zu halten seye*. Berlin, 1693; *Erklärung, Was von gesichten, erscheinungen und dergleichen offenbahrunen zu halten seye*. Frankfurt an der Oder, 1693; *Das Gericht der Verstockung in einer Buß-Predigt*. Frankfurt, 1701; *Beichtschriften*. Ca. 550 Seiten. [Grünberg Nr. 25, 28, 80]

Band XI: *Theologische Bedencken Erster Theil (1673-1700)*. Halle, 1700. 1108 Seiten. [Grünberg Nr. 182]

Band XII: *Theologische Bedencken Anderer Theil (1672-1700)*. Halle, 1701. 904 Seiten. [Grünberg Nr. 183]

Band XIII: *Theologische Bedencken Dritter Theil (1666-1699)*. Halle, 1702. 976 Seiten. [Grünberg Nr. 184]

Band XIV: *Theologische Bedencken Vierdter und letzter Theil (1672-1701)*. Halle, 1702. 739 Seiten. [Grünberg Nr. 185]

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band XV.1 und 2: *Letzte Theologische Bedencken und andere Brieffliche Antworten / welche von dem sel. Autore, erst nach seinem Tode zu ediren / anbefohlen / deßwegen nunmehr mit Fleiß in Ordnung gebracht und in III Theile verfasst sind: Nebst einer Vorrede Von Baron Carl Hildebrand von Canstein*. [3 Teile aus den Jahren 1667-1705] Halle, 1711. Eingeleitet von Dietrich Blaufuß und Peter Schicketanz. Teilband 1: *Teil 1 und 2* (Titel, Inhalt, Vorwort, Einleitung: S. 1*-89*; Reprint Titel, Widmung: S. [I-VIII]; Vorrede Cansteins: S. 1-104; Erster Teil: S. 1-624; Anderer Teil: S. 1-416); Teilband 2: *Teil 3* (Titel, Inhalt: S. 1*-7*; Reprint Dritter Teil: S. 1-808; drei Register: S. [I-CXXVI]). Olms: Hildesheim, Zürich, New York, 1987. 2182 Seiten. DM 476,-. [Grünberg Nr. 186]

Philipp Jakob Spener. *Schriften*. Herausgegeben von Erich Beyreuther. Band XVI.1 und 2: *Consilia et Iudicia Theologica Latina. Opus posthumum Ex eiusdem Litteris 1709*. [3 Teile aus den Jahren 1667-1704] Frankfurt, 1709. Eingeleitet von Dietrich Blaufuß. Teilband 1: *Teil 1 und 2* (Titel, Inhalt, Vorwort, Einleitung: S. 1*-90*; Reprint Titel, Widmung: S. [I-XIV]; Erster Teil: S. 1-469; Anderer Teil: S. 1-216); Teilband 2: *Teil 3* (Titel, Inhalt: S. 1*-7*; Reprint Dritter Teil: S. 1-850; drei Register: S. [I-XLII]). Olms: Hildesheim, Zürich, New York, 1989. 1689 Seiten. DM 396,-. [Grünberg Nr. 187]

Eine Edition der Schriften Speners ohne Berücksichtigung seiner umfangreichen Korrespondenz würde ein Torso bleiben. Deshalb ist deren Aufnahme in die Reprintausgabe sehr zu begrüßen. Gerade durch seinen reichen Briefverkehr ist Spener zur zentralen Persönlichkeit des Pietismus geworden. „Es gab kaum ein lutherisches Territorium im Reich, zu dem er nicht irgendwelche stärkeren oder schwächeren Beziehungen gehabt hätte.“⁹⁶ Mit Recht kann man Spener „als einen der großen Briefseelsorger bezeichnen, dem das Korrespondieren eine „überaus angemessene Form kirchlichen Handelns“ war und der dadurch „zu den bestinformiertesten Theologen seiner Zeit gehört haben dürfte“.⁹⁷ Deshalb ist seine Korrespondenz eine der bedeutendsten „Quellen zur Theologie- und Geistesgeschichte im Übergangsfeld von Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung“.⁹⁸ In den fünf Teilen der *Theologischen Bedenken* hat Spener selbst Briefe aus den Jahren 1666 bis 1701 veröffentlicht, und zwar nicht als Briefwechsel im eigentlichen Sinne, sondern in themenorientierter Ordnung und mit Registern erschlossen, so daß die Benutzer ein theologisches Arbeitsinstrument in der Hand hatten.⁹⁹ Diese umfassende Sammlung erreichte bis 1715 immerhin drei Auflagen. Nach Speners Tod hat Carl Hildebrand von Canstein 1711 dem mit den *Letzten Theologischen Bedenken* noch ein weiteres Corpus deutscher Briefe hinzugefügt, nachdem bereits 1709 die lateinischen Briefe herausgegeben worden waren. Damit lagen als schier unerschöpfliche Quelle insgesamt 7111 Quartseiten vor, die allerdings noch immer nur einen Ausschnitt der Spenerschen Korrespondenz darstellen. Die Briefe waren für Spener ein „Mittel, Kirchenleitung auszuüben“¹⁰⁰, deshalb haben sie weithin amtlichen Charakter. Zu ihren Adressaten gehören keinesfalls nur Pietisten, sondern Orthodoxe ebenso wie Spiritualisten und Angehörige aller Stände. Bei der Drucklegung kam es Spener aus seelsorgerlichen Gründen auf den inhaltlichen Nutzen an, deshalb hat er manche Briefe gekürzt, Namen gestrichen und selbst die Empfänger getilgt. Das macht die Erforschung der Korrespondenz zu einer entsagungsvollen Aufgabe.¹⁰¹

Welch unerschöpfliche Quelle für den frühen Pietismus in diesem Material

96 Brecht (wie Anm. 1), S. 279.

97 Dietrich Blaufuß, „Speners Briefwechsel – ein editorisches Problem“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 39 (1987), S. 47-68, Zitate S. 48f.

98 Dietrich Blaufuß und Peter Schicketanz, „Speners ‚Letzte Theologische Bedenken‘ als Beitrag zu seiner Korrespondenz“, in: Spener, *Schriften* XV.1 (1987), S. 8*-89* [von P. Schicketanz die S. 40*-52*], Zitat S. 9*.

99 Vgl. Udo Sträter, „Von Bedenken und Briefen. Zur Edition der Briefe Philipp Jacob Speners“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 40 (1988), S. 235-250, hier S. 247. Während seines Studiums in Halle hat Johann Albrecht Bengel bei Francke Vorlesungen gehört, die Speners *Bedenken* zum Gegenstand hatten; vgl. Gottfried Mälzer, *Johann Albrecht Bengel* (Stuttgart, 1970), S. 49.

100 Wallmann (wie Anm. 41), S. 349.

101 Vgl. exemplarisch Blaufuß (wie Anm. 14), S. 61ff.

vorliegt, konkretisiert dessen Einteilung durch Blaufuß. Danach handelt es sich bei den *Letzten Theologischen Bedenken* um amtliche Schreiben, dienstliche Korrespondenz, Briefe zur Reform der Kirche, Briefwechsel mit anderen Gelehrten, Gutachten, sein eigenes Werk betreffende Briefe und seelsorgerliche Schreiben.¹⁰² Die *Consilia et Iudicia*, die wegen der Zurückdrängung des Lateinischen selbst an den Universitäten übrigens nur eine Auflage erlebten, erörtern vornehmlich theologische und kirchliche Themen. Die Einleitungen, diesmal ohne die Beteiligung des Herausgebers, führen in gewohnt kundiger Weise, auch mit Hilfe von Registern, in das Material ein. Besondere Beachtung verdienen die von Dietrich Blaufuß erarbeiteten chronologischen Verzeichnisse der Briefe (Band XV: S. 53*-79*; Band XVI: S. 34*-77*). „Nur aus langjähriger Beschäftigung mit dieser Materie konnte ein solches Verzeichnis erstellt werden, das für die Spener-Forschung eine ganz erhebliche Hilfe darstellt.“¹⁰³

Die gelehrten Auseinandersetzungen um die Art und Weise der Vorlage der Korrespondenz Speners muß hier nicht wiederholt werden.¹⁰⁴ Natürlich stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der themenorientierten Reprintausgabe zu der streng chronologisch angelegten Briefedition von Wallmann. Der Vorzug der von Spener und nach seinem Tode von Canstein vorgenommenen Ordnung besteht schlicht darin, daß man die Briefe zu einem Thema zusammenhängend vorfindet. So sind beispielsweise die Schreiben an einen Frankfurter Bürger wegen dessen Nichtteilnahme am Abendmahl in den *Letzten Theologischen Bedenken* in einem Abschnitt hintereinander gestellt, während man sie sich bei Wallmann mit Hilfe eines Verweissystems zusammensuchen muß.¹⁰⁵ Da Wallmanns Edition noch lange nicht vollständig ist, wird man deshalb die Bereitstellung der Briefe Speners in der Form, die er selbst gewählt hat und in der sie lange nachwirkten, trotz des Fehlens eines historisch-kritischen Apparates nur begrüßen können. Die weitere Arbeit wird bestätigen, was Wolfgang Trillhaas über Speners Briefe geschrieben hat: „Sie atmen einen ganz neuen Stil. In deutscher Sprache jedermann zugänglich, oft überraschend knapp, nie langatmig oder gar langweilig, ja vielmehr bis zur Stunde geradezu interessant zu lesen, entwickelt hier Spener schlechterdings die Gesamtanschauung des

102 Dazu eingehend Blaufuß (wie Anm. 98), S. 22*f; Ders. (wie Anm. 22), S. 33ff und Ders. „Der Briefwechsel Philipp Jacob Speners (1635-1705). Zur Revision editorischer Konzeptionen“, in: *editio* 4 (1990), S. 112-132.

103 Wolfgang Sommer, Rezension von Spener, Schriften XV (1987), in: *Pietismus und Neuzeit* 15 (1989), S. 235-240, Zitat S. 239. Siehe auch die Rezension von Eberhard Pältz, in: *Theologische Literaturzeitung* 119 (1994), Sp. 338-341.

104 Vgl. Wallmann (wie Anm. 41); Blaufuß (wie Anm. 97); Sträter (wie Anm. 99) und erneut Blaufuß (wie Anm. 102).

105 Vgl. Spener, *Schriften* XV.1, Teil 2, S. 358-370 mit Wallmann (wie Anm. 40), Nr. 6, S. 30-32; Nr. 11, S. 47-51; Nr. 12, S. 52-54; Nr. 14, S. 59-61; Nr. 15, S. 62f; Nr. 17, S. 69-72 und Nr. 34, S. 133f.

Pietismus. Er entwickelt sie nicht theoretisch, sondern ... an konkreten Fragen des Glaubens und des christlichen Lebens ... hier wird in sehr behutsamer, kaum merklicher Weise das Christentum, jedenfalls der Protestantismus so ausgerichtet, so von der Bibel und der Erfahrung her durchreflektiert, daß er in die Lage versetzt wird, seinen unübersehbaren Beitrag zur Gestaltung eines neuen Zeitalters zu leisten. In dieser neuen Art und in dieser weiten Wirkung freilich kann die historische Größe Speners keinen Augenblick mehr zweifelhaft sein.“¹⁰⁶

4. Nicht unfromme ‚Desideria‘ zur weiteren Forschung

In einem Jahr wird zugleich des 360. Geburtstages und des 290. Todestages von Philipp Jakob Spener gedacht werden können. Lange Zeit lag nur seine Programmschrift *Pia desideria* in einer kritischen Edition vor. Nun aber kann die interessierte Öffentlichkeit die Schriften des großen Pietisten in drei freilich völlig unterschiedlichen Ausgaben benutzen: die Reprintausgabe von Erich Beyreuther und Dietrich Blaufuß, die Briefedition von Johannes Wallmann und demnächst die Studienausgabe von Kurt Aland und Beate Köster.¹⁰⁷

Was immer auch zu dieser Aufsplitterung geführt haben mag und welche mehr oder weniger wissenschaftlichen Auseinandersetzungen dahinter stehen mögen, für die Forschung ist dies ein Glücksfall, der die vielzitierte Geschichte des Scheiterns endlich Geschichte werden läßt. Einschränkend muß freilich bemerkt werden, daß bislang keines der Vorhaben zum Abschluß gebracht worden ist.

Weil der Plan der kritischen, mit Einleitungen, Anmerkungen und Registern versehenen Spenerausgabe im Brunnen-Verlag bislang noch nicht bekannt ist, sei ihr Inhalt hier vorgestellt:

106 Wolfgang Trillhaas, „Philipp Jacob Spener 1635-1705“, in: *Die großen Deutschen: Deutsche Biographie*, hg. von Hermann Heimpel, Theodor Heuss und Benno Reifenberg, Band 5 (Frankfurt, Berlin, Wien, 1956; Nachdruck 1978), S. 136-146, Zitat S. 139f.; Nachdruck: Ders., *Perspektiven und Gestalten des neuzeitlichen Christentums* (Göttingen, 1975), S. 133-143. Vgl. zu diesen Bänden die Rezensionen von Sträter (wie Anm. 99); Sommer (wie Anm. 103); Beate Köster, Rezension zu Spener, Schriften XV (1987), in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 102 (1991), S. 266-269; Peter Schicketanz, Rezension zu Spener, Schriften XVI (1989), in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 102 (1991), S. 269-271; Peter Weniger, Rezension zu Spener, Schriften XVI (1989), in: *Pietismus und Neuzeit* 17 (1991), S. 252-255 und Albrecht Haizmann, „Ein vergessener Klassiker der Pastoraltheologie. Zur Neuauflage von Philipp Jakob Speners Theologischen Bedenken“, in: *Pastoraltheologische Informationen* 12 (1992), S. 269-280.

107 Korrekturnachtrag: Nach Fertigstellung des Manuskriptes erreicht den Verf. die Nachricht, daß Kurt Aland am 13. April 1994 im 80. Lebensjahr verstorben ist. Die Arbeiten am ersten Teilband seiner Spenerausgabe hat Aland noch weitgehend selbst beenden können. Nach Auskunft des Brunnen-Verlages ist vertraglich geregelt worden, daß Beate Köster die Edition fortführen wird.

Philipp Jakob Spener. *Werke*. Studienausgabe in Verbindung mit Beate Köster bearbeitet von Kurt Aland. 3 Bände in wohl mehreren Teilbänden. Ca. 4000 Seiten [berechnet nach den Seitenangaben bei Grünberg]. Brunnen: Gießen, 1995ff.

Band I: *Die Grundschriften*. Teilband 1: 1. *Eigenhändiger Lebenslauf*. 1682; 2. *Pia desideria*. 1675; 3. *Das geistliche Priestertum*. 1677. 569 Seiten. Brunnen: Gießen, 1995. Subskriptionspreis DM 98,-. Teilband 2: 4. *Die allgemeine Gotteslehrtheit*. 1680; 5. *Der Klagen über das verdorbene Christentum Mißbrauch und rechter Gebrauch*. 1685. 931 Seiten. [Grünberg Nr. 11, 276, 277, 280, 281]

Band II: *Der christliche Glaube*. 1. *Der innerliche und geistliche Friede*. 1686; 2. *Drei christliche Predigten von des wahren Christentums Art, Pflichten und Vorteil samt der ewigen Gottheit Jesu Christi*. 1692; 3. *Wiederholungspredigten (Frankfurtisches Denkmal)*. 1686; 4. *Sprüche Heiliger Schrift / welche von Weltleuten mehrmal zur Hegung der Sicherheit / und wider die so Notwendigkeit als Möglichkeit des wahren innerlichen und tätigen Christentums / mißbraucht zu werden pflegen / kürzlich / aber gründlich gerettet*. 1693; 5. *Die lautere Milch des Evangelii, oder die Lehr von den Gnaden- und Heilsschätzen, welche die Gläubigen in Jesu Christo haben, besitzen und genießen*. 1685. Ca. 1420 Seiten. [Grünberg Nr. 168, 44, 82, 62, 166]

Band III: *Das christliche Leben*. 1. *Die Seligkeit der Kinder Gottes in dem Reich der Gnaden und der Herrlichkeit*. 1692; 2. *Laubachisches Denkmal: Oder Lehre von dem Weg zum Himmelreich und dem Namen der Christen*. 1683; 3. *Die Gemeinschaft des Haupts Christi und seiner Glieder in Leiden und Herrlichkeit*. 1703; 4. *Die Betrachtung des künftigen Gerichts, der kräftigste Antrieb zur wahren Gottseligkeit*. 1703; 5. *Frommer Kinder Gottes kräftiger Trost gegen den Tod*. 1687; 6. *Der Kinder Gottes seliger Zustand in schwerer Krankheit und Todesnot*. 1703; 7. *Was zu einem würdigen Studioso Theologiae erfordert werde*. 1697; 8. *Wie Christus noch allzeit in dem Predigtamt komme*. 1691; 9. *Schuldige Pflicht christlicher Prediger und Zuhörer*. 1689; 10. *Ausgewählte Briefe zu ethischen Einzelfragen*. Über 1000 Seiten. [Grünberg Nr. 61, 35, 101, 127, 132, 67, 86]

Ein Vergleich mit der Reprintausgabe ergibt folgendes Bild: Band I enthält mit dem *Lebenslauf* und der *Gottesgelehrtheit* zwei Schriften (1., 4.), die bei Beyreuther keine Aufnahme gefunden haben, die anderen (2., 3., 5.) sind dort bereits erschienen. Von Band II sind mit einer Ausnahme (4.) alle Texte zur Edition vorgesehen (in den Bänden VIII und IX), allerdings noch nicht publiziert. Aus Band III sind die Nummern 3.-8. nicht im Reprintplan enthalten, die anderen erscheinen in den Bänden VIII und IX, über die Briefauswahl läßt sich einstweilen nichts sagen. Trotz weitgehender Übereinstimmung in der Auswahl der Schriften, die sich einfach aus deren Bedeutung ergibt, finden

sich in allen Bänden der ‚Studienausgabe‘, die überdies zu einem erschwinglichen Preis erhältlich sein wird, wertvolle Ergänzungen zu dem Reprintplan. Ihr eigentlicher Vorzug ist neben dem historisch-kritischen Apparat die Konzentration auf jene Schriften, die Speners Wirken auch für die heutige Situation noch Aktualität verleihen. Beide Vorhaben sind daher berechtigt und werden nebeneinander Bestand haben können, wenn sie – es sei wiederholt und betont – zügig erscheinen.

Speners Bedeutung erschöpft sich nicht in der Vorlage von *Pia desideria*. Es ist an der Zeit, daß seine Bedeutung als Kirchenpraktiker und Theologe über den relativ engen Kreis der Wissenschaftler hinaus in ihren Stärken und Schwächen, wozu zweifelsohne Speners oft umständlicher Stil und seine gelegentlich angestrengt wirkende Gelehrsamkeit gehören, klarer erfaßt wird. Die Voraussetzungen dafür werden durch die Editionen endlich günstiger. Nun müßten freilich auch Überlegungen darüber angestellt werden, wie man dieses Mammutmaterial erschließen kann. Grundlegende Arbeit dafür ist namentlich in den Einleitungen der Reprintausgabe schon geleistet worden. Trotz ihres reichen Informationsgehaltes sind sie jedoch durch Aufteilung auf mehrere Autoren und ein manchmal zu akribisches Vorgehen nicht gerade leicht benutzbar und außerdem, wie könnte es anders sein, über die einzelnen Bände verstreut. Es wäre gut, wenn man sich für die noch folgenden Einleitungen und auch für die Studienausgabe zu einheitlichen konzeptionellen Vorgaben entschließen könnte.¹⁰⁸ So, wie das Material jetzt vorliegt, fehlt eigentlich ein nicht nur Spezialisten zugänglicher Schlüssel, um die vorhandenen Schätze auch entdecken zu können.

Deshalb sei als Ergänzung der Reprintausgabe die Erstellung eines *Hilfsbuches zum Spenerstudium* angeregt.¹⁰⁹ Sein Inhalt müßte von den verschiedenen Herausgebern diskutiert werden, hier können nur erste Vorschläge gegeben werden. Enthalten sein müßten praktische Hinweise zur Arbeit mit Drucken aus dem späten 17. und frühen 18. Jahrhundert. Für solche Hilfestellungen sollte sich niemand zu schade sein, denn schließlich wollen Speners Texte gelesen sein. Ein chronologisch geordnetes Verzeichnis der reproduzierten Texte sollte in Regestenform kurz über deren Inhalt informieren. Ein Gesamtregister ist schlechterdings nicht zu erstellen, vielleicht könnte es aber möglich sein, in einer Art Auswahlregister zentrale Themen und Personen zu erfassen. Schließlich sollte die bis 1906 reichende Bibliographie der Spenerliteratur von Paul Grünberg zumindest mit den wichtigsten Arbeiten fortgesetzt werden.¹¹⁰

108 Sie sind von Schicketanz (wie Anm. 32), S. 226f in wünschenswerter Präzision formuliert worden: 1. Textgeschichte; 2. Historische Einleitung; 3. Wirkungsgeschichte. Zur Diskussion der Einleitungen der Reprintausgabe siehe Blaufuß (wie Anm. 27), S. 16ff.

109 Titel in Anlehnung an Kurt Aland, *Hilfsbuch zum Lutherstudium*, 3., neubearbeitete und erweiterte Auflage (Witten, 1970).

110 Siehe Grünberg (wie Anm. 2), 3, S. 268-338, Nr. 341-1095a.

Um die nun doch schon unfrohm anmutenden Wünsche fortzusetzen, müßte dieses Hilfsbuch als Paperback so billig wie möglich angeboten werden. Überlegt werden müßte ferner, ob eine solche Arbeit unabhängig von der Reprintausgabe schon vor deren Abschluß geleistet werden kann. Ein Hilfsbuch würde auf jeden Fall deren Wert steigern. Wenn man Spener eine so hohe Bedeutung beimißt, wie immer wieder betont wird, dann sind solche Mühen auch gerechtfertigt. Denn Spener vertritt, wie Grünberg am Schluß seiner monumentalen Biographie betont, „einen in seiner Art wohlberechtigten Typus, der nicht nur für seine Zeit wertvoll gewesen ist, sondern, zum wenigsten für das Gebiet des deutschen Protestantismus, wenn auch nicht einen normativen Wert, so doch einen Bildungswert behalten und behaupten wird, so lange es Leute gibt, die ‚mit Ernst Christen sein wollen‘.“¹¹¹

Lutz E. v. Padberg

111 Grünberg (wie Anm. 2), 3, S. 188.

Von Origenes bis Drewermann.

Modelle einer spirituellen Exegese und ihre biblisch-theologische Wertung¹

1. Ein aktuelles Beispiel

Am Ende des zweiten Bandes seines grundlegenden Werkes „*Tiefenpsychologie und Exegese*“ macht der von der römisch-katholischen Kirche mit Lehr- und Predigtverbot belegte Theologe und Psychotherapeut *Eugen Drewermann* (geb. 1940) ein bemerkenswertes Eingeständnis. Er schreibt:

„Die Einwände, die üblicherweise gegen eine tiefenpsychologische Schriftauslegung geltend gemacht werden (Gnosisverdacht, Enthistorisierung des Christentums, regressive Wirklichkeitsverleugnung, individualistische Engführung, Preisgabe des Specificums des Christentums) haben wir in der vorliegenden Arbeit, so gut wir konnten, zu beantworten versucht. Ein Einwand aber existiert, den wir uns selber vorlegen müssen und den wir ehrlicherweise nicht widerlegen können, weil er geschichtlich bedingt ist und nur durch die Geschichte selbst beantwortet werden kann. Mit einer gewissen Berechtigung kann man sagen, daß die tiefenpsychologische Hermeneutik religiöser Symbole ihre Notwendigkeit und ihr Ziel darin besitzt, eine Glaubensform, die ihren Halt in der äußeren Wirklichkeit zu verlieren droht, von innen her, mit psychologischen Argumenten, neu zu stabilisieren ...

Auf diesen sehr berechtigten Einwand können wir nur antworten, daß wir die religiöse Situation der Gegenwart nicht geschaffen haben und sie jedenfalls so annehmen müssen, wie sie ist. Die Naivität einer Frömmigkeit, wie sie vor der Aufklärungszeit und vor der nachfolgenden historischen Bibelkritik bestand, läßt sich ein für allemal nicht mehr wiederherstellen: weder läßt der alte Wunderglaube noch der dingliche Realismus einer unsymbolischen Rezeption der mythischen Bilder in ihrer projektiven Äußerlichkeit sich wiederherstellen, und insofern bleibt gar nichts anderes übrig, als die Kunst symbolistischer Deutungsverfahren wiederzuerlernen.

Es ist dies der Punkt, an dem wir scheinbar an die alte Lehre des ORIGINES vom *dreifachen Schriftsinn* anknüpfen, und es läßt sich nicht leugnen, daß es gewisse gemeinsame Anliegen und Berührungspunkte zwischen der alten Väterexegese – einer späten Blüte der altägyptischen Verliebtheit in Bilder der Ewigkeit – und der tiefenpsychologischen Hermeneutik gibt.“² – Soweit Eugen Drewermann.

1 Antrittsvorlesung, gehalten an der Freien Theologischen Akademie Gießen am 21. Jan. 1994.
2 Drewermann E., *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. II: Die Wahrheit der Werke und Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olten/Freiburg 1985, S. 787ff.

Hier ist der Kern von Drewermanns Prinzip der Schriftauslegung genannt: die Freiheit, von einem *mehrfachen Schriftsinn* her über den vorfindlichen Bibeltext hinauszugehen zu einer „symbolistischen“ – oder allgemeiner formuliert: *spirituellen* – Deutung, wie sie sich bereits bei Origenes und anderen Vorläufern Drewermanns findet. Bei Drewermann wird diese spirituelle Dimension mit Erkenntnissen der Tiefenpsychologie (besonders C. G. Jungs) gefüllt (tiefenpsychologische Exegese).

Dabei ist zu beachten, daß Drewermann keineswegs der einzige ist, der diesen Weg beschreitet. Eine spirituelle Interpretation der Bibel ist heute bei unterschiedlichen Strömungen in Gebrauch, etwa in esoterischen und anthroposophischen Kreisen (s.u.) oder bei Vertreterinnen einer feministischen Theologie.³ Obwohl sich deren Ergebnisse im einzelnen unterscheiden, so ist doch der methodische Ausgangspunkt derselbe: die Behauptung eines mehrfachen Schriftsinns und die daraus abgeleitete Freiheit zu einer eigenwilligen Deutung der Schrift.

Hier stellt sich die Frage: *Ist die Anknüpfung an die alexandrinische Lehre vom mehrfachen Schriftsinn wirklich ein Ausweg, um die Bibel angemessen zu verstehen? Oder ist es ein Irrweg, der von den zentralen Aussagen der Schrift wegführt – hin zu frei assoziierender Spekulation?*

Im folgenden untersuchen wir diese grundlegende Frage zunächst durch einen Einblick in die bereits seit Jahrhunderten geführte Diskussion. Ihre Beantwortung kann uns helfen, den methodischen Ansatz Drewermanns und seine Problematik von den Wurzeln her zu erkennen. Wir betrachten hierzu Modelle einer spirituellen Exegese von der Zeit der Alten Kirche bis zur Gegenwart.

2. Entwicklung und Modelle der spirituellen Exegese. Ein geschichtlicher Überblick

Die *altägyptische Mysterienreligion* kennt einen dreifachen Schriftsinn:

1. Briefschrift (epistolographisch);
2. Tempelschrift (hieratisch);
3. Einweihungsschrift (hieroglyphisch).

Hierzu der Kommentar des Clemens Alexandrinus: „Die erste Art von Buchstaben ist die im Leben gebräuchliche, dann folgt die symbolische Schrift. Die symbolische Schrift bleibt noch, indem sie dieselbe nachahmt, den Dingen der äußeren Welt ähnlich, aber sie geht dazu über, einen geistigen Sinn auszu-

3 Z.B. Göttner-Abendroth H., *Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung*, München, 4. Aufl. 1984; Moltmann-Wendel E. (Hg.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente*, GT.S 12, München, 3. Aufl. 1982. Kritisch: Padberg L. v., *Feminismus – eine ideologische und theologische Herausforderung*, Wuppertal 1985, S. 132ff.

sprechen, und schließlich nimmt sie, gleichnishaft werdend, Rätselgestalten in sich auf.“⁴

Auch die *jüdische Kabbala* spricht von einem „dreifachen Schriftsinn“ bzw. einer „dreifachen Hülle der Thora“: „Die *Erzählungen* sind ihr Kleid; die aus ihnen hervorgehende *Moral* ist ihr Körper; der verborgene *geheimnisvolle Sinn* endlich ist die Seele der Thora! Die Toren halten die Erzählungen selbst schon für den Körper der Thora und dringen nicht tiefer ein. Die Verständigen sehen auch noch auf das, was dieses Kleid umschließt. Die wirklich Weisen aber blicken ganz allein auf die Seele der Thora.“⁵

Von ägyptischer Esoterik, jüdischer Kabbalistik und hellenistischer Allegoristik beeinflusst war der Religionsphilosoph *Philo von Alexandrien* (1. Jahrhundert n. Chr.). Als im jüdisch-altestamentlichen Denken verwurzelter Ausleger hat er allerdings den buchstäblichen Sinn niemals zugunsten der Allegorese völlig preisgegeben. Es ging ihm nur um den *tieferen Gehalt*, die tiefer liegenden Geheimnisse der biblischen Schriften. So schrieb er in *De Abrahamo* § 200: „Allein wir dürfen nicht bei der buchstäblichen Wiedergabe des erzählten Begebnisses stehen bleiben; vielmehr ziemt es sich auch noch, den der Menge verhüllten Sinn zu zeigen, den nur die kennen, die das Geistige vor dem Sinnlichen bevorzugen und es zu schauen imstande sind.“⁶ Trotz dieser Ansicht betrieb Philo die Allegorese nicht willkürlich. Der Wortsinn eines Textes sollte dann aufgehoben werden, wenn er etwas Unwürdiges, eine unlösbare Schwierigkeit (etwas Sinnloses, sich Widersprechendes, Unwahres, historisch Unmögliches) oder eine allegorische Ausdrucksweise enthält.⁷

Als bedeutsamster Systematiker der spirituellen Bibelauslegung gilt der Alexandriner *Origenes* (ca. 185-254). Origenes seinerseits war von den ägyptischen Mysterien sowie (über Philo) von der jüdischen Kabbala und der platonischen Philosophie (v.a. Trichotomie) beeinflusst.⁸ Er vertritt einen dreifachen Schriftsinn, den er so definiert: „Der Einfältige mag sich erbauen am *Fleische* der Schrift (so wollen wir die buchstäbliche Auslegung nennen); der schon Fortgeschrittene an ihrer *Seele*; der Vollkommene aber ... an dem *geistigen Gesetz*, das die Schattenbilder von den zukünftigen Gütern gibt. Denn *wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, so auch die nach dem göttlichen Haushalt den Menschen zum Heil verliehene Schrift*.“⁹

4 Clemens Alexandrinus, *Stromateis* V,4, § 19-20, in: *Clemens Alexandrinus, Werke*. Zweiter Band: *Stromata* Buch I-VI, hg. v. O. Stählin, GCS 52, Berlin, 4. Aufl. 1985.

5 Buch *Sohar* III, 152, in: *Der Sohar. Das heilige Buch der Kabbala. Nach dem Urtext ausgewählt*, übertragen und hg. von E. Müller, München, 5. Aufl. 1991.

6 Zit. nach Ebeling G., *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, FGLP 10,1, München 1942, S. 99.

7 Vgl. a.a.O., S. 100.

8 Vgl. das Zeugnis des Porphyrius über Origenes (Eusebius von Caesarea, *Kirchengeschichte* VI,19,4ff., hg. und eingeleitet von H. Kraft, München, 2. Aufl. 1981).

9 Origenes, *De principiis* IV,2,4, in: Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien (De principiis libri IV)*, hg. von H. Görgemanns und H. Karpp, *Texte zur Forschung* 24, Darmstadt 1976.

Die drei Schriftsinne nach Origenes werden auch bezeichnet als

1. historischer (Leib),
2. moralischer (Seele),
3. mystischer (Geist)

– wobei in der Auslegung der mystische vor dem moralischen kommt. Denn die Auslegung bei Origenes geht aus „von der Geschichte (1.), müht sich um das Mysterium Christi und damit Gottes (3.) und sucht nach Weisen, das Mysterium im einzelnen Christen Gestalt annehmen zu lassen (2.)“¹⁰ Der moralisch-seelische erweist sich somit als Entfaltung des mystisch-geistigen Sinns, weshalb man streng genommen – ähnlich wie bei Philo – von nur zwei Schriftsinnen reden kann: Auf der einen Seite steht der historisch-buchstäbliche, auf der anderen Seite der geistige Schriftsinn mit seinen Differenzierungen.¹¹

Diese Unterscheidung von „Buchstabe“ und „Geist“ wird hauptsächlich mit 2. Korinther 3,6 („Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig“) begründet. Origenes deutet diese Stelle so, daß man über den wörtlichen, buchstäblichen, „toten“ Sinn eines Textes hinaus zu seinem „lebendigen“ inneren Geist vordringen müsse.¹² Seine Kernaussage lautet: „Die ganze Schrift hat wohl in allen ihren Einzelheiten einen geistigen Sinn, aber keineswegs durchgehend einen ‚leiblichen‘ (bzw. buchstäblichen) Sinn.“¹³ Gerhard Ebeling stellt fest: „Mit dieser Deutung von 2. Kor 3,6 hat Origenes die Geschichte der Hermeneutik entscheidend bestimmt und die Allegorese angeblich vom innersten Kern der paulinischen Theologie her legitimiert.“¹⁴

Allerdings hat Origenes – wie Philo – die Allegorese nicht beliebig angewandt, sondern unter bestimmten Bedingungen, insbesondere wenn der Text etwas Anstößiges, Unverständliches oder Bildhaftes enthält. So sucht er (um ein Beispiel zu nennen) wegen der „Anstößigkeit“ einzelner Aussagen hinter der Geschichte von der Flucht der Familie Lots aus der untergehenden Stadt Sodom (*Gen 19*) einen tiefer liegenden Sinn: „Lot ... floh mit seiner Frau und seinen Töchtern vor dem Untergang Sodoms und eilte nach Zoar. Dabei erhielt er von den Engeln den Befehl, nicht zurückzublicken. Aber seine Frau vergaß den Befehl, blickte zurück, übertrat das auferlegte Gebot und wurde zur Salzsäule. Können wir glauben, daß die Frau dadurch ein so großes Unrecht beging, daß sie – nur weil sie hinter sich blickte – nun doch dem Verderben anheimfiel, dem sie zunächst aufgrund göttlicher Gnade entkommen zu sein schien? Was war denn dabei ein so großes Verbrechen, wenn der erregte Sinn der Frau zurückblickte, weil sie erschreckt war durch ein so großes Flammengepressel?“

10 Pietron J., *Geistige Schriftauslegung und biblische Predigt. Überlegungen zu einer Neubestimmung geistiger Exegese im Blick auf heutige Verkündigung*, Düsseldorf 1979, S. 91 (Klammern: L. G.).

11 Vgl. a.a.O.

12 Origenes, *De principiis* IV,2,1ff.

13 Origenes, *De principiis* IV,3,5.

14 Ebeling G., *Luther*, Tübingen, 4. Aufl. 1981, S. 109.

Aber weil das Gesetz geistig ist und weil das, was mit den Alten geschah, mit symbolischem Sinn geschah, wollen wir zusehen, ob nicht etwa Lot, der nicht hinter sich blickte, der vernünftige Sinn und der mannhafte Geist ist, seine Frau aber als das Bild des Fleischlichen dasteht. Das Fleisch ist es nämlich, das immer zu den Lastern zurückblickt; während der Geist zum Heil strebt, schaut es zurück und verlangt nach sinnlichen Lüsten ... Darin aber, daß sie (sc. Lots Frau) zur Salzsäule wird, scheint ein Zeichen für ihre Unverständigkeit zu liegen. Das Salz vertritt nämlich die Klugheit, an der es ihr mangelte.“¹⁵

Prinzipiell jedoch – und hier liegt ein fundamentaler Unterschied zur „modernen Theologie“ – hält Origenes an der *Historizität* der meisten biblischen Berichte fest. Damit, daß er den Erzählungen eine tiefere symbolische oder allegorische Bedeutung abgewinnen will, leugnet er nicht ihre historische Realität. So hat für Origenes „die Arche Noah tatsächlich existiert, ist die Frau des Lot leibhaftig in eine Salzsäule verwandelt worden, haben sämtliche ägyptische Plagen wie in der Bibel berichtet stattgefunden, hat die Sonne in Gibeon wirklich stillgestanden, und bei keinem Wunder des Neuen Testaments wird an seiner geschichtlich korrekten Beschreibung gezweifelt. In der Tat sind es nur ganz eng umgrenzte Stellen, bei denen Origenes die Existenz eines buchstäblichen Sinnes leugnet“, vor allem eben Stellen, die ihm widersprüchlich, unlogisch oder moralisch anstößig erscheinen.¹⁶

In der Auslegung der spätmittelalterlichen *Scholastik* steht auf der einen Seite der „buchstäbliche“ oder „historisch-grammatische“, auf der anderen Seite der „geistige“ (auch: „geistliche“) oder „allegorisch-mystische“ Sinn. Letzterer untergliedert sich wiederum in (zumeist) drei „Untersinne“, so daß von einem „vierfachen Schriftsinn“ gesprochen wird. Jeder Bibeltext wird auf eine vierfache Bedeutungsmöglichkeit hin befragt, wie sie folgender Merkmalsvers (die sog. Quadriga) zusammenfaßt: „Der buchstäbliche Sinn lehrt, was geschehen ist, der allegorische, was zu glauben ist, der moralische, was zu tun ist, der anagogische, was kommt.“¹⁷

Ein Beispiel aus dem Galaterkommentar des *Thomas von Aquin* (1225-1274) möge die – allerdings bereits christologisch und ekklesiologisch zugespitzte – Anwendung des vierfachen Schriftsinns verdeutlichen. Das Wort „fiat lux“ („es werde Licht“) bezieht sich im buchstäblichen Sinn auf das körperliche Licht. „Wenn indessen *fiat lux* verstanden wird als: Christus soll in der Kirche geboren werden, berührt das den Bereich des allegorischen Sinnes. Wenn aber gesagt wird, *fiat lux* besagt, daß wir durch Christus in die Herrlichkeit geführt werden sollen, handelt es sich um den anagogischen Sinn. Wenn aber gesagt

15 Origenes, 5. Homilie zu Genesis, Werke VI,58,1-65,14, in: *Werke. IV: Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, hg. von W. A. Baehrens, 1. Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, GCS 29, Leipzig 1920 (zit. nach Pietron 1979, S. 35f.).

16 Pietron 1979, S. 81.

17 Vgl. Gloege G., *Mythologie und Luthertum. Recht und Grenze der Entmythologisierung*, Göttingen, 3. Aufl. 1963, S. 72f.

wird, *fiat lux* besagt, daß wir durch Christus im Verstand erleuchtet und im inneren Streben entzündet werden sollen, handelt es sich um den moralischen Sinn.“¹⁸

In der *Reformationszeit* wurde die allegorische Auslegung durch Luthers Postulat der Priorität des *sensus literalis* zurückgedrängt (s. u.). *Spiritualisten* wie Karlstadt, Sebastian Franck und Kaspar von Schwenckfeld hielten zwar am „inneren Wort“ und einer geistigen Schriftauslegung fest, gelangten aber nicht zu größerer Wirkung. In der Zeit der *Aufklärung* wurde mehr und mehr die historisch-kritische Methode mit ihrer Ablehnung eines mehrfachen Schriftsinns bestimmend und ist es bis zur Gegenwart geblieben.

Daneben gab es jedoch immer wieder Personen und Strömungen, welche die Notwendigkeit einer geistigen Schriftauslegung betonten, so etwa *Karl Girgensohn* (1875-1925) als Vertreter einer „*pneumatischen Exegese*“. Er schrieb: „Vielleicht ist es geradezu das Gebot der Stunde, eine Erneuerung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinne zu versuchen? Vielleicht liegt hier eine geradezu befreiende Lösung großer Schwierigkeiten, in die sich die heutige Theologie durch Hypertrophie der geschichtlichen Betrachtungsweise verstrickt hat?“¹⁹ Girgensohn vertrat eine Zwei-Stufen-Exegese. In Aufnahme aufklärerischer Erkenntnisse bezeichnete er die erste Stufe als „geschichtlich“, „buchstäblich“, „geschichtlich-psychologisch“ oder „kritisch“. Die zweite Stufe ist die „übergeschichtliche“ oder „pneumatische“. Girgensohn exegesierte sehr vorsichtig und übersprang niemals die erste Stufe. An der Historizität der in der Bibel berichteten Ereignisse hielt er fest.²⁰

Anders verhält es sich bei solchen Systemen einer spirituellen Exegese, die wir nun ein wenig ausführlicher betrachten wollen. Es ist die okkulte Schriftauslegung der Anthroposophie und die tiefenpsychologische Hermeneutik Eugen Drewermanns.

3. Die okkulte Schriftauslegung der Anthroposophie

Rudolf Steiner (1861-1925), der Begründer der „*anthroposophischen Geisteswissenschaft*“, sagt: „Die religiösen Urkunden können von vier Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Erstens: Naiv und wörtlich genommen. Zweitens: Vom Standpunkt der Wissenschaft aus, die sich für klüger hält als die Verfasser dieser Urkunden. Drittens: Allegorisch-symbolisch in der Auslegung. Diese Art der Auslegung kann sehr geistreich sein, aber sie ist vielfach willkürlich. Viertens: Vom okkulten Standpunkt aus, indem man die Tatsachen, die in der eigen-

18 In Gal 4, lect. 7, nr. 254 (zit. nach Arias Reyero M., *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Einsiedeln 1971, S. 271f.).

19 Girgensohn K., *Die Inspiration der Heiligen Schrift*, Dresden, 2. Aufl. 1926, S. 9.

20 Vgl. a.a.O., S. 22ff.

tümlichen Sprache derartiger Dokumente verfaßt sind, wiederum exakt auffaßt und dadurch wieder ein wörtliches Verständnis gewinnt.“²¹

Steiner kennzeichnet hier deutlich seinen Ausgangspunkt: Es ist nicht die Bibel, sondern die „okkulte“ Forschung, d.h. die hellseherisch geschaute Akasha-Chronik und die daraus abgeleitete „Geheimwissenschaft“. Dieser „okkulte Standpunkt“ liefert ihm sein Vorverständnis für die Interpretation der biblischen Schriften. Er liest sie nicht „naiv und wörtlich“ (wie der „einfache“ Bibelleser), nicht „wissenschaftlich“ (wie z.B. die historisch-kritische Forschung), angeblich auch nicht „allegorisch-symbolisch“ (das alles sind für ihn Zugänge, die sich als „exoterisch“ bezeichnen lassen), sondern vom okkult-hellseherischen Standpunkt her („esoterischer“ Zugang).

Die überraschende Konsequenz daraus ist, daß Steiner dadurch ein neues „wörtliches“ Verständnis der Bibel und eine „exakte“ Auffassung der in ihr geschilderten Tatsachen gewinnen will. Anders ausgedrückt: sein Verständnis der Bibel soll ihm nicht den (symbolisch vermittelten) Zweitsinn, sondern den (eigentlichen und ursprünglichen) Erstsinn der Schrift liefern. So offenbare sich dem Hellseher z.B. die wirkliche – naturwissenschaftliche – Bedeutung des Regenbogens in der Noah-Geschichte, während die übrige Menschheit diese Bedeutung nicht mehr wahrnehmen könne und nur noch ein Symbol darin sehe: „So ist zum Beispiel der Regenbogen des Noah kein Symbol, sondern der Ausdruck dafür, daß nach dem Untergang der Atlantis und dem Abziehen der Nebel ein Regenbogen erst möglich war. In der alten Atlantis konnte es ja noch keinen Regenbogen geben. Noah ist als der Führer, Manu, anzusehen, der die Völker aus der untergehenden Atlantis herauszuführen hatte. In diesem Zeitpunkt geschah es, daß zum erstenmal der Regenbogen entstand.“²²

Als zweites wählen wir ein Beispiel aus dem Neuen Testament. Nach Joh 13,18 sagt Jesus im Anschluß an Ps 41,10: „Der mein Brot ißt, der tritt mich mit Füßen“ – vom Kontext her ein Hinweis auf den nahen Verrat des Judas. Steiner nun gibt folgende Deutung: „Dieses Wort muß wörtlich genommen werden. Der Mensch ißt das Brot der Erde – und wandelt mit seinen Füßen hier auf dieser Erde herum. Ist die Erde der Leib des Erdengeistes, das heißt des Christus, dann ist der Mensch derjenige, der mit den Füßen herumwandelt auf dem Erdenleib, der also den Leib dessen, dessen Brot er ißt, mit Füßen tritt.“²³

Steiners „wörtliches Verstehen“ des Bibeltextes erweist sich durch solche Auslegungen als eine versteckte der Form der *Allegorese*. Als ein Verstehen vom „okkulten Standpunkt“ her trägt es die Ergebnisse der „Akasha-Forschung“ in die Bibel hinein. Die für die Allegorese charakteristische Gleichgül-

21 Steiner R., *Kosmogonie. Populärer Okkultismus. Das Johannes-Evangelium. Die Theosophie an Hand des Johannes-Evangeliums* (1906), GA 94, Dornach 1979, S. 161f.

22 A.a.O.

23 Steiner R., *Das Johannes-Evangelium* (1908), GA 103, Dornach, 7. Aufl. 1955, S. 133.

tigkeit gegenüber dem buchstäblichen, „äußeren“ Sinn tritt in der anthroposophischen Exegese immer wieder zutage.

Beispielsweise antwortet der Steiner-Schüler und Theologe *Emil Bock* (1895-1959) auf die Frage, ob es sich bei der Sturmstillung durch Jesus (Lk 8,22-25 par) „nur um einen Vorgang in den Seelen oder zugleich um ein Geschehen im äußerlich physischen Sinne handelt“: „Diese Frage muß jedoch nicht unbedingt entschieden werden. Denn ob sich der Vorgang der Überfahrt über den stürmischen See Genesareth und die Stillung des Sturmes durch Christi Werk äußerlich abgespielt hat oder nicht: auf jeden Fall meint das Evangelium, wie es der lukanische Zusammenhang unverkennbar zeigt, einen inneren Vorgang, den die Jünger im Zusammensein mit Jesus erlebt haben.“²⁴

Der „innere Vorgang“, den die Jünger erlebt hätten, sei der, daß sie „in ihrem Seelenwesen den Sturm gewahr (wurden), der es nicht duldet, daß sich der Spiegel der ätherischen Lebenskräfte rein und klar den lichten Sphären der Geistwelt gegenüberstellt und seine Lotosblumen als Augen aufschlägt.“²⁵ Diese Außerachtlassung des äußeren Vorgangs und die „Entdeckung“ des anthroposophischen Erkenntnisweges (mit seiner Ausbildung der hellseherischen Lotosblumen) im Text ist ein typisches Beispiel für Allegorese.²⁶

4. Die tiefenpsychologische Hermeneutik Eugen Drewermanns

Nun wenden wir uns Eugen Drewermanns Hermeneutik zu. In seinem Werk „Tiefenpsychologie und Exegese“ und in seinen Kommentaren knüpft er an die *historisch-kritische Methode der Bibelauslegung* an. Er legt gewissermaßen deren destruktive Resultate zugrunde, um auf den Trümmern der historischen Fakten und an diesen vorbei die Wahrheit seiner tiefenpsychologischen Deutung zu errichten. Wie dies aussieht, versuche ich im folgenden zu skizzieren.

Drewermanns Deutungen setzen die *Entmythologisierung und existentielle Interpretation des Neutestamentlers Rudolf Bultmann* voraus. Bultmann wollte den Graben zwischen dem absoluten Sein – sprich: Gott – und der Welt der seienden Dinge ernstnehmen, den die positivistische Philosophie in Anknüpfung und Widerspruch zu Kant und Hegel postuliert hatte. Das bedeutet, daß es nach dieser Ansicht kein Eingreifen einer höheren Macht – etwa durch Offenbarungen und Wunder – in die irdisch-sichtbare Wirklichkeit geben kann. Nur an einer Stelle im Weltgeschehen wird dieser Graben überbrückt: in der Existenz

24 Bock E., *Das Evangelium. Betrachtungen zum Neuen Testament*, Stuttgart 1984, S. 679f.

25 A.a.O., S. 680.

26 Ausführlicher hierzu: Gassmann L., *Das anthroposophische Bibelverständnis. Eine kritische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der exegetischen Veröffentlichungen von Rudolf Steiner, Friedrich Rittelmeyer, Emil Bock und Rudolf Frieling*, Wuppertal 1993, S. 100-117.

des Menschen. Der Mensch allein nämlich kann der Welt und dem absoluten Sein frei gegenüberreten und sich für dieses öffnen oder verschließen. Er ist gewissermaßen das Bindeglied zwischen der Welt des Seienden und Gott als dem absoluten Sein. Er ist aufgerufen, sich für das absolute, über die sichtbare Welt hinausgehende Sein zu entscheiden und dadurch der Weltverfallenheit zu entgehen.

Die biblischen Berichte nun, die von dem Dasein und Wirken einer höheren Macht handeln, sind nach Bultmanns Ansicht *Mythen und Symbole*, welche die Existenz des Menschen betreffen und die es dementsprechend zu entschlüsseln gilt. Ziel der Bultmannschen Bibelauslegung ist es, wie der Neutestamentler Walter Schmithals formuliert, „den Sinn des Mythos als ‚anthropologisch‘, das heißt als die Existenz des Menschen betreffend“, zu enthüllen. Eine kosmologische, die Welt betreffende Interpretation, die darüber hinausgeht, die z.B. von „jenseitigen Mächten ... wie von weltlichen, objektivierbaren Gegebenheiten spricht“, wird abgelehnt.²⁷ Zur anthropologischen Deutung verwendet Bultmann die von dem Philosophen Martin Heidegger geprägten Existentialbegriffe, etwa „Sein“, „In-der Welt-Sein“, „Weltverfallenheit“, „Eigentlichkeit“. Nach Bultmanns Ansicht sind z.B. Jesu Jungfrauengeburt, Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft Mythen und Symbole, denen keine Historizität zukommt. Den Kreuzestod Jesu bestreitet er nicht, aber unsere Sünden seien dort nicht gesühnt worden.

Im Anschluß an Bultmann kann Drewermann schreiben: „Aber andererseits ist die Erkenntnis an sich nicht mehr rückgängig zu machen, daß es im Neuen Testament – und ebenso im Alten Testament – in der Tat zahlreiche Erzählungen gibt, die sich bereits durch ihre Form als Mythen, Legenden und Novellen in historischem Sinne ‚verdächtig‘ machen und ein Material enthalten, das zahlreiche Analogien zu anderen Religionen aufweist und jedenfalls viel zu schematisiert ist, als daß es in dieser Weise ein wirkliches historisches Geschehen wiederzugeben vermöchte ... Die historisch-kritische Methode hatte darin vollkommen recht, die Mythen und Legenden in ihrer *äußeren* Gestalt auch in der Bibel zu zerstören, indem sie ihre mangelnde Historizität nachwies; ein *äußeres* Festhalten an den Themen der Mythen und Legenden in einem mißverstandenen *historischen* Sinne liefe in der Tat auf eine bornierte Starre, auf eine krampfhaftige Verleugnung der besten Einsichten des 19. Jahrhunderts hinaus.“²⁸

Andererseits übt Drewermann an der historisch-kritischen Methode scharfe Kritik. Er überschreibt ein einleitendes Kapitel zu „Tiefenpsychologie und Exegese“ mit den Worten: „*Vom religiösen Irrweg der historisch-kritischen Methode.*“²⁹ Sie ist seines Erachtens ein Irrweg, weil sie nur „die äußerlichste und

27 Schmithals W., *Die Theologie Rudolf Bultmanns*, Tübingen, 2. Aufl. 1967, S. 269.

28 Drewermann E., *Tiefenpsychologie und Exegese*. Bd. I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende, Olten/Freiburg 1984, S. 94.96.

29 A.a.O., S. 23.

oberflächlichste aller Fragen“ stellt, nämlich die nach dem Maß historischer Wirklichkeit in den einzelnen biblischen Überlieferungen. Bei diesem Fragen in die Vergangenheit geht die Gegenwartsbedeutung der Texte verloren. Bei dem „Erdrutsch des Historismus“ droht sich „Religion in historische Religionswissenschaft, Glauben in Glaubenskunde, Theologie in Archäologie“ zu verwandeln.³⁰ Drewermann fragt: „Wie kann man die sogenannte historisch-kritische Methode von ihrem Auslegungsmonopol erlösen? Wie läßt sich eine Methode der Schriftauslegung finden, die nach der zweifellos notwendigen historischen Absicherung die eigentlich theologische Aussage bestimmt?“³¹

Diese Methode findet er in der tiefenpsychologischen Interpretation. Ausgehend von der Psychoanalyse Sigmund Freuds und vor allem von der Tiefenpsychologie Carl Gustav Jungs versucht er, eine „Transformation der historisch-kritischen Exegese“ herbeizuführen und die Schriftauslegung „vom Kopf wieder auf die Füße zu stellen“.³² Dazu dienen ihm insbesondere *Freuds Traumdeutung und Jungs Archetypenlehre*. „Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen“, heißt ein programmatischer Satz Drewermanns.³³ Und weiter: „... es ist deutlich, daß wir im Grunde eine vollständige Umkehrung der bisherigen Sichtweise der historisch-kritischen Methode anstreben. Vor allem die zentrale Bedeutung des Traumes für die Religion gilt es jetzt als erstes unter Beweis zu stellen, denn sie stellt für Exegeten historisch-kritischer Provenienz zweifellos zunächst eine vollkommen bizarre Hypothese dar.“³⁴

Mit dem Argument, daß die Religion früher sei als die Sprache, die träumende Imagination früher als das begriffliche Denken, wendet sich Drewermann gegen die „Logozentrik der Exegese“ (Wortzentriertheit der Auslegung) und möchte „den Traum zur Grundlage aller weiteren Betrachtungen“ erheben. Denn aus dem Traum „entwickelt und versteht sich der Mythos, aus ihm das Märchen und, an der Grenze zum Historischen, die Sage und Legende.“³⁵ Der Traum steht somit am Anfang, nicht das Wort. Der Traum ist der Ursprung des inneren Erlebens, wie es sich in den Urbildern und Symbolen aller Menschen, Völker und Religionen, den „Archetypen“, niederschlägt. Im Traum verbindet sich das „kollektive Unbewußte“, das allen Menschen gemeinsam ist, mit dem individuellen Unbewußten. Die Traumpsychologie bildet somit für Drewermann den „Universalschlüssel zum Verständnis aller wichtigen religiösen Phänomene“.³⁶

Die durch den Traum vermittelten Symbole, Urbilder und Gefühle sind wichtig für den Selbstwertungsprozeß des Menschen, die *Individuation*. Sie

30 A.a.O., S. 23.37.

31 A.a.O., S. 27.

32 A.a.O., S. 15f.

33 A.a.O., S. 92.

34 A.a.O., S. 100.

35 A.a.O., S. 16f.

36 A.a.O., S. 100.

drücken menschliche Grundbefindlichkeiten aus wie Leid und Freude, Leben und Tod, Krankheit und Heilung, das Verhältnis der Generationen und der Geschlechter usw. Nach C. G. Jung ist es z.B. wichtig, den „Schatten“ (die abgelehnten negativen Bestandteile der eigenen Persönlichkeit) zu integrieren, das „Selbst“ als das Ziel einer ganzheitlichen Persönlichkeit auszubilden sowie „Animus“ und „Anima“ als die andersgeschlechtlichen Möglichkeiten in der Person zu entdecken.

An einem *Beispiel* soll die Anwendung tiefenpsychologischer Prinzipien auf die Bibelauslegung bei Eugen Drewermann verdeutlicht werden. Wenn in *Johannes 21,1-14* berichtet wird, daß den Jüngern am See Genezareth der aufgestandene Christus am Ufer stehend erscheint, so handelt es sich nach Drewermanns Auffassung um einen „Visionsbericht“³⁷, also nicht (oder nicht primär) um ein äußeres Geschehen, sondern um einen Heilungsprozeß in der Seele der Jünger. Drewermann führt aus: „Religionspsychologisch kann ... die Erscheinung Christi oder des ‚Engels Gottes‘ oder der Mutter Gottes nicht anders erfolgen, als daß in der menschlichen Seele Kräfte angesprochen werden, die ein entsprechendes Gestaltbild hervorrufen ... Wenn sich ein Mensch seelisch in einer großen Krise befindet, etwa vor dem drohenden Ausbruch einer Psychose, so kann es sein, daß zu seiner Gesundung wie von selbst aus dem Unbewußten Bilder und Vorstellungen aufsteigen, die wortwörtlich ‚vom anderen Ufer‘ her Gegenkräfte zu der bisherigen Bewußtseinseinstellung freisetzen ... Was den Jüngern inmitten des Gefühls der Lebensleere, der Aussichtslosigkeit, der Haltlosigkeit und der Sinnlosigkeit ‚erscheint‘, ist, psychologisch betrachtet, das Gegenbild ihrer selbst – die Wesensgestalt einer nie geahnten, nie gelebten Menschlichkeit, die in ihnen angelegt ist und zumindest infolge des Leids ihrer Verleugnung nur darauf wartet, entdeckt zu werden.“³⁸

In dieser Art, biblische Erzählungen *symbolisch und psychologisch* aufzufassen, geht Drewermann auch an die Bibel insgesamt heran. Kennzeichnend hierfür ist, was er in einem „SPIEGEL“-Interview vom 23. 12. 1991 gesagt hat.³⁹ Dieses Interview hat viel Widerspruch ausgelöst und wird in dem Dekret ausdrücklich erwähnt, das den Entzug seiner Predigtbefugnis begründete. Hieraus einige Fragen und Antworten:

„DER SPIEGEL: *Wurde Jesus von einer Jungfrau geboren?*

Drewermann: Die Jungfrauengeburt ist nicht als historisches Ereignis aus den Texten des Neuen Testaments zu begründen, sie ist nicht als biologisches Ereignis zu verstehen.

DER SPIEGEL: *Jesus hat also einen leiblichen Vater gehabt?*

Drewermann: Ja, Jesus ist als Mensch gezeugt und geboren wie jeder andere

37 Drewermann II/1985, S. 396.

38 A.a.O., S. 402f.

39 Abgedruckt in: Drewermann E., *Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung*, München, 3. Aufl. 1992, S. 438ff.

Mensch auch. Ungewöhnlich war nicht seine Geburt, sondern sein Leben. Um dies zu deuten, haben die ersten Christen die Bilder von der Jungfrauengeburt benutzt, die auf altorientalische Königsvorstellungen zurückgeht. Die Geburts-geschichten Jesu bei Matthäus und Lukas sind mythennahe Legenden, keine hi-storischen Berichte ...

DER SPIEGEL: *Die Evangelisten ... berichten viele Wundertaten ... Was davon ist wirklich geschehen?*

Drewermann: Es sind Bilder, die symbolisch zeigen sollen, welche Kraft Je-sus gehabt hat, Menschen zu sich selbst zu führen ... Ich bin sicher, daß die Person Jesu faszinierend auf Menschen gewirkt hat, so daß er subjektiv als be-freierend, als ermutigend, als Ängste beseitigend und auch als heilend erlebt wur-de. Unter suggestivem Einfluß sind Spontanheilungen möglich, weil psychische Leiden physisch krankmachen können ... Es gab solche Heilungen in der Anti-ke, es gibt sie heute in einigen Stammeskulturen, etwa bei den Schamanen, es gibt sie in der Psychotherapie ...

DER SPIEGEL: *War das Grab Jesu leer, ist Jesus am dritten Tag nach sei-nem Tode leiblich auferstanden?*

Drewermann: Die Ostergeschichten haben den Glauben an die Auferstehung nicht begründen, sondern ihn nur auslegen wollen. Sie sollen in Bildern verkün-den: Die Geschichte Jesu ist mit seinem Tod am Kreuz nicht zu Ende ... Ich sage, an die Auferstehung glauben, heißt auf Gott vertrauen, daß seine Liebe den Tod überdauert ... Auch das leere Grab ist ein Bild für eine Wahrheit des Glaubens.

DER SPIEGEL: *Nur ein Bild, kein Bericht, also geben Sie Bultmann recht: ‚Ein Leichnam kann nicht wieder lebendig werden und aus dem Grabe steigen.‘*

Drewermann: So ist es, das gilt für das Grab Jesu, und es gilt für alle ande-ren Gräber, in Verdun und in Vietnam, in Paderborn und in Hamburg.“

5. *Biblisch-theologische Beurteilung der spirituellen Exegese*

Nun gelangen wir zur Beurteilung der spirituellen Exegese, wie sie sich in un-terschiedlichen Formen in den einzelnen Epochen der Kirchen- (und Ketzer-) geschichte entfaltet hat.

Origenes hatte die Ansicht vertreten: „Die ganze Schrift hat wohl in allen ih-ren Einzelheiten einen geistigen Sinn, aber keineswegs durchgehend einen ‚leiblichen‘ (bzw. buchstäblichen) Sinn.“⁴⁰ Diese Ansicht, auf der sie spirituelle Interpretation beruht, ist in der Kirchengeschichte von Anfang an auf vielfa-chen Widerspruch gestoßen. Sie hat die Formulierung von Kriterien zur Ver-hältnisbestimmung zwischen geistigem und buchstäblichem Schriftsinn erfor-derlich gemacht.

40 Origenes, *De principiis* IV, 3,5.

Schon zu Lebzeiten des Origenes proklamierte ihm gegenüber die *antiochenische Exegetenschule* „grundsätzlich das Festhalten am buchstäblichen Sinn des Bibelworts, auf den sich dann keineswegs durchgehend, sondern nur an besonders dazu ausgezeichneten Stellen der typologische Sinn aufbaut“. Wegen ihrer vielfach willkürlichen Art wurde „die allegorische Auslegung ... nicht nur möglichst vermieden, sondern auch ausdrücklich bekämpft.“⁴¹

Obwohl *Hieronymus* (347-419/20) die Deutung des Origenes von 2. Kor 3,6 (s. o.) übernahm und wie dieser den geistigen Sinn als Ziel der Auslegung ansah, ging er doch nicht so weit, ihn in allen Einzelheiten der biblischen Berichte finden zu wollen. Für Hieronymus gab es auch Stellen, an denen eine weiterführende geistige Auslegung „überflüssig“ erschien – nämlich dann, „wenn die Geschichte oder Prophetie ganz klar ist und wenn schon in ihr die wahre Ordnung der Dinge sichtbar wird.“⁴²

Augustin (354-430) stellte die hermeneutische Grundregel auf, daß „jede Auslegung Irrtum ist, die den heiligen Schriften einen andern Sinn unterlegt, als die Verfasser beabsichtigt haben.“⁴³ Um den von den Verfassern beabsichtigten (und damit wahren) Sinn herauszufinden, gelte es, „jede einzelne Stelle der Bibel ... aus dem Zusammenhang der ganzen (sc. Bibel) heraus auszulegen“, wobei sich vom „Wortlaut“ her „zunächst der Sinn der klaren Stellen“ erschließe. Die klaren Stellen verdichteten sich zur „Glaubensregel“ (regula fidei) der Kirche, die nun ihrerseits die Norm zum Verständnis auch der unklaren Stellen – und somit zur geistigen Auslegung – werde. Die Auslegung müsse dabei immer am Gebot der Gottes- und Nächstenliebe als „Summe des biblischen Zeugnisses“ – und damit an Christus als „Maß für die Liebe“ – orientiert sein. „Wenn durch die Auslegung die (sc. christliche) Liebe vermehrt wird, dann kann sie nie letztlich falsch sein.“⁴⁴

Durch seine Berücksichtigung des Kontextes und seine Hochschätzung des Literalsinns durchbrach Augustin den logischen Zirkel, in dem Origenes seine allegorische Auslegung durch allegorisch ausgelegte Bibelstellen begründet hatte.⁴⁵ Darüber hinaus entwand er durch seine – dem gesamt-biblischen Kontext (neben 2. Kor 3 selbst v. a. Röm 5,20-6,11) gerecht werdende – Deutung von „Buchstabe“ und „Geist“ in 2. Kor 3,6 als „Gesetz“ und „Gnade“⁴⁶ den spiritualistischen Exegeten ihre wichtigste Waffe und eb-

41 Ebeling 1942, S. 117.

42 Hagemann W., *Wort als Begegnung mit Christus. Die christozentrische Schriftauslegung des Kirchenvaters Hieronymus*, TThSt 23, Trier 1970, S. 213.

43 Augustinus, *De doctrina christiana* I,36, in: *Vier Bücher über die christliche Lehre* (De doctrina christiana). Eingeleitet und übersetzt v. S. Mitterer, BKV 49, München 1925 (zit. nach Ebeling 1942, S. 122).

44 Nach Pietron 1979, S. 134f.

45 „Ist doch sowieso die Begründung eines dreifachen Schriftsinnes nur mit sehr schwachen Argumenten, nämlich mit den allegorisch ausgelegten Stellen Sprüche 22,20; Herm Vis. II 4,3 und Johannes 2,6 belegt“ (Ebeling 1942, S. 116; vgl. Origenes, *De principiis* IV,2,4-5).

46 Vgl. Augustin, *De spiritu et littera*, v.a. die §§ 6-10, in: *Augustinus, Geist und Buchstabe* (De

nete dem Schriftverständnis eines Paulus von Burgos und Martin Luther den Weg (s.u.).

Thomas von Aquin als Vertreter der mittelalterlichen Exegese hielt am vierfachen Schriftsinn fest; er schränkte den Anwendungsbereich der drei zum *sensus spiritualis* zählenden Sinne gegenüber dem buchstäblichen Sinn jedoch stark ein. Zunächst stellte er fest, daß bildhafte Ausdrücke (also Metaphern, Gleichnisse usw.) gar nicht zum geistigen, sondern zum buchstäblichen Sinn gehören, wo es sich von Wortsinn und Kontext her um uneigentliche Rede handelt.⁴⁷ – Zum zweiten forderte er die völlige Bindung des geistigen Sinnes an den buchstäblichen Sinn.⁴⁸ – Zum dritten lehnte er aus dem „Wissen darum, daß der geistige Sinn nie mit absoluter Gewißheit erkannt werden kann“, daß ihm – wie Josef Pietron formuliert – „das oft nicht präzise Ausdrückende, das Verschwebende, das Verbergend-Entbergende“ eignet, den Gebrauch des geistigen Sinns zur theologischen Argumentation ab. „Symbolische Theologie ist nicht argumentativ“, so zitiert er Pseudodionysius Areopagita: Wer theologisch argumentieren will, kann sich nur auf den buchstäblichen Sinn berufen.“⁴⁹ – Schließlich war Thomas der Ansicht: „Es gibt nichts, was verborgen an irgendeiner Stelle der Schrift überliefert wird, das nicht anderswo in Klarheit herausgestellt wird.“⁵⁰ Der geistige Schriftsinn sei letztlich gar nicht erforderlich, „weil nichts Glaubensnotwendiges sub spirituali sensu enthalten ist, was nicht schon irgendwo durch den Literalsinn klar geoffenbart ist.“⁵¹

Unter dem Einfluß von Augustin, Thomas und Nikolaus von Lyra (ca. 1270-1349) erarbeitete *Paulus von Burgos* (ca. 1351-1435) seine Kriterien zur Verhältnisbestimmung von *sensus literalis* und *sensus spiritualis*. Er wies z.B. auf folgendes hin: 2. Kor 3,6 bezieht sich nicht auf die Unterscheidung von *sensus literalis* und *sensus spiritualis*, sondern auf die Unterscheidung von altem und neuem Gesetz. Der *sensus literalis* enthält nicht nur historische Informationen; der *sensus spiritualis* enthält keine glaubensnotwendigen Dinge, die nicht auch sonst durch den *sensus literalis* belegt sind. Mit dem *sensus literalis* ist bei der Auslegung anzufangen, weil er die Prinzipien gibt und wichtiger ist.⁵²

Die Hermeneutik *Martin Luthers* (1483-1546) ist Anknüpfung und Neuerung zugleich. Wir fassen einige seiner Erkenntnisse zusammen.

In der Auslegung der entscheidenden Stelle 2. *Korinther* 3,6 hätten „Orige-

spiritu et littera liber unus). Übertragen v. A. Forster, in: Aurelius Augustinus Werke in deutscher Sprache, hg. v. C. J. Perl, Paderborn 1968.

47 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 10, in: *Thomas von Aquin, Summa theologiae*, hg. von der Albertus-Magnus-Akademie, Heidelberg/Graz 1933ff.

48 Vgl. Pietron 1979, S. 149f.

49 A.a.O., S. 150f. Zitat im Zitat aus: *Thomas von Aquin, Quodlibet* VII, q. 6, a. 4 („Symbolica theologia ... non est argumentativa“), in: S. Thomae Aquinatis quaestiones quodlibetales. Cum introductione Mandonnet(i), Paris 1926.

50 Thomas von Aquin, *Quodlibet* VII, q. 6, a. 14.

51 Fleig P., *Die hermeneutischen Grundsätze des Thomas von Aquin*, Freiburg/Br. 1927, S. 3.

52 Nach Ebeling 1942, S. 136.

nes, Hieronymus, Dionysius und etlich mehr ... geyrret und gefeyllet“⁵³ – „außgenommen S. Augustino“⁵⁴, der spricht: „Der buchstab ist nichts anders denn das GESETZ ON GNADE. Also muegen wir wiederumb sagen, das der geyst sey nit anders denn die GNADE ON GESETZ.“⁵⁵ In 2. Kor 3 (Kontext!) schreibe Paulus nämlich nicht von zwei Schriftsinnen („nit ein tuttel von dießen tzweyen sinnen“), sondern „von zweyerlei predigtenn oder prediger ampten. Eynis ist des alten testaments, das ander des neuen testaments. Das alte testament prediget den buchstaben, das new predigt den geyst.“⁵⁶ Infolge seiner Nichterfüllbarkeit durch den „fleischlichen“ Menschen werde das – auf „steinerne Tafeln“ geschriebene und an sich „geistliche“⁵⁷ (Röm 7,14) – alttestamentliche Gesetz zum tötenden Buchstaben, während die in Christus erschienene und durch den Geist in „fleischarne Tafeln des Herzens“ geschriebene Gnade Leben und Freiheit bewirke.⁵⁸ „Denn das geschriebene Gesetz vermag nicht das Herz zu ändern, während der G(eist) das umwandelnde Geschehen und Vernehmen der göttlichen Selbstmitteilung ist.“⁵⁹

Luther dreht somit die Schriftauffassung des Alexandriners Origenes um: „Nach dem alexandrinischen Verständnis ist die Schrift an sich litera. Geistlich wird sie erst durch die sie erschließende Methode ... Umgekehrt steht es bei Luther im Gefolge Augustins: Die Schrift an sich ist spiritualis. ‚Litera‘ wird sie erst durch den gegen sie sich verschließenden Unglauben.“⁶⁰ Werde die „Decke“ des Unglaubens entfernt (vgl. 2. Kor 3,13ff.), dann komme es zur Entdeckung des Geistes der Schrift *im* Buchstaben. Die Folge: es gibt für Luther „keinen mehrfachen Schriftsinn. Der buchstäbliche ist der geistliche, der geistliche ist der buchstäbliche Sinn. Das geistliche Verstehen ist nicht Produkt einer Auslegungsmethode, sondern ist Wirkung des Heiligen Geistes durch den Glauben.“⁶¹

Gerhard Gloege spricht von einer „*litera spiritualis*“, einem „Geist-Buchstaben“ bei Luther: „Luthers ‚Wort‘ ist geisthaltig; und umgekehrt: Luthers ‚Geist“

53 Luther, WA 7, 647, 29f. (WA = *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ff.).

54 A.a.O., 652, 12.

55 A.a.O., 659, 26ff.

56 A.a.O., 653, 14ff.

57 Die Bezeichnungen „geistig“ und „geistlich“ werden hier gleichbedeutend (als Übersetzung von griech. „pneumatikos“ bzw. lat. „spiritualis“) verstanden.

58 Vgl. a.a.O., 654f.

59 G. Ebeling, Art. „Geist und Buchstabe“, RGG II, Sp. 1291.

60 Ebeling 1942, S. 288. – Das „Gesetz“ (und damit die ganze Schrift) ist „in sich immer geistlich“ („lex in se semper est spiritualis“). Es ist „nicht an sich, sondern für mich Buchstabe“ („non sibi, sed mihi est literalis“) (Luther, WA 2, 551f.). Vgl. v.a. Röm 7,14f.: „Denn wir wissen, daß das Gesetz geistlich ist; ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft ...“

61 Ebeling 1942, S. 311.

wortgebunden.“⁶² „In dieser verwegenen Konzeption Luthers liegt ... die Überwindung des mittelalterlichen Dualismus von buchstäblicher und geistlicher Auslegung.“⁶³ An die Stelle der Nebeneinanderordnung von *litera* und *spiritus* tritt die Überordnung der *litera spiritualis* als christologischen „Quellsinn“ über alle anderen Sinne, die an jenem auszurichten sind oder – wo das nicht möglich ist – nicht gebraucht werden sollten.⁶⁴

Helge Stadelmann formuliert – im Anschluß an Karl Holl – die entscheidende Regel, die sich aus Luthers Hermeneutik ergibt: „*Der Literalsinn ist die einfache, normale Wortbedeutung, wie der jeweilige Kontext sie sprachlich und geschichtlich nahelegt.*“ Ausschlaggebend ist jeweils „der vom Autor intendierte und vom gesamtbiblischen Kontext sich nahelegende Wortsinn“. „Von daher fordert der Literalsinn, Prosa als Prosa, Geschichtsbericht als Geschichtsbericht, Allegorie als Allegorie, Bildwort als Bildwort, Poesie als Poesie usw. auszulegen.“ Nicht von unserem „subjektiven Sprachempfinden“ ist dabei auszugehen, sondern von dem „Sprachempfinden und Sprachgebrauch des hebräisch- und griechischsprechenden Menschen zu alt- und neutestamentlicher Zeit.“⁶⁵

Folgt man dieser Regel, dann bereitet z.B. die Frage, wie die biblischen Gleichnisse oder die in Gal 4,22ff. gebrauchte Allegorie zu verstehen sind, kein Problem: Sie sind als Gleichnisse und Allegorie – und als nichts anderes – aufzufassen, da der Kontext dies fordert. Paulus verwertet etwa die – in Gen 16 wörtlich zu nehmende – Geschichte von Hagar und Ismael in Gal 4,22ff. „mit Bewußtsein als *Bild*, um den unverständigen Galatern die schwierige Lehre von der Glaubensgerechtigkeit näherzurücken.“⁶⁶ Das Bild ist im Kontext der paulinischen Argumentation der Literalsinn; ein „wörtliches Verstehen“ wäre dort der Spirituallsinn. Karl Holl betont: „Mit herrlicher Klarheit hat er (Luther) es schon im Jahr 1519 ausgesprochen, daß da, wo aus dem Zusammenhang sich die Bildlichkeit der Redeweise ergibt, dieser bildliche Sinn nicht etwa als ein ‚uneigentlicher‘ neben den buchstäblichen, sondern als *der eigentliche und einzige, weil vom Schriftsteller allein beabsichtigte*, anzusehen ist. Der Schriftsteller hat die Freiheit, sich das eine Mal eigentlich, das andere Mal bildlich auszudrücken, aber es ist doch in jedem Fall nur ein einziger Sinn, den er meint.“⁶⁷

Auch *Johannes Calvin* (1509-1564) betont, gegen die spiritualistischen Schwärmer seiner Zeit gerichtet: „... der Herr hat die Gewißheit seines Wortes und seines Geistes wechselseitig fest verknüpft. So kommt es einerseits erst dann in unserem Herzen zu einer festen Bindung an das Wort, wenn der Geist uns entgegenstrahlt, der uns darin Gottes Antlitz schauen läßt. Und andererseits

62 Gloege 1963, S. 135.

63 A.a.O., S. 74.

64 A.a.O.

65 Stadelmann H., *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*, Wuppertal 1985, S. 106.

66 Holl K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. I: *Luther*, Tübingen, 2./3. Aufl. 1923, S. 554.

67 A.a.O., S. 555.

empfangen wir den Geist ohne alle Furcht vor Täuschung, wenn wir ihn an seinem Bilde, an dem Wort wiedererkennen.“⁶⁸

Aus dem Dargelegten ergibt sich im Blick auf den mehrfachen Schriftsinn folgendes *Ergebnis*: Weil Geist und Buchstabe in der Bibel eine untrennbare Einheit sind, darf der geistige Sinn nicht *neben*, sondern muß *im* buchstäblichen Sinn (als Erstsinn) gesucht werden. Eine spirituelle Interpretation darf sich gegenüber dem Bibeltext nicht verselbständigen. Sie muß den unmittelbaren und gesamtbiblischen Zusammenhang beachten und von den klaren Stellen der Schrift – d.h. von ihrem buchstäblichen Wortsinn – ausgehen. Wenn sie bei der Interpretation unklarer oder „geheimnisvoller“ Stellen zu weitergehenden Aussagen gelangt, so dürfen diese nicht in Widerspruch zum Inhalt der klaren Stellen treten; *vielmehr muß sich die „geistige“ von der buchstäblich-wörtlichen Deutung her verifizieren oder falsifizieren lassen*. Die spirituelle Interpretation soll Exegese (Auslegung) des Bibeltextes, keine „Eis-egese“ („Ein-legung“, Hineininterpretation von Fremdem) sein. Lassen sich ihre Aussagen nicht am klaren, buchstäblichen Wortsinn verifizieren, so sind sie zur Argumentation ungeeignet, da ihnen Eindeutigkeit fehlt.

Diese Zurückhaltung wird von heute einflußreichen Formen der spirituellen Interpretation (anthroposophische, tiefenpsychologische und feministische Exegese) nicht gewahrt. Ihr Selbstanspruch, die Rettung des Christentums, der Religion oder der Gesellschaft zu bringen, ist daher äußerst kritisch zu beurteilen.

Das Erschütternde nun ist folgendes: *Moderne Vertreter einer „spirituellen Exegese“ wie Rudolf Steiner und Eugen Drewermann berufen sich zwar auf Origenes und die altkirchliche Tradition, gehen aber in Wirklichkeit weit über diese hinaus. Während z.B. Origenes die biblischen Berichte in ihren Grundzügen als historisch betrachtete, spricht ihnen Drewermann – in Anknüpfung an Rudolf Bultmann und die aufklärerische Tradition – ihre historische Bedeutung ab. Damit aber verliert die tiefenpsychologische Exegese den Halt am Wortsinn der Schrift und wird willkürlich.*

Vergleicht man Origenes und die mittelalterlichen Vertreter eines mehrfachen Schriftsinns mit ihren modernen Epigonen, dann sieht man, daß bei ersteren nur ein Teilproblem gegeben war. Origenes etwa hielt am historischen Gehalt der biblischen Texte fest, fügte ihm aber einen vermeintlich „tieferen“ Gehalt hinzu. Das Problem bei Origenes und seinen frühen Nachfolgern lag darin, daß die über dem buchstäblichen Sinn liegenden geistigen Schriftsinne an den Text von außen herangetragen wurden – im besten Fall von anderen biblischen Aussagen, im schlechteren Fall von subjektiven Erkenntnissen der Ausleger her. Bei Steiner und Drewermann aber ist von vornherein ein ganz anderes Paradigma (Bezugsrahmensystem) gegeben, das den biblischen Aussagen übergestülpt wird.

68 Calvin, Institutio I,9,3, in: *Unterricht in der christlichen Religion* (Institutio christianae religionis), Neukirchen-Vluyn, 5. Aufl. 1988

So wird beispielsweise von Steiner und seinen Schülern der buchstäbliche *sensus literalis* gar nicht ernstgenommen, sondern eine neue esoterische Deutung von bibelfremden, fragwürdigen Offenbarungsquellen („Akasha-Chronik“) her an den Text herangetragen. Daß dieser übergestülpte Sinn als „wörtlicher Sinn“ ausgegeben wird, macht die Verwirrung der Begriffe in der Anthroposophie komplett.

Ähnlich verhält es sich bei Eugen Drewermann. Sein Paradigma ist der nachaufklärerische Kritizismus, verbunden mit der Tiefenpsychologie C. G. Jungs. Für Drewermann sind die biblischen Berichte Mythen. Die Kritik, die der Erlanger Systematiker Walter Künneth seinerzeit an Bultmanns Entmythologisierungsprogramm übte, gilt heute genauso für Drewermann.

Künneth schrieb: „Offenbarung ist ... nicht bloß ‚Anrede‘ in actu, nicht bloß das Verkündigungswort von dem verheißenen Auferstehungsleben, sondern auch, und zwar grundlegend Mitteilung von einem Faktum, Botschaft von einem vollzogenen Heilsereignis, einem Perfektum der Auferstehung Jesu ... Bultmann ... endet, wider Willen, in einer philosophischen Zeitlosigkeitsmetaphysik ... Womit ... soll der Glaubende ‚gleichzeitig‘ werden, wenn der auferstandene Herr als der historisch gekreuzigte Jesus von Nazareth gar nicht als eine heilsbegründende Wirklichkeit in der Vergangenheit in Erscheinung getreten ist? Das aktuelle Ereignis des ‚mit Christus Sterben‘ und ‚mit Christus Auferstehen‘ fällt als Wirklichkeit in sich zusammen und wird zu einer bloßen Idee eines Lebensvorganges verdünnt, wenn nicht das ‚gewesene‘ und damit ‚ein für allemal‘ gesetzte Faktum der Auferstehung Jesu feststeht.“⁶⁹

Selbst Bultmann muß zugeben, daß die biblischen Autoren auf der *Faktizität* des von ihnen Berichteten beharren, so etwa Paulus im Auferstehungskapitel 1. Korinther 15. Bultmann aus seiner Sicht bezeichnet dies als „fatal“ und deutet die Aussagen trotzdem um.⁷⁰ Für ihn wie für Drewermann sind die biblischen Berichte – insbesondere in bezug auf übernatürliche Dinge – „Mythen“.

Künneth weist jedoch in seiner „Theologie der Auferstehung“ nach, daß das *biblische Denken mythenfeindlich* ist – eine Tatsache, die Eugen Drewermann interessanterweise an anderer Stelle, nämlich in seiner Auseinandersetzung mit dem „jüdisch-christlichen Anthropozentrismus“, selber erwähnt.⁷¹ Wenn aber das biblische Denken mythenfeindlich ist, dann ist es inkonsequent, die biblischen Berichte als Mythen zu verdächtigen. Wenn die biblischen Verfasser Worte und Bilder gebrauchen, die an Mythen erinnern, so ist das ein Versuch, die völlige Andersartigkeit der göttlichen Botschaft mit schwachen menschlichen Worten in mittelbare Sprache zu dolmetschen. „Diese Übersetzungsarbeit

69 Künneth W., *Theologie der Auferstehung*, Gießen/Basel, 6. Aufl. 1982, S. 45f.

70 Bultmann R., „Neues Testament und Mythologie“, in: *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1948, S. 15ff.

71 Drewermann E., *Strukturen des Bösen*, Bd. III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht (1977), Paderborn, 6. Aufl. 1987, S. 521ff.; ders., *Kleriker. Psychogramm eines Ideals* (1989), München, 4. Aufl. 1992, S. 732ff.

aber hat mit einer Entmythologisierung im Sinne Bultmanns nichts zu tun, da die christliche Offenbarung ja alles andere als ein Mythos ist“, betont Künneth.⁷²

Die Mythenfeindlichkeit der jüdisch-christlichen Botschaft wird z.B. an verschiedenen Schriftstellen deutlich ausgesprochen: „Wir sind nicht ausgeklügelten Fabeln (griech. mythoi) gefolgt, als wir euch kundgetan haben die Kraft und das Kommen unseres Herrn Jesus Christus; sondern wir haben seine Herrlichkeit selber gesehen“ (2. Petr 1,16; vgl. 1. Tim 1,4; 4,7; 2. Tim 4,4; Tit 1,14).

Die Problematik einer spirituellen Auslegung, wie sie von Rudolf Steiner und Eugen Drewermann vertreten wird, läßt sich gut anhand des bekannten Ausspruches von Angelus Silesius illustrieren: „Wär' Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, dann bliebst du ewiglich verloren.“ Dieser Satz ist nur richtig, wenn gleichzeitig uneingeschränkt das Umgekehrte vorausgesetzt wird: „Wär' Christus tausendmal in dir geboren und nicht in Bethlehem, dann bliebst du ewiglich verloren.“ Denn es gilt: *Kein Aktum ohne Faktum! Keine heilende Wahrheit in der Gegenwart ohne heilsbegründende Wirklichkeit in der Vergangenheit!*

Lothar Gassmann

72 Künneth 1982, S. 55.

Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion:	Helge Stadelmann
Altes Testament:	Helmuth Pehlke
Neues Testament:	Hans F. Bayer
Systematische Theologie:	Helmut Burkhardt u. Reinhard E. Frische
Historische Theologie:	Lutz E. von Padberg
Praktische Theologie:	Claus-Dieter Stoll

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

Rezensionen (JETH 1994) im Überblick

- Ashley, T. R., The Book of Numbers. The New International Commentary on the OT, JETH 1994 (R. Schultz): S. 145
- Baum, A.D., Lukas als Historiker der letzten Jesusreise, JETH 1994 (H.-W. Neudorfer): S. 167
- Baumgartner, M., Die Täufer und Zwingli: Eine Dokumentation, JETH 1994 (St. Holthaus): S. 193
- Bayer, O., Autorität und Kritik: Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie, JETH 1994 (Ch. Schwark): S. 240
- Betz, U., Leuchtfeuer und Oase: Aus 100 Jahren Geschichte der Freien evangelischen Gemeinde Hamburg und des Diakonissenmutterhauses „Elim“, JETH 1994 (St. Holthaus): S. 197
- Beyschlag, K., Die Erlanger Theologie, JETH 1994 (U. Swarat): S. 198
- Bittner, W. J., Kirche – wo bist Du?, JETH 1994 (Ch. Ramstein): S. 252
- Blatter, K., Zwischen Wahn und Wirklichkeit: Macht Glaube krank?, JETH 1994 (C.-D. Stoll): S. 280
- Blumhardt, Ch., Damit Gott kommt: „Gedanken aus dem Reich Gottes“, Hg Wolfgang J. Bittner, JETH 1994 (A. Loos): S. 268
- Brecht, M. (Hg), Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 226
- Buchholz, A., Schrift Gottes im Lehrstreit: Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521-1528, JETH 1994 (B. Kaiser): S. 194
- Buess, E., Maranatha – „Unser Herr kommt!“: Sinn und Aktualität der urchristlichen Naherwartung, JETH 1994 (H. Plötner): S. 258

- Brunner, D.L., Halle Pietists in England: Anthony William Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge, JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 206
- Clinton, J.R., Der Werdegang eines Leiters: Lektionen und Stufen in der Entwicklung zur Leiterschaft, JETH 1994 (E. Gab): S. 293
- Dassmann, E., Die Anfänge der Kirche in Deutschland: Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit, JETH 1994 (C.P. Thiede): S. 186
- Dem Glauben Raum geben: Ein Erwachsenen-Katechismus, JETH 1994 (W. Steube): S. 248
- Eber, J., Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink, JETH 1994 (E. Hahn): S. 257
- Eisele, G. R./Lindner, R., Ich brauche Hilfe: Menschen in seelischer Not begleiten, JETH 1994 (H. Stadelmann): S. 282
- Franz, A., Mission ohne Grenzen: Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen, JETH 1994 (St. Holthaus): S. 302
- Gäbler, U. (Hg), Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neuen Protestantismus, JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 233
- Gassmann, L./Lange, J. Was nun, Herr Drewermann? Anfragen an die tiefenpsychologische Bibelauslegung, JETH 1994 (B. Kaiser): S. 247
- Grünzweig, F., Einführung in die biblischen Bücher, JETH 1994 (J. Anderson): S. 160
- Gutsche, F., Aufatmen und neu beginnen: Vom Angebot der Beichte, JETH 1994 (Ch. Bacher): S. 283
- Haacker, K., Biblische Theologie als engagierte Exegese. Theologische Grundlagen und thematische Studien, JETH 1994 (F. Hohmeier): S. 173
- Hage, W., Das Christentum im frühen Mittelalter: Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma (1054), JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 188
- Hagedorn, E., Erweckung und Konversion: Der Weg des katholischen Priesters Aloys Henhöfer (1789-1862) in die evangelische Kirche, JETH 1994 (Th. Baumann): S. 209
- Hahn, E., Erster und zweiter Thessalonicher-Brief, Edition C, JETH 1994 (J. Anderson): S. 171
- Hahn, W., Der Ruf ist immer neu: Aus 200 Jahren der baltischen Theologenfamilie Hahn, JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 211
- Hamel, M., Bibel – Mission – Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie, JETH 1994 (Th. Morstein): S. 304
- Heinz, D., Church, State and Religious Dissent: A History of Seventhday Adventists in Austria, 1890-1975, JETH 1994 (F. Stuhlhofer): S. 215
- Hellmann, M., „Es geht kein Mensch über die Erde, den Gott nicht liebt“: Friedrich von Bodelschwingh d.Ä., JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 217
- Hengel, M., Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, JETH 1994 (E. Schnabel): S. 161

- Herbst, M., Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, JETH 1994 (H. Stadelmann): S. 287
- Herzog, A.I., Recht muß doch Recht bleiben: Theologische Anmerkungen zu Grundfragen des Rechts, JETH 1994 (J. Harder): S. 264
- Hille, R./Troeger, E. (Hg), Die Einzigartigkeit Jesu Christi als Grundfrage der Theologie und missionarische Herausforderung: Bericht von der 7. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 25.-28. August 1991 in Tübingen, JETH 1994 (J. Eber): S. 251
- Hörster, G., Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament. Handbibliothek zur Wuppertaler Studienbibel, JETH 1994 (A.D. Baum): S. 165
- Holthaus, St., Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, JETH 1994 (B. Kaiser): S. 219
- Huntemann, G., Gottes Gebot oder Chaos – was bringt Europas Zukunft? Der politische Auftrag des Christen in der sogenannten Wendezeit, JETH 1994 (M. Böker): S. 266
- Kandler, K.-H., Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 190
- Knoblauch, J./Eickhoff, K./Aschoff, F. (Hg), Gemeinden gründen in der Volkskirche – Modelle der Hoffnung, JETH 1994 (Th. Morstein): S. 288
- Landau, U./Schmidt, G.R., „Daß allen Menschen geholfen werde ...“: Theologische und anthropologische Beiträge für Manfred Seitz zum 65. Geburtstag, JETH 1994 (R. Sons): S. 274
- Lewis, C.S., Gültiges und Endgültiges: Essays zu zeitgemäßen und unzeitgemäßen Fragen, JETH 1994 (H. Dürr): S. 272
- Luz, U., Zankapfel Bibel: Eine Bibel – viele Zugänge, JETH 1994 (J.H. Schmid): S. 243
- Marty, M.E. (Hg), Fundamentalism and Evangelicalism, JETH 1994 (St. Holt-haus): S. 207
- Matthias, M., Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen: Eine Biographie bis zur Amtsenthebung Petersens im Jahre 1692, JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 221
- Mayer, R./Zimmerling, P. (Hg), Dietrich Bonhoeffer – Mensch hinter Mauern: Theologie und Spiritualität in den Gefängnisjahren, JETH 1994 (H.H. Klement): S. 203
- McGinn, B./Meyendorff, J./Leclercq, J. (Hg), Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert, JETH 1994 (O. Föller): S. 270
- McManners, J. (Hg), Geschichte des Christentums, JETH 1994 (L.E. v. Padberg): S. 179
- Morgner, Ch. (Hg), Glaube, der sich sehen läßt: Christsein im Spannungsfeld ethischer Entscheidungen, JETH 1994 (W. Steube): S. 261

- Ouweneel, W. J., Psychologie: Ein bibelorientiert-wissenschaftlicher Entwurf, JETH 1994 (C.-D. Stoll): S. 285
- Pichal, E., Evangelium in Flandern: Eine Geschichte des belgischen Protestantismus, JETH 1994 (St. Holthaus): S. 225
- Richter, K., Kursänderung: Evangelium und Gemeinde in der Volkskirche, JETH 1994 (U. Möbus): S. 289
- Riesner, R., Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie, JETH 1994 (H.-W. Neudorfer): S. 156
- Röhm, E./Thierfelder, J., Juden – Christen – Deutsche. 1933-1945, Band 2.2, JETH 1994 (St. Holthaus): S. 236
- Rumler, G., Von der Kunst, sich verständlich zu machen: Ein Werkbuch für alle, die über Gott und die Welt schreiben wollen, JETH 1994 (Ch. Bacher): S. 301
- Rust, H.Ch. (Hg), Arbeiten und arbeiten lassen: Prinzipien geistlicher Leitung, JETH 1994 (H. Stadelmann): S. 291
- Schnabel, E.J., Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung, JETH 1994 (M. Schröder): S. 177
- Schwarz, Ch. A., Die Dritte Reformation: Paradigmenwechsel in der Kirche, JETH 1994 (U. Möbus): S. 295
- Sorg, Th., Auf weitem Raum: Bilanz eines Bischofs, JETH 1994 (U. Möbus): S. 278
- Wells, D.F., No Place for Truth or Whatever Happened to Evangelical Theology?, JETH 1994 (St. Holthaus): S. 237
- Weth, R., Kirche in der Sendung Jesu Christi: Missionarische und diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter, JETH 1994 (C.-D. Stoll): S. 297

Altes Testament

I. Exegetische Einzeluntersuchungen

Suzanne Boorer. *The Promise of the Land as Oath: A Key to the Formation of the Pentateuch*. BZAW 205. Berlin/New York: de Gruyter, 1992. 463 Seiten.

Die Krise der Pentateuchkritik ist Ausgangspunkt der Dissertation von Suzanne Boorer. Aus der Vielzahl heutiger Modelle analysiert sie mit einigen Varianten vier Hauptrichtungen, von ihr „Paradigmen“ genannt, die nebeneinander die Fragen um den Pentateuch zu lösen suchen: 1. die traditionelle Quellenscheidung, die parallele Quellenstränge finden will von Gn bis Punkt X zwischen Jos und 2Kg, vorherrschend bis 1943; 2. die Annahme zweier paralleler Blöcke: Gn-Num als

Tetrateuch, daneben Dt-2Kg als Deuteronomistischem Geschichtswerk (DtrG), in dem nicht parallele Quellen, sondern bereits bestehende Traditionskomplexe die Bausteine für die Redaktion gebildet haben, seit 1943 (Noth) bis heute die Leithypothese; 3. die neuere These von Van Seters, daß J in Gn-Num abhängig sei von dem DtrG, und sein Werk als nachträgliche Einleitung für das bereits fertige DtrG geschrieben habe; und 4. die These von Rolf Rendtorff, wonach es J nicht gegeben habe, vielmehr für Gn-Num dasselbe gelte wie für Dt-2Kg, daß nämlich unabhängige Traditionskomplexe (Urgeschichte/Patriarchen/Exodus/Sinai/Wüstenwanderung) von deuteronomisch/deuteronomistischen (dtr) Kreisen mehrschichtig zusammengestellt worden seien, die früheste Redaktionsschicht für die Nicht-P-Teile von Gen-Num aber in der dtr-Schicht vorliege.

S. Boorer sucht nun anhand der Landverheißungstexte, in denen vom Schwur Jahwes an die Väter die Rede ist, die relative Brauchbarkeit der vier Paradigmen zu testen. Untersucht werden als Haupttexte Ex 13,5.11 (Exoduskomplex), Ex 32,13; 33,1 (Sinaikomplex), Num 14,23 (Wüstenwanderung) und Num 32,11 (Ostjordanland). Für alle Texte wird gefolgert, daß die Verse über den Land-Schwur Jahwes einer dtr Redaktion zuzurechnen sind, jedoch nicht von einer Hand stammen. Vielmehr sei Ex 32,12 chronologisch vor Num 14,32 anzusetzen; beide Texte sind vor Dt 10,11 (Dt-dtr) anzunehmen, ein Text, der wiederum vor Dt 1,35 (andere Dt-dtr-Schicht) gehöre; Num 32,11 sei demgegenüber allen genannten Texten nachgeordnet. Alles in allem ergibt sich für S. Boorer das Bild einer mehrschichtigen dtr Redaktion, sowohl für Gn-Num wie für Dt (von S. Boorer tentativ als für Dt-2Kg geltend angenommen), das 1. sich klar gegen die Sicht von Van Seters stelle, 2. die Annahme R. Rendtorffs einer für alle besprochenen Texte gleichen dtr-Schicht widerlege, 3. die Sicht von zwei weitgehend unabhängigen Einheiten Gn-Num und Dt-2Kg als die Verhältnisse zu sehr simplifizierend relativiert und 4. in seiner Komplexität am ehesten der traditionellen Sicht Wellhausens nahekommte.

Will man die umfangreiche, in sich schlüssige Arbeit würdigen, so fällt bei allem Detailreichtum die für einen Vergleich von „Paradigmen“ mangelnde Reflexion der eigenen Distanz zu den zu vergleichenden Ansichten auf. Die Chance der Krise zu einer profilierten Problematisierung der impliziten Denkvoraussetzungen der traditionellen Literarkritik blieb ungenutzt. Wenn S. Boorer sich scheut, das eruierte chronologische Nacheinander einer ganzen Reihe von Dtr-Redaktionen historisch zu fixieren, weil dies „eine sehr starke hypothetische und imaginative Komponente“ einschließe (442), so stellt sich die Frage, warum das nicht auch für die Argumentation der literarkritischen Sondierung und Schichtenzuordnung in gleicher Weise geltend zu machen sei. Ob nicht das Ende des Forscherkonsenses in der Pentateuchfrage und die zunehmende Pluralität der Lösungsansätze als Indiz dafür anzusehen sind, daß die Logik der traditionellen literarkritischen Hypothesenwelten nur innerhalb derselben Forschergruppe nachvollziehbar ist, deshalb gerade bei einem Vergleich von „Paradigmen“ eine größere methodische Distanz als notwendig anzusehen gewesen

wäre? Sieht so nicht das Ergebnis der Konformität mit den Hypothesen der Jahrhundertwende wegen der methodischen Implikationen der damals entwickelten Literarkritik nach einer Zirkelargumentation aus? Hätte hier nicht auch durch Aufnahme der synchron orientierten literaturwissenschaftlichen Ansätze mit ihren Ergebnissen eine Warnung vor den Möglichkeiten literarkritischer Plausibilität eingebracht werden müssen? In der vorliegenden Arbeit wird der Frage nach dem Profil von Dtr nicht nachgegangen, es wird eines als gegeben vorausgesetzt, bleibt aber als Sammellabel für pre-dtr, post-dtr, deuteronomisch/deuteronomistisch mit jeweiliger komplexer Schichtung außerordentlich schwebend und diffus. Sicher wird das auch andernorts geäußerte Unbehagen über das „Allheilwort ‚deuteronomistisch‘“ (E.J. Waschke), die „pandeteronomistischen Tendenzen“ (H.-C. Schmitt) oder den „sich ausbreitenden Deuteronomisticismus“ (K. Koch) nach der Lektüre dieser Arbeit nicht geringer.

So lohnend der Ansatz der Arbeit war, angesichts der Krise der Pentateuchkritik die Zusammenhänge neu zu untersuchen, so kann in den Ergebnissen abgesehen von der Fragestellung doch keine wesentliche Weiterführung erkannt werden. Wer immer schon in detaillierter diachroner Argumentation dachte, wird sich bestätigt sehen, wer allerdings das sich vielstimmig artikulierende Problembewußtsein zur Logik der endlosen Quellenscheidung mit ihrer in jeder neuen Arbeit vorgenommenen Neufestsetzung, Neuzuweisung, Neusiglierung usw. teilt, wird über die ungenutzte Chance enttäuscht sein. Wenn in Hypothesenwelt 1 die personalisierte Schicht J die älteste darstellt, in Welt 2 die jüngste, in der dritten sich J in Luft auflöst, dann hilft es nicht sehr viel, diese Hypothesenwelten durch kreative Neubesetzung mit Figurengruppen und Designvarianten wieder einmal umzugruppieren, dann müßte die Logik der literarkritischen Theoreme und ihre wissenschaftliche Seriosität selbst sehr grundsätzlich hinterfragt werden. Nicht daß diachrone Ansätze grundsätzlich verzichtbar wären, sie könnten eine grundlegende Quelle für die Interpretation sein, wenn da nicht, wie es Meir Sternberg zur traditionellen Quellenscheidung formulierte, der unglaubliche Mißbrauch gewesen wäre „for over two hundred years of frenzied digging into the Bible's genesis, so senseless as to elicit either laughter or tears“ (*The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington 1985, 13). Auch die mit dieser Arbeit vorgelegte neue Variante fällt nicht aus dem Rahmen, den Sternberg beschreibt als: „Rarely has there been such a futile expense of spirit in a noble cause; rarely have such grandiose theories of origination been built and revised and pitted against one another on the evidential equivalent of the head of pin; rarely have so many worked so long and so hard with so little to show for their trouble. Not even the widely accepted constructs of geneticism, like the Deuteronomist, lead an existence other than speculative“ (ebd). Eine grundlegende und überzeugende Revision der Pentateuchkritik bleibt als weiterführende Aufgabe für einen Kundigen angesagt. Der Zeitpunkt dazu scheint angesichts der offensichtlichen Krise der Pentateuchforschung nicht ungünstig.

H. H. Klement

Wenn sich David Gunn als einer der Pioniere des literaturwissenschaftlichen Ansatzes in der Bibelexegese nach zwei Jahrzehnten Forschung grundlegend und zusammenfassend zur Methodik äußert, darf man gespannt sein. Das Buch ist wie bereits andere Arbeiten zu Ruth und den Patriarchengeschichten in enger Zusammenarbeit mit Danna Nolan Fewell herausgegeben unter beider Verantwortlichkeit für den gesamten Inhalt. Die Autoren verstehen es als Einführung in die Hermeneutik des Lesens von Bibelgeschichten. Die Thesen der fünf Hauptkapitel werden jeweils an Beispieltexen ausführlicher konkretisiert (Gen 4, Gen 38, Gen 11-22, Ri 10-12, Ri 1, Dan 3, Gen 2-3). Gunn/Fewell möchten ihr Buch neben Robert Alters *The Art of Biblical Narrative* (1981), Shimon Bar-Efrats *Narrative Art in the Bible* (hebr. 1979; engl. 1989), Adele Berlins *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (1983) und Meir Sternbergs *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (1985) als deren Bestätigung und Ergänzung gestellt sehen. Stärker als die genannten Arbeiten wollen sie die Interpretation als abhängig vom Rezipienten verstanden sehen. Der Sinn eines Textes ist für sie letztlich immer eine Schöpfung des Lesers und kann deshalb auch so plural wie mögliche Leser (xi) sein; es kann für sie bei allem Bemühen letztlich keine ‚korrekte‘ oder ‚gültige‘ Interpretation eines Textes für alle Leser gleichzeitig geben.

Die Evidenz dieser These wird im ersten Kapitel demonstriert anhand eines Überblicks zur Exegese der Brudermordgeschichte von Gen 4. Mit dem Referat von je zwei jüdischen Auslegern (Philo, Targum Pseudo-Jonathan), Reformatoren (Luther, Calvin), historisch-kritischen Exegeten (Speiser, Westermann) und Befreiungstheologen (Boesak, Mosala) wird verdeutlicht, wie bei der Behandlung desselben Textes für jeden Interpreten jeweils die eigene historische Situation unausweichlich für die Befragung und Auseinandersetzung mit dem Text leitend war. Die Sinnfindung als abhängig vom Rezipienten wird als unausweichlich betrachtet.

Nach der Voranstellung dieser Grundannahme werden einige Punkte zur Methodik literarischer Analyse von biblischen Geschichten diskutiert. Eine entscheidende Rolle in Geschichten spielen die Charaktere. Fewell/Gunn sprechen sich dafür aus, die Gestalten der ‚Welt der Bibelgeschichten‘ mit dem ganzen heutigen Instrumentarium subtiler psycho- und psychosozilogischer Beobachtungen lebendig auszumalen. Auch wenn sie sie nicht als historische Personen ansehen wollen, so sind sie doch auch als literarische Figuren in Analogie zu Menschen aus Fleisch und Blut mit Sehnsüchten und Ängsten, Schmerz und Freude, Humor und Ehrgeiz zu verstehen. Eine Unterscheidung zwischen Eise-gese und Exegese halten Gunn/Fewell in diesem Zusammenhang für nicht dienlich. Zu den in der ‚Welt der Bibelgeschichten‘ handelnden Personen gehören

für sie auch der Erzähler und Gott. Der in jeder Geschichte immanente Erzähler, nicht zu verwechseln mit dem Autor, sollte mit seiner überschauenden Perspektive und ‚Allwissenheit‘ als eigener Charakter innerhalb einer Erzählung wahrgenommen und mitberücksichtigt werden. Auch Gott als Handelnder in vielen Geschichten sollte als eigener Charakter mit farbiger Persönlichkeit interpretiert werden, nicht nur flach als Funktionsträger eines Richters oder Helfers, sondern als Mitakteur mit Verantwortung für die Konsequenzen seines Tuns, z.B. bei der Bevorzugung Abels vor Kain oder im Buch Ruth das je verschiedene Profil Gottes für Naemi (er nahm ihr beide Söhne), Ruth (der Gott der Familie ihres Mannes) oder Boas (der ihn reich gesegnet hat).

Weitere Kapitel widmen sich dem Handlungsrahmen (plot), der Bedeutung der Sprache und der Verantwortlichkeit des Exegeten für seine Ergebnisse. Interpretationskontexte für einen Handlungszusammenhang können durchaus auf verschiedenen Ebenen gewählt werden, nicht nur die kleine Einheit je für sich, sondern auch größere Zusammenhänge. Wer in der ‚Welt der Bibelgeschichten‘ zu Hause ist, wird viele Bezüge und Querverbindungen finden können, die z.B. im Rahmen von Gen-2Kö und darüber hinaus immer wiederkehren (Kampf der Brüder, kinderlose Frau u.a.). Als „Lure of Language“ („Interpretationsanreize“ durch Sprachwahl) ist das Kapitel überschrieben, in dem es um die für hebräische Erzählweise so typischen Wiederholungen und Variationen geht, um Mehrdeutigkeit, Metaphern, Ironie, Anklänge und Intertextualität. Abschließend wird anhand der Frage nach dem Charakterprofil Evas in Gen 2-3 die Verantwortlichkeit des Exegeten thematisiert.

Wer sich für literaturwissenschaftliche Zugänge zur Bibel interessiert, wird in diesem Band eine Reihe bekannter und neuer Anregungen für die Praxis der Textanalyse finden. Für evangelikale Leser ist die mit diesem Ansatz in der Tradition des New Criticism oft verbundene und hier bewußt vorgenommene Ausblendung jeglicher historischen Dimension in den biblischen Geschichten jedoch problematisch. Meir Sternbergs Kritik trifft zu, wenn er bemerkt, daß „their dismissal of historicism makes an ideological rather than a methodological reorientation“ (*The Poetics of Biblical Narrative*, 1985, 8). Ein König David, der gelebt hat, ist bei aller Problematik der historischen Rekonstruktionsmöglichkeiten implizit verschieden von dem König David einer Story-World. Auch die für die Autoren leitende These der Pluralität der Sinnfindung durch den Rezipienten läßt unbefriedigt. Selbst wenn Sinn nicht ohne Leser und seinen Fragehorizont benannt werden kann, so kann doch der durch Interaktion mit dem Text gefundene Sinn nicht als jeweils beliebig gleichwertig angesehen werden. Wenn nicht der Text, sondern der Leser den Sinn bestimmt, dann wird der, der die Bibel als Norm für Glaube und Leben liest, hier theologischen Widerspruch einlegen müssen. Noch einmal sei Sternberg zitiert: „... the hard antihistorical line in hermeneutics is too condescending and inconsistent to make a viable theory. ... The claim that one has the right to fashion and in effect invent the text anew as one pleases would at least enjoy the virtue of unassailabi-

lity“ (110. Als moderner Ansatz, der für sich die Engführung der traditionellen historisch-kritischen Atomisierung und Sezierung biblischer Einheiten aufzubrechen sucht, lädt das Buch jedoch im Bereich der literaturwissenschaftlich orientierten Exegese zur Auseinandersetzung ein, auch wenn es die Einseitigkeiten des New Criticism und der Reader-Response-Theory teilt.

H. H. Klement

II. Kommentare

Timothy R. Ashley. *The Book of Numbers*. The New International Commentary on the OT. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. xvi + 667 S., \$ 34.99.

Timothy Ashley hat unser Verständnis des 4. Mosebuches durch seinen gründlichen (667 Seiten!) und gelehrten Kommentar in Eerdmans NICOT-Reihe sicher bereichert. Er ist völlig vertraut mit der Sekundärliteratur zu diesem Buch, wovon besonders die vielen Fußnoten zeugen, und hat sich intensiv mit dem hebräischen Text beschäftigt. Leider war sein Manuskript 1990 schon beim Verlag, als die konservativen Kommentare von Milgrom (JPS), Harrison (WBC) und Allen (EBC) erschienen sind.

In der Einleitung (40 Seiten) behandelt er fünf Themen: Titel und Inhalte (er zieht den hebräischen Titel „in der Wüste“ dem griechischen bzw. lateinischen „Numeri“ vor), Struktur (mit der Mehrheit der Ausleger orientiert sich seine Gliederung an den geographischen Angaben im Buch: 1,1-10,10 – in der Wüste Sinai, 10,11-19,22 – in und um Kadesch-Barnea, 20,1-36,3 – in den Ebenen von Moab), Verfasser und Komposition (er sieht hier eine Beteiligung Moses mit einer längeren Überlieferung und Entwicklung bis in die Zeit der vereinigten Monarchie), theologische Themen (Gehorsam, Ungehorsam, Heiligkeit, die Gegenwart Gottes) und Text (der masoretische Text gilt als zuverlässig). Er bietet auch eine Gliederung des Buches und eine Bibliographie von 23 Seiten an.

Die Einleitung wird ergänzt durch zwei Exkurse. In dem ersten, „Die hohen Zahlen“, erwähnt er 6 Probleme, die es schwer machen, die Angaben der Volkszählung wörtlich zu nehmen, und erklärt vier Lösungsvorschläge. Am liebsten würde er eine (oder zwei) Nullen am Ende jeder Zahl streichen, obwohl er zugibt, daß es keine textliche Berechtigung dazu gibt. So betont er die symbolische Bedeutung der Zahlen und meint (mit Harrison), daß es sich hier um ein Zahlensystem handelt, das wohl den Israeliten bekannt war, aber uns unverständlich bleibt. In dem zweiten Exkurs, „Die Priester und Leviten“, argumentiert er für eine Frühentstehung der Beschreibung dieser Ämter im 4. Mosebuch.

Ashley kennt den Gliederungsvorschlag von D.T. Olson in seiner wichtigen Monographie *The Death of the Old and the Birth of the New: The Framework*

of the Book of Numbers and the Pentateuch, Brown Judaic Studies 71 (Chico, CA: Scholars Press, 1985), der eine Gliederung gemäß der zwei Volkszählungen im Buch der zwei Generationen des Volkes, die diese verkörpern, vorschlägt. Das ergibt eine andere Dreiteilung des Buches: 1,1-10,36; 11,1-25,19; 26,1-36,13. Ashley gibt zu, daß vieles an Olsons Vorschlag sich empfiehlt (S. 3), behauptet aber, daß seine geographisch-orientierte Gliederung das Buch eher mit dem Rest des Pentateuch verbindet. Daß die letztere dennoch problematisch ist, zeigt sich, wenn er die Botschaft des Buches anhand seiner Gliederung entfaltet (S. 8-11). Er überschreibt die drei Hauptteile „Orientierung“ (1,1-10,10), „Desorientiertheit“ (10,11-19,22), „Neuorientierung“ (20,1-36,3). (Diese Bezeichnungen entnimmt er W. Brueggemanns Arbeit über die Psalmen.) Doch geht Kapitel 10 äußerst hoffnungsvoll zu Ende; die „Desorientierung“ beginnt erst in Kapitel 11. Und kann man schon von „Neuorientierung“ ab 20,1 sprechen, wenn zwei Rebellionen und Baal-Peor noch bevorstehen? Für eine Entfaltung der Botschaft des Buches nach Olsons Gliederung, siehe „Numeri/4. Buch Mose“ *Das Große Bibellexikon*, Bd. 2 (Wuppertal/Gießen: Brockhaus/Brunnen, 1988), S. 1068-72.

Auch problematisch ist Ashleys Lösung für die Verfasserschaftsfrage. Nachdem er die neuere Pentateuchforschung im Überblick behandelt, formuliert er seine Meinung (S. 6-7): Mose habe eine Schlüsselrolle bei der Entstehung des Buches, doch könnten wir nicht mehr feststellen, wieviel auf Mose zurückzuführen sei. Doch enthalte das Buch klare Hinweise auf eine längere Überlieferung (bis in die Zeit des vereinigten Königreiches hinein): Es hätte eine längere Zeit dauern müssen, bis die Bileamserzählung in die Hände der Israeliten geraten sei, bis die einzelnen Familien zu Sippen geworden seien (gemäß Kap. 26), bis Kap. 36 sich auf 27,1-11 beziehen könnte (S. 7, N. 14).

Das mag vielleicht stimmen, aber würde dafür ein halbes Jahrtausend benötigt? Zwar fordert ein evangelikales Schriftverständnis nicht, daß jedes Wort in 4. Mose von Mose stammen müßte, zumal er im Buch selbst nicht als der Verfasser des Buches bezeichnet wird (vgl. aber 33,2). Und Ashleys Datierung der Endredaktion des ganzen Buches ist erfreulicherweise wesentlich früher als bei den meisten Alttestamentlern. (Hier beruft er sich auf die Arbeit von Y. Kaufmann und anderen, die die „priesterlichen Traditionen“ vorexilisch datieren). Doch, indem er in Anlehnung an Brevard Childs und seinen „kanonischen Ansatz“ immer wieder die Endform des Textes als Grundlage der Exegese betont und meint, Gott sei an jeder Stufe der Entwicklung des Buches gleich beteiligt gewesen (S. 7) und man könne sowieso bezüglich der Redaktionsgeschichte des Buches nie zur Sicherheit gelangen (S. x), weicht er wichtigen Fragen – auch für die Auslegung – aus. Ashleys Vorstellung der Verfasserschaft des 4. Mosebuches bleibt schwammig und folglich, zumindest für diesen Rezensenten, unbefriedigend.

In seiner Einzelauslegung geht Ashley Abschnitt für Abschnitt vor; bei den Gesetzestexten fehlen manchmal Hinweise auf den unmittelbaren Zusammenhang. 5,1-6,21 beschreibt er einfach als „Verschiedene gesetzliche Verfügun-

gen“ und 15,1-41 als „Kultische Gesetzgebung“. Doch erkennt er in 15, 18 und 25 theologische und literarische Gründe für die vorliegende Anordnung der Kapitel. Wichtige Abschnitte werden ausführlicher behandelt (45 Seiten zu Kap. 13-14; 80 Seiten zu 22-24). Obwohl er die Existenz diverser Quellen für möglich, aber nicht immer für wahrscheinlich hält, setzt er sich selten mit der Quellscheidung der einzelnen Abschnitte auseinander und legt den Text stets als eine Einheit aus (siehe S. 190, 235, 248 besonders N. 23, 301-03, 434).

Trotz seiner Gründlichkeit beachtet Ashley literarische und stilistische Elemente im Buch zu wenig (vgl. dazu den vorbildlichen Kommentar von G. Wenham (TOTC)). Was leider fast völlig fehlt bei seiner Auslegung, ist der Bezug zu heute bzw. zum Neuen Testament, was bei den Kommentaren von G. Maier (WSB) und Wenham fast bei jedem Abschnitt besprochen wird. Ashley möchte bewußt diesen Kommentar für die Gemeinde schreiben – deshalb auch seine Betonung der Endgestalt des Textes (S. x). Doch zeigt er nie, was gerade das 4. Mosebuch der Gemeinde zu sagen hat.

Richard Schultz

Holland, Martin. *Das Buch Josua*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal und Zürich, R. Brockhaus, 1993. 317 S. DM 38,- Pb.; DM 48,- Efallin.

Mit der Auslegung des Buches Josua liegt nun die erste Erklärung der alttestamentlichen Geschichtsbücher innerhalb der Wuppertaler Studienbibel vor. Rein formal weicht dieses Buch nicht von den anderen Bänden der Wuppertaler Studienbibel zum Alten Testament ab.

In der Einleitung wird eine fünffache Absicht des Jos konstatiert. 1.) Es „will die Erfüllung dessen aufzeigen, was Gott verheißen hat.“ „Das Buch Josua will die Fortsetzung der fünf Bücher Mose sein und schildert die Erfüllung der Verheißung“ (S. 15). 2.) Es will zeigen, daß „nicht politische Klugheit oder gar militärisches Können“ die Landnahme ermöglicht haben, sondern „Gott, der Herr über die Erde und über die Geschichte“ hat seinem Volk das Land gegeben. 3.) Da Gott großen Wert auf den Frieden legt, werden die Stammesgebiete „genau mit Grenzfixpunkten festgelegt“ (S. 15). 4.) Es will „dem Leser eindrücklich ans Herz legen“, daß im Land Gottes Gottes Gesetze gelten. „Als Herr des Landes bestimmt er, wie hier zu leben ist“. 5.) „... das Buch weist über sich selbst hinaus“, denn das Ziel aller Sehnsucht ist Gott. Dorthin führt uns Jesus, der Messias. Leider wird nicht der Versuch unternommen, diese fünffache Absicht durch entsprechende Bibelstellen zu untermauern. Der Leser muß alle Erklärungen lesen (290 Seiten), um dieses aus den Ausführungen herauszufiltern.

Der zweite Teil der Einleitung steht unter dem Thema: Wie das Buch Josua entstanden ist. Die äußerst knappe Antwort, eine Seite, geht davon aus, daß das

Buch spätestens in der ausgehenden Richterzeit vielleicht durch Samuel abgefaßt sei. Eine spätere Überarbeitung durch die deuteronomistische Schule auf Grund sprachlicher und theologischer Besonderheiten für die Zeit Hiskias wird für denkbar gehalten. Erfreulich ist, daß Noths Hypothese über die Ortslisten und ätiologischen Sagen durch den Hinweis abgelehnt wird, man hätte den Altar Josuas auf dem Ebal gefunden und es gäbe eine neuere Datierung Jerichos – man meint wohl die Eroberung unter der Führung Josuas. Von den verschiedenen Modellen der Landnahme in der alttestamentlichen Wissenschaft wird nur das Infiltrations- und Revolutionsmodell erwähnt.

Diese zweieinhalbseitige Einleitung wird in dieser Kürze nun weder der Diskussion um die Entstehung noch der Komplexität des Buches gerecht. Wenn die Wuppertaler Studienbibel für Laien geschrieben worden ist, was man unschwer aus der Einleitung entnehmen kann, dann stellt sich die Frage, warum der „wissenschaftliche“ Ballast einer Jahrhunderte späteren Überarbeitung durch die sogenannte deuteronomistische Schule eingeführt wird, ohne die erwähnten sprachlichen und theologischen Besonderheiten zu nennen und zu erklären? Ob sich ein Laie in diesen Hypothesen so auskennt, daß sie nicht näher erklärt werden müssen? Das gleiche gilt für die Landnahme-Modelle und die Hypothesen Noths. Daß man den Altar Josuas auf dem Ebal gefunden hat, wird nicht belegt. Wie will man auch wissen, ob der alte Altar auf dem Ebal Josuas Altar war? Auch die „neuere Datierung Jerichos“ wird weder belegt noch näher ausgeführt.

Ein Problem der gesamten Auslegung wird schon in der Einleitung sichtbar. Häufig wird auf andere Autoren nur mit Namen hingewiesen (z.B. Riesner, Talmon, Rendtorff u.a.). Nähere Information erhält man auch nicht im Literaturverzeichnis. Wenn dem Leser aber die Möglichkeit weiterer Information vorenthalten wird, weshalb werden dann überhaupt diese Namen erwähnt?

Neu in diesem Band der Wuppertaler Studienbibel ist, daß nach jedem erklärten Abschnitt als „Zusammenfassung“ eine starke geistliche Anwendung gegeben wird, die allerdings nicht immer unmittelbar aus dem Text hervorgeht. Es folgt dann eine recht ausführliche mögliche Predigteinteilung. Danach folgen noch einmal geistliche Überlegungen unter der Überschrift „Abschluß“, die teilweise recht provokativ sein können, aber auch nicht in jedem Fall unmittelbar aus dem Text zu erschließen sind.

Die Erklärungen zum biblischen Text sind häufig gekennzeichnet von geistlichen Anwendungen, gepaart mit Hinweisen auf mögliche lexikalische Bedeutungen einzelner hebräischer Wörter, die aber selten in ihrem Kontext erklärt werden. Praktisch sieht es folgendermaßen aus: Auf S. 21f wird Jos. 1,7 erklärt. Da heißt es unter anderem zu dem Befehl: „Weiche nicht!“ „Das Wort ‚sur‘ bezeichnet in den orientalischen Sprachen das ‚Tänzeln‘. Spielerisch tänzelnd darf Josua mit Gottes Gebot nicht umgehen.“ *Sur* hat aber im AT nicht die Bedeutung „tänzeln“, sondern „weichen, abweichen, ausweichen, entfernen,“ wie dann auch einige Sätze später gesagt wird. Auf S. 28 wird gesagt, daß das Wort

„gehen“ auch das liebevolle Einswerden des Mannes mit seiner Frau umschreibt. Die dazu angegebenen Bibelstellen bestätigen diese Bedeutung aber nicht. Auf S. 40+41 wird gesagt, daß das hebr. Wort *chäsäd* Liebe bedeute. Bis auf wenige Ausnahmen wird jedoch in der alttestamentlichen Wissenschaft dieses Wort mit Bundestreue wiedergegeben. Für den Begriff Liebe verwendet das AT das Wort *ahav*. Mit zwei weiteren Beispielen – es ließen sich noch weit mehr anführen – soll die Illustration abgeschlossen werden. Auf S. 248 wird gesagt, daß das hebr. Wort *razach* wörtlich „der Tötende“ bedeute. Wenn man jedoch die folgenden Belegstellen (statt Hiob 24,11 sollte es Hiob 24,14 sein) in ihrem Kontext liest, dann paßt nur der Begriff „Mörder“ für *razach*. Das hebr. Wort *harag* sollte nicht mit „Morden“ wiedergegeben werden, denn sonst würde Gott ja auch morden (Gen. 20,4; Ex. 4,23; Lam. 3,43; Ps. 59,12; 78,31; 135,10; 136,18; Jes. 14,30; usw.), auch die Todesstrafe, von Gott angeordnet, würde dann ein Morden sein (Ex. 32,27; Lev. 20,15.16; Num. 25,5; Deut. 13,10; usw.) sowie das Töten von Tieren (Num. 22,29; Lev. 20,15; Jes. 22,13; Ps. 78,47; usw.). Ein vorsichtigerer Umgang mit der hebräischen Sprache wäre hier gut gewesen.

Auch sonst wird den Schwierigkeiten des Buches, die auch einem aufmerksamen Bibelleser auffallen, nicht immer genügend Beachtung geschenkt. So wird z.B. nichts über die Strategie der Landnahme gesagt, keine Erklärung gegeben, warum verschiedene Stammesterritorien zweimal beschrieben werden. Man weiß um die Problematik der Stammeslisten, kennt die wissenschaftliche Diskussion (S. 223-224), eine Auseinandersetzung damit wird aber nicht geführt. Der Leser erhält kein gesamtes Bild von der Verteilung des Landes, sondern er erhält einzelne Bemerkungen zu der Geschichte der in den Stammeslisten erwähnten Ortschaften.

Vermißt hat der Rezensent auch eine Diskussion der moralisch-ethischen Frage der Ausrottung aller Lebewesen verschiedener Ortschaften oder Gebiete. Die Kämpfe und Kriege werden in den Erklärungen eher verharmlost (z.B. S. 29; 147; usw.).

Über das Rechtswesen der damaligen Zeit wird gesagt, daß die Blutrache geherrscht habe, die allerdings wesentlich eingeschränkt wäre. Richter in unserem Sinne hätte es damals noch nicht gegeben, deshalb mußte Mose allein Recht sprechen, und Richter wie Samuel mußten durchs Land ziehen, um Gericht zu halten. Da aber auf diese Weise nicht alles Unrecht gesühnt werden konnte, setzte Gott auch in Israel zunächst das Individualrecht ein, „so daß die nächsten Angehörigen des Betroffenen das Unrecht bestrafen dürfen“, (S. 246). Diese Aussagen spiegeln aber nicht das Gerichtswesen und das Rechtsverständnis des alten Vorderen Orients und Israels wieder. Schon in fröhndynastischer Zeit (3. Jt. v.Chr.) ist im alten Vorderen Orient der Beruf Richter urkundlich belegt (siehe W. v. Soden, *Einführung in die Altorientalistik*. S. 134ff). Im AT galt während der Patriarchenzeit wohl innerhalb der Familien das Recht des *pater familias*. Er scheint absolute Rechtsbefugnis gehabt zu haben (Gen. 15,5-6; 38), jeden-

falls innerhalb der eigenen Familie. Aber bereits in den Tagen des Mose ist dieses Rechtsverständnis überwunden (Ex. 18; Deut. 21,18-21). Das israelitische Volk war bereits während seines Aufenthaltes in Ägypten politisch organisiert (Ex. 3,16). Selbst das Buch Josua erwähnt den Berufsstand der Richter (Jos. 8,33; 23,2; 24,1). Hiob 31,35 spricht sogar von einer schriftlichen Anklageschrift. (D.J.A. Clines, *Job 1-20*. Waco, 1989, hat gewichtige Gründe zusammengetragen, weshalb Hiob in die Patriarchenzeit zu datieren wäre.) Auch die Gesetzeskodices, wozu auch Ex. 20-24 gehört, weisen über eine reine *pater familias* und Sippenrechtsprechung hinaus.

Insgesamt gesehen sind die Erklärungen zum Buch Josua bestimmt von einem tiefen geistlichen Anliegen, was sehr zu begrüßen ist. Es wäre allerdings sehr wünschenswert gewesen, wenn die einzelnen Anwendungen auch für den Leser ohne weiteres am Text selbst nachvollzogen werden könnten. Ferner hätte es diesem Band der Wuppertaler Studienbibel auch gut getan, wenn Holland die dargebotenen Fakten noch sorgfältiger recherchiert hätte.

Helmuth Pehlke

Claus-Dieter Stoll. *Der Prediger*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1993. 189 S., 39.00 DM.

Es gibt wohl kein alttestamentliches Buch, mit der möglichen Ausnahme vom Hohelied, das so viele sinnentstellenden Auslegungen über sich ergehen lassen mußte wie das Buch des Predigers. Diesen Mißstand beklagte schon Martin Luther und versuchte die positive Botschaft des Buches herauszustellen. Dennoch setzte sich in der Auslegungsgeschichte die negative Deutung vorwiegend durch. Folglich wird noch heute die wichtige Stimme des weisen Kohelets zu selten gehört.

So ist es zu begrüßen, daß Claus-Dieter Stoll in der Wuppertaler Studienbibel (Reihe: AT) eine positive Auslegung dieses oft mißverstandenen Buches darlegt, die seine Relevanz für eine vergnügungssüchtige und erfolgsbesessene Gesellschaft und eine oft weltfremde Gemeinde erkennen läßt. Gerade in der Sinnkrise unserer Zeit bietet Kohelet hilfreiche Orientierung.

Ungeachtet der Warnung des Predigers, daß „viel Studieren den Leib ermüdet“ (12,12), geht Stoll mit Fleiß an die Arbeit. Seine ausführlichen Literaturangaben bezeugen seine gründliche Beschäftigung mit der Sekundärliteratur vom Ende des 19. Jahrhunderts bis 1991. Auffallende Auslassungen sind die englischsprachigen Kommentare von Loader (1986), Ogden (1987) und Crenshaw (1987). Aber auch die 766 Fußnoten zeigen, daß es hier um mehr als eine Literaturliste geht. Stolls eigene Übersetzung des Buches, die durch viele Anmerkungen begründet und erklärt wird, beweist auch, daß er sich intensiv mit dem hebräischen Text des Buches beschäftigt hat. So wird die Grundlage für eine ausgewogene, einheitliche und überzeugende Auslegung gelegt.

In der Einleitung (20 Seiten) behandelt er die Entstehung (Namen, Verfasser und Entstehungszeit), den Inhalt (Aufbau, Einheit, Sprache und Stil, Lebensverständnis und Absicht), die Bedeutung (Stellung im Kanon, Verbindungslinien zum NT, Aktualität) und den Text des Buches. Vermißt wird eine Diskussion der Theologie, der altorientalischen Parallelen und der Auslegungsgeschichte, die sicher auch Wertvolles zum Verständnis des Buches hätte beitragen können (vgl. Roland Murphy's „Einleitung“, Ecclesiastes, WBC, 1992).

Stoll versteht das hebräische Wort *qohaelaeth* als „der Lehrversammlungsleiter“, transkribiert es aber in seiner Übersetzung als Eigennamen, auch wenn er erkennt, daß es nicht immer im Buch sich so verstehen läßt (siehe zu 12,8). Gerade wer mit diesem Kohelet gemeint ist, ist die umstrittene Einleitungsfrage. Da die traditionelle salomonische Verfasserschaft heute weitgehend abgelehnt wird – auch von konservativen Auslegern –, muß Stoll sich mit zwei Sachverhalten auseinandersetzen: Einerseits ist es eindeutig, daß die persönlichen Angaben in 1,12-2,21 „im genannten exzessiven Ausmaß nur auf Salomo zutreffen“, S. 18. Andererseits erwähnt er fünf Einwände inhaltlicher (die Nichterwähnung Salomos, den Mangel an Bezügen zum Königtum nach Kap. 2, die kritischen Aussagen zum Königtum, die kritische Auseinandersetzung mit der Weisheit) und linguistischer Art (Ähnlichkeiten mit Sprachelementen des Aramäischen, des Griechischen und des Hebräischen der Mischna), S. 19, die für Stoll und viele anderen Ausleger entscheidend gegen die salomonische Verfasserschaft sprechen.

So greift Stoll nach einer eigenartigen Kompromißlösung, die voll im Trend der neueren evangelikalischen Forschung liegt (vgl. Schneider, *Jesaja*, WSB, zur „jesaianischen“, und Ashley, *Numbers*, NIC, zur „mosaischen“ Verfasserschaft): „Kohelet steht dabei für den Verfasser, der sowohl Salomo als auch den Bearbeiter (aus dem 4. oder 3. Jahrhundert v.Chr.!) meint, und ist nicht als ein Pseudonym zu verstehen“, S. 18. Dieser Verfasser „hat es sich einerseits zur Aufgabe gesetzt, das ihm zugängliche und vorliegende Gedankenmaterial Kohelets (d.h. Salomos) zu veröffentlichen, und andererseits es so in seine Zeit hineinsprechen zu lassen, daß die aktuellen Fragen und Probleme angesprochen werden. Durch diese Aktualisierung wird jedoch das Gedankengut Kohelets so sehr zum eigenen des Bearbeiters, daß beides nicht mehr zu unterscheiden ist“, S. 22.

Sicher gibt es mehrere Möglichkeiten, wie ein biblisches Buch entstehen könnte. Doch ist es berechtigt zu fragen, ob Stolls Lösung notwendig und überzeugend ist. Die von Stoll aufgeführten inhaltlichen Einwände erweisen sich bei näherer Betrachtung als wenig problematisch. Kohelet nennt sich nicht Salomo, weil er sich bewußt den Hut des weisen Lehrers und nicht die Krone des Königs aufsetzt; daß er selbst König ist, ist nicht immer die Voraussetzung für seine Lehraussagen. Er darf auch das Königtum als Institution kritisch beurteilen, ohne sich selbst anzuschließen (vgl. auch 8,2-3). Die kritische Auseinandersetzung mit der Weisheit findet schon innerhalb des Sprüchebuches statt (vgl. von Rad, *Weisheit in Israel*, S. 131-38); daß es je zu einer nachexilischen „Krise der Weisheit“ in Israel kam, ist eine unbewiesene Vermutung, S. 30, N. 103.

Auch die linguistischen Argumente sind ins Wanken geraten. Leider behandelt Stoll dieses Problem zu wenig ausführlich, um die gegenwärtige Sachlage klar darzustellen. Vieles, was früher als „Aramäismus“ galt, wird nicht mehr so verstanden: Die Befürworter der aramäischen Herkunft des Buches, die Stoll scheinbar zustimmend erwähnt, N. 91, haben in der Zeit zwischen 1921 und 1952 ihre Arbeiten veröffentlicht. D.C. Fredericks, *Qoheleth's Language: Re-evaluating its Nature and Date* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1988), hat gezeigt, daß alle Sprachelemente im Buch mit einer *vorexilischen* Entstehungszeit zu vereinbaren sind. Eine salomonische Verfasserschaft ist also grundsätzlich möglich; die schwerwiegende Frage lautet: Ist es vorstellbar, daß Salomos „Gedankenmaterial“ über sechs Jahrhunderte in einer uns unbekanntem Form überliefert wurde, bis es dem Bearbeiter ein Anliegen wurde, die Weisheit Salomos zu seiner Generation sprechen zu lassen?

Doch ist der exegetische Beitrag dieses Kommentars nicht von Stolls Verständnis von „Kohélet“ abhängig. Er arbeitet sich sorgfältig Kapitel für Kapitel durch das Buch, zuerst im Überblick, dann in der Einzelauslegung. Er zeigt wiederholt seine Achtung für den masoretischen Text (z.B. N. 55 und 65). Auch wenn einige Abschnitte zu kurz behandelt werden (z.B. 2,4-10 in einer halben Seite, auch 12,9-11), werden schwierige Stellen ausführlicher besprochen (z.B. 3,21 in 2 Seiten, vgl. auch zu 7,16-18 und 8,10) und mehrere Auslegungsmöglichkeiten erwogen. Er hat nicht das literarische Feingefühl eines Ogdens, doch sind seine Analyse des Aufbaus von 3,1-8 und seine Erklärung der Beziehung zwischen 3,1-8 und 3,9-15 in dieser Hinsicht sehr hilfreich. Daß er sich in seiner Auslegung an den Kapiteleinteilungen orientiert, führt gelegentlich zu Wiederholungen, wie bei den Abschnitten 4,17-5,6 und 5,6-6,9, und sogar zur Unklarheit (vgl. die Überschriften auf S. 140 und 147).

Stolls Auslegung wird durch vier Exkurse ergänzt (zu „Herz“, „Vorherbestimmung und Verantwortung“, „Tor“ und „Gottesfurcht“). Dieser Rezensent wünscht sich auch einen Exkurs zur Bedeutung von *haebael*, das 38 Mal im Buch vorkommt. Wenn man das Wort mit „Vergänglichkeit“ oder „Flüchtigkeit“ übersetzt, wie D.C. Fredericks, *Coping with Transience* (Sheffield: JSOT, 1993), statt „ein Nichts“, wie Stoll, ändert es beträchtlich die Gesamtauslegung. Stolls Interesse für seelsorgerliche (S. 43 und N. 41) und ethische (N. 99, S. 118-19) Fragen zeigt sich immer wieder bei seiner Auslegung. Er faßt die Botschaft des Buches treffend zusammen, S. 178: „Solange der Mensch meint, etwas wissen oder haben zu können, macht er sich selbst etwas vor. Wo er jedoch losläßt und seinen Grund nicht mehr in sich und den Dingen dieses Lebens findet, sondern allein und ausschließlich in Gott, dem Schöpfer und Herrn alles Lebens, da erfährt alles Leben und alle Erfahrung einen anderen Wert.“ Es ist der Verdienst von Claus-Dieter Stoll, daß er durch seine Auslegung diese hochaktuelle Botschaft des Predigers seinen Lesern erschließt.

Richard Schultz

III. AT-Theologie

Antonius H.J. Gunneweg. *Biblische Theologie des Alten Testaments: Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*. Stuttgart: Kohlhammer, 1993. 255 S., DM 34,80.

Dem Buch liegt die letzte Vorlesung zugrunde, die Vf. im SS 1987 an der Bonner Universität gehalten hat. Nach seinem Tod (17. 6. 1990) wurde das Manuskript von seinem Schüler Manfred Oeming nur leicht für den Druck überarbeitet und jeder Abschnitt mit einer Literaturliste versehen.

Kap. 1 enthält einen forschungsgeschichtlichen Überblick und hermeneutische Vorüberlegungen. Vf. skizziert den Weg von der altprotestantischen Orthodoxie zu Gablers Forderung einer „Biblischen Theologie“ und von dort zu deren Umschlag in eine „Religionsgeschichte Israels“ um die Jahrhundertwende. Er stellt neuere Entwürfe einer „Theologie des Alten Testaments“ seit Ende des Ersten Weltkriegs dar (Procksch, Eißfeldt, Sellin, Eichrodt, Köhler, Vriezen, von Rad, Pannenberg, Gese, Zimmerli, Westermann, Fohrer, Hasel und Childs, (S. 9-32). Nach dieser Übersicht ist man gespannt, wie Vf. das durch die historisch-kritische Methode aufgeworfene und spannend dargestellte Dilemma von kritisch eruierte Religionsgeschichte und einer Theologie des AT angeht. Gunneweg entfaltet seinen hermeneutischen Ansatz in sechs Thesen (S. 34-36): 1. Gegenstand einer AT-Theologie hat weder die Offenbarung Gottes noch Gott in der Geschichte zu sein, sondern das Gottes- und Selbstverständnis des israelitisch-jüdischen Menschen, seine „Daseinshaltung“ (Fohrer). 2. Die historische Bedingtheit des Gottes- und Selbstverständnisses gilt nicht nur für das historisch Vergangene, sondern auch dem gegenwärtigen Betrachter. Zwischen beiden besteht ein dialogisches Subjekt-Subjekt-Verhältnis. 3. Das AT ist nicht auf die christliche Fortsetzung im NT angewiesen. Es sperrt sich gegen Schemata wie „Verheißung – Erfüllung“, „Typus – Antitypus“, „Gesetz – Evangelium“. 4. Trotzdem hat sich eine AT-Theologie auch als christliche Theologie zu bewähren, indem sie die verschiedenen Gottes- und Welterkenntnisse an den zentralen Glaubenserkenntnissen und der Daseinshaltung des NT mißt, welche exegetisch kontrolliert darlegbar sind. Eine jeweils letzte Wertung der Präferenz der einzelnen Daseinshaltungen kann aber nicht die Wissenschaft, sondern nur der Glaube vollziehen. 5. „Das Neue Testament war und ist für die Rezeption des Alten Testaments als Buch der christlichen Kirche das Kriterium, und nicht etwa umgekehrt“ (36). Darum hat die Kirche das AT immer schon in Auswahl benutzt. 6. Diese Auswahl ergänzt die christliche Botschaft, etwa bzgl. Monotheismus, Schöpfungsglaube, Erwählungsgedanke u.a.

In den folgenden Kapiteln versucht Vf. die Verwurzelung des atl. Glaubens in der vorderorientalischen Religionsgeschichte aufzuzeigen und gleichzeitig das israelitische Proprium nachzuweisen. Hier gilt mit Abwandlungen, was von

der atl. Prophetie gesagt wird: Fast jedes Element in Israel hat außerisraelitische Parallelen, aber die Kombination des Phänomens zu einem neuen Ganzen ist das Einmalige (167). Von seinem existentialen Ansatz herkommend, legt Vf. Wert auf das in den Textblöcken zum Ausdruck kommende Daseinsverständnis.

Kap. 2 bietet einen kurzen Aufriß der altorientalischen Religion unter besonderer Berücksichtigung der kanaanäischen (S. 37-44). Mit dieser Daseinshaltung mußte sich Israels Glaube auseinandersetzen, der im Unterschied zur kanaanäischen Religion wesentlich geschichtlich orientiert war.

Kap. 3 streift die präisraelitische Epoche (ca. 1400-1200) und die Religion der Patriarchen (S. 45-53) auf den Spuren von Alt's „Gott der Väter“. Kap. 4 ist der Entstehung der religiösen Hauptthemen in der frühisraelitischen Zeit gewidmet (S. 54-85). Gunneweg favorisiert das soziologische Modell von Mendenhall und Gottwald, wonach Israel im Zuge eines innerkanaanäischen Umschichtungs- und Umsiedlungsprozesses, in dem sich Gruppen aus dem Feudalsystem lösten, entstanden sei. Das Exodus-Erleben der kleinen Ägyptengruppe unter „Mose“ wurde zum Paradigma dessen, was ganz „Israel“ erfahren hatte. „Herausführung“ und „Ägypten“ werden zu Chiffren je gegenwärtiger existentialer Verfassung: Not, Elend, Unfreiheit. Die Tradition von einem Bundeschluß am Sinai enthüllt das Ineinander von Partikularismus (Jahwe – Israels Gott) und Universalismus (Jahwe auch Herr der anderen Völker) als charakteristisch für die israelitische Religion. Vf. behandelt ausführlich den Bundesbegriff. Kap. 5 rekonstruiert Israels Religion in der Epoche des Stämmebundes (S. 86-106). Das Israel der vor- und frühstaatlichen Zeit stellt weder in soziologischer noch religionsgeschichtlicher Hinsicht eine Einheit dar. Die Militarisierung der Amphiktyonie führte zum Staat Sauls, Davids und Salomos, und damit zu einer wesentlichen Änderung Israels, dem dies in seiner Vorzeit fremd war. Jahwe als Kriegsmann und als Vater Jesu Christi sind unvereinbar. Gunneweg lehnt die These von der „Selbigkeit“ Gottes (Zimmerli) im AT und NT als Axiom ab. Die Annehmbarkeit einer atl. Tradition für die christliche Kirche sei „von Fall zu Fall“ am ntl. Zeugnis zu prüfen. Ihre gelegentliche Ablehnung illustriert paradigmatisch das Scheitern des Menschen an Gott. Mit Hilfe der existentialen Interpretation gewinnen auch diese Texte noch eine Bedeutung.

Kap. 6 ist den religiösen Neuerungen in der Epoche der staatlichen Existenz gewidmet (S. 107-166). Der Übergang von der vorstaatlichen Zeit zum Königtum markiert auch die Wende einer religionsgeschichtlichen Epoche. Das Königtum in Israel wurde auch religiös verstanden, der König ist Autokrat an Gottes Statt. Doch urteilt Israel zwiespältig über den König. Das dt. Königsgesetz macht aus dem König einen „Oberrabbiner“ und versucht so die Spannung zwischen der Anpassung an kanaanäische Regierungsform und Israels Wesen als Gottesvolk zu lösen. Damit soll die Unmöglichkeit der Einheit von Nation und Glaubensgemeinschaft, geistlicher und weltlicher Herrschaft, erwiesen werden. Da die staatliche Epoche auch die der Geschichtsentwürfe ist, wird der theolo-

gischen Konzeption von „J“ und „E“ – Gunneweg vertritt noch die neueste Urkundenhypothese – breit entfaltet (149-165).

Kap. 7 beleuchtet die große Prophetie der Königszeit (S. 167-203). Sie wurzelt im alten Seherum und dem (ekstatischen) Nabitum. Das Besondere von Israels Prophetie liegt im Inhalt der Verkündigung. Die prophetische Botschaft versteht sich selbst als unmittelbares, neues Gotteswort, das den Hörer in das Entweder-Oder von Glauben oder Unglauben, Heil oder Gericht rufen will.

Vom religiösen Umbruch in der Zeit des Exils handelt Kap. 8 (204-11), und Kap. 9 von der Jerusalemer Restauration und ihren Propheten (S. 212-19). Hier siedelt Vf. das Deuteronomium an, das er als konstruktives Restaurationsprogramm für Israel versteht. Der spätnachexilischen Zeit – Kap. 10 – (S. 220-46) ist u.a. die Priesterschrift zuzuordnen, eine theologische quasi-Geschichtserzählung: Was kommen soll, war als Erfüllung längst da. Vf. markiert einen scharfen Kontrast zwischen dem Fröhlichsein vor Jahwe, das im Dt so hervorgehoben wird, und der düsteren Stimmung („wie in früheren Waisenhäusern, ... wo man die Kinder streng ... erzog – in der Furcht Gottes“, S. 227) von P, welche sich um das Sühnegeschehen konzentriert. Mit einem Ausblick auf die chronistische Theologie, die späte Weisheit und die Apokalyptik schließt das Werk.

Nach Gunneweg hat das AT keine Mitte. Von ihm führt auch kein einsehbarer heilsgeschichtlicher Weg zum NT. Im Kommen Jesu den Zielpunkt des AT zu sehen bleibt ihm problematisch. Wenn man schon von einer „Mitte“ des AT reden kann, dann ist es im jeweiligen Existenzverständnis zu suchen. Die existentielle Interpretation und der damit verbundene anthropozentrische Ansatz bilden für ihn das Deutemuster für die Vielfalt des AT-Zeugnisses. Überzeugt, daß historisch-kritische Arbeit am Text diesen auch schon zur Verkündigung von Gottes Zuspruch und Anspruch bringe, lehnt er einen offenbarungsgeschichtlichen Ansatz ab.

Fast jede dieser Themen läßt sich kontrovers diskutieren. Besonders erwähnenswert scheint mir die Beobachtung zu sein, daß eine existentielle Interpretation, wie sie Gunneweg betreibt, immer wieder in eine moderne Form der Allegorese gleitet und den historischen Anspruch der atl. Texte nicht genügend ernst nehmen kann. Wenn er z.B. „das Zukunftsprogramm von P“ als quasi-Geschichtserzählung betrachtet (225), trägt er moderne Kriterien in das Denken Israels hinein. Israel war brennend an dem interessiert, was Gott gesagt und getan hatte und was geschehen war. Die einzelnen Geschichtswerke nur als „Reformationsprogramme“ (217) zwecks Gegenwartsbewältigung zu verstehen, ist zwar populär, greift aber viel zu kurz. Das rezensierte Werk illustriert letztlich die Unfähigkeit der existentialen Interpretation, das AT aus dem Strudel zu retten, in den es bei konsequenter Anwendung historisch-kritischer und religionsgeschichtlicher Methodik gerät.

Manfred Dreytza

Neues Testament¹

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

D.A. Carson. *New Testament Commentary Survey*. 4. Aufl. Leicester/Grand Rapids: IVP/Baker, 1993.

H.J. Fabry. *Bibel und Bibelauslegung: Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes*. Regensburg: F. Pustet, 1993.

*W. Haubeck, H. von Siebenthal. *Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen Neuen Testament*. Bd. 1: Römer bis Offenbarung; Bd. 2: Matthäus bis Apostelgeschichte. Gießen: Brunnen, 1994. Bd. 1 ca. 448 S., ca. DM 68,-; Bd. 2 ca. 448 S., ca. 68,-.

Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Wuppertal: R. Brockhaus, 1993. Sonderausgabe, 1592 S., DM 68,-.

2. Einleitungswissenschaften

Rainer Riesner. *Die Frühzeit des Apostels Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, WUNT 71, Tübingen: Mohr, 1994, XIV + 409 S., 3 Abbildungen, DM 168,-.

Neutestamentliche Chronologie – das ist ein explosives Gemisch von Historie, Archäologie und Theologie, bei dem Details nicht selten eine große Rolle spielen. „Explosiv“ darum, weil Unsicherheiten oder gar Fehler in den Einzelbereichen sich sogleich auf das Gesamtbild der Chronologie auswirken können. Dieses wiederum hat unter Umständen Konsequenzen für die Einzelauslegung, die ihrerseits das Bild der ntl. Theologie bestimmt. Wir befinden uns demnach mit der Chronologie in einem „hermeneutischen Zirkel“ eigener Art. R. Riesner unternimmt mit seiner Tübinger Habilitationsschrift implizit den Versuch, an frühere Bemühungen eines W.M. Ramsay, eines Adolf von Harnack und eines Theodor von Zahn anzuknüpfen in einer Zeit, in der angesichts vieler „Theologismen“ die geschichtlichen Grundlagen von vielen als (höchstens) zweitrangig angesehen werden. Wie entscheidend klare Vorgaben sind, zeigt vice versa die

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

Debatte um die Entwicklung der paulinischen Gesetzes- und Rechtfertigungstheologie am Beispiel von Galater- und Römerbrief.

Sie ist hier jedoch nicht unser Thema, sondern die umfangreiche Arbeit von R. Riesner. Er hatte sich selbst mit seiner Dissertation „Jesus als Lehrer“, die übrigens inzwischen in 3. Auflage (!) vorliegt und in einem Atemzug mit Bultmann und Gerhardsson zu den bedeutsamsten Modellen vorkanonischer synoptischer Tradition gerechnet wurde (W. H. Kelber), einen hohen Standard vorgegeben.

Hält das Werk, was der Name des Autors verspricht? R. steigt ein mit einem groben forschungsgeschichtlichen Überblick über ausgewählte Paulus-Chronologien seit dem 16. Jahrhundert, die er leserfreundlich unter sachlichen Gesichtspunkten gegliedert in Tabellen erfaßt: Wird der durch die Apg gegebene historische Rahmen von den Chronologen beibehalten, korrigiert oder gänzlich aufgegeben? Das Ergebnis ist die Einsicht, „wie weit entfernt wir gegenwärtig von einigermaßen allgemein akzeptierten Resultaten sind“ (S. 26).

Aus der Übersicht ergeben sich für R. methodische Überlegungen für sein weiteres Vorgehen, die er dem Leser offenlegt: [1] Die (spätestens seit F.Ch. Baur's „Tendenzkritik“) vorherrschende Bevorzugung der paulinischen Selbstaussagen vor den Informationen, die wir aus der Apg gewinnen, ist aus mehreren Gründen mit einem Fragezeichen zu versehen. [2] Heutige Erwägungen zur „Entwicklung“ der paulinischen Theologie müssen anhand von unabhängig gewonnenen Daten überprüft werden. Die alte Einsicht, daß für historische Aussagen immer zuerst *äußere* Kriterien in die Waagschale zu legen sind, kommt damit wieder zum Tragen. [3] Eine Paulus-Chronologie kann unter Nichtbeachtung der Apg nicht sinnvoll erhoben werden. [4] Der „Daten-Pool“, aufgrund dessen die Chronologie erstellt wird, muß möglichst breit sein. [5] Riesner stützt seine Untersuchung paulinischer Quellen auf die sieben allgemein für „echt“ gehaltenen Briefe, weist aber auf vorsichtige Entwicklungen in der Beurteilung der gewöhnlich als „unecht“ eingestuft Briefe hin. [6] Inwieweit das in der Apg verarbeitete Material historisch verwertbar ist, möchte R. erst im Zuge der Prüfung desselben, nicht aber a priori entscheiden.

In drei Hauptteilen entfaltet R. seine „Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie“ des Paulus: Der *erste Teil* ist der frühen Chronologie „von Jerusalem bis Achaja“ (mit einem erfreulichen Ausblick über die Frühzeit hinaus bis zur Romfahrt) gewidmet (S. 31-203). Er setzt mit einer Diskussion des Datums der Kreuzigung Jesu ein, von dem die Fixierung des Stephanus-Martyriums abhängig ist, das wiederum für die Bekehrung des Paulus maßgebend ist. Riesner datiert den Karfreitag mit einiger Wahrscheinlichkeit auf den 14. Nisan (= 7. April) des Jahres 30 n.Chr., den Tod des Stephanus (dessen rechtliche Beurteilung auch R. leider nicht zu klären vermag) und das darauf folgende „Damaskuserlebnis“ des Paulus auf 31/32 n.Chr.. Es schließt sich die Untersuchung einzelner Elemente, die den Weg des Apostels bestimmten, an: die Flucht aus Damaskus, die Religionspolitik des Kaisers Claudius und dessen

Judenedikt, die Anfänge der Heidenmission (in Antiochia) und die einsetzende Verfolgung, die Hungersnot, die Person der römischen Verwaltungsbeamten Sergius Paulus auf Zypern und Gallio in Korinth.

Im *zweiten Hauptteil* behandelt Riesner „Stationen paulinischer Missionsstrategie“, nämlich den Beginn im Anschluß an das Damaskuserlebnis, den Vorstoß nach Nordwesten (wie immer besonders interessant: Galatien!) und (als Konsequenz der Apostelversammlung) nach Westen mit einem knappen, hilfreichen Überblick über „Die Reisegeschwindigkeiten des Apostels“ (S. 204-296). Der Abschnitt gipfelt im „Versuch einer chronologischen Synthese“ zwischen Apg und Paulusbriefen mit einer tabellarischen Übersicht als Ergebnissicherung (S. 286), aus der einige wichtige Daten hier genannt sein sollen:

30	Kreuzigung Jesu
31/2	Berufung des Paulus
34-42	Paulus in Syrien-Kilikien
44/45	Antiochener Kollekte
48	in Antiochien (Gal?) Konzil in Jerusalem
51	Paulus vor Gallio
52-55	Paulus in Ephesus
57-59	Caesarea-Haft
60-62	Paulus in Rom.

Der *dritte Teil* befaßt sich mit dem 1. Thessalonicherbrief als einem Dokument früher paulinischer Theologie (S. 297-365). R. zeichnet ein Bild der Stadt Thessalonich sowie des Aufenthalts, der Tätigkeit und der plötzlichen Abreise des Apostels daselbst, wochletztere eine nachträgliche briefliche Begründung erforderte. Seine Flucht aus der Stadt und die Abfassung des 1 Thess im Jahr 50 n.Chr. lagen nach Riesner „kaum mehr als ein halbes Jahr auseinander“ (S. 325). Die Situation der Christen in Thessalonich, die sich wohl daraus ergebenden spezifisch eschatologischen Fragestellungen und das (angebliche) Defizit des 1 Thess an Rechtfertigungstheologie bilden den wesentlichen Inhalt des verbleibenden Rests, bevor R. seine Arbeit mit einem Abschnitt über „Chronologie und Theologie“ zusammenfaßt (S. 366-369). Mit Anklängen an die Arbeiten von C.J. Thornton (Der Zeuge des Zeugen, Tübingen 1991) und A.D. Baum (Lukas als Historiker der letzten Jesusreise, Wuppertal-Zürich 1993; vgl. die Rezension in diesem Band!) betont er die – vor dem Hintergrund antiker Geschichtsschreibung verstanden – „sinnvolle zeitliche Abfolge“ der lukanischen Darstellung. Dabei ist grundsätzlich zu unterscheiden zwischen Nachrichten, die persönlicher Erinnerung des Autors oder seinem Kenntnisbereich entstammen und in aller Regel einen hohen Grad an Zuverlässigkeit haben, und solchen, die Lukas aus für ihn nicht überprüfbaren Quellen entnahm (z.B. Census des Quirinius, Aufstand des Theudas), bei denen ein historischer Irrtum oder ein Mißverständnis eher denkbar ist. Was die erstgenannten Nachrichten betrifft, so legen sie sogar die Annahme nahe, „daß

Augenzeugenerinnerungen zugrunde liegen und daß der Verfasser der Wir-Stücke mit dem Autor der Apostelgeschichte identisch ist“ (S. 366; vgl. 290). Hinsichtlich der chronologischen Aussagekraft der Paulusbriefe kommt R. eher zu einem verhaltenen Urteil: „Aus den Paulus-Briefen allein konnte dagegen kein auch nur annähernd festes Datum für das Leben des Apostels erhoben werden“ (S. 366). Im Zusammenspiel von Profangeschichte, Apostelgeschichte und Paulusbriefen ergibt sich aber „bei allen vorhandenen Einzelproblemen eine beachtliche Übereinstimmung im Gesamtbild“ (S. 367). Das chronologische Gerüst, zu dem R. gelangt, stimmt in den Eckdaten mit C.F. Nösgens Rekonstruktion von 1882 überein (ebd.)! R. plädiert deshalb für eine Rückkehr „zum relativen Konsensus über die mittlere Periode des paulinischen Wirkens ... , wie er seit Auffindung der Gallio-Inschrift für rund siebenzig Jahre bis etwa 1980 in der Forschung vorhanden war“ (ebd.). R. resümiert: „Lukas hat als antiker Historiker sein Material in den Dienst einer bestimmten schriftstellerischen Absicht gestellt, wobei er meiner Wahrnehmung nach hauptsächlich mit den Mitteln der Auswahl, Einordnung und effektvollen stilistischen Gestaltung arbeitete“ (ebd.).

Natürlich könnte man nun an vielen Stellen tiefer bohren. Mich interessierte besonders, wie R. das Verhältnis von Apg 15 und Gal 2 bestimmt. Meine Zustimmung findet dabei zunächst die argumentativ gut unterlegte Rehabilitierung der südgalatischen oder „Provinzhypothese“ (in Verbindung mit einer relativen Frühdatierung) hinsichtlich der Adressaten des Gal (S. 254ff). Eine Absage wird Versuchen (à la Hübner u.a.) erteilt, aus dem theologischen Vergleich zwischen Gal und Röm historische Schlüsse im Blick auf die Datierung zu ziehen. R. erwägt in seiner Tabelle (S. 286) mit zwei Fragezeichen eine Abfassung des Gal im Jahre 48, also vor dem Apostelkonzil, wohl in Antiochia, bietet aber als Alternative ebenfalls mit zwei Fragezeichen das Jahr 50 in Korinth an. Im Zusammenhang mit Erwägungen zum „Weg nach Westen“ nennt er die sog. 1. Missionsreise als *terminus post quem*, den Beginn der 2. Reise nach Kleinasien als *terminus ante quem*, was eine Datierung des Gal vor und nach dem Konzil ermöglicht (S. 257f). Als theologisches Problem, das R. explizit ausklammert (S. 250), bliebe bei einer Abfassung des Gal nach dem Konzil aber immer noch die (allerdings oft übertriebene) Diskrepanz zwischen dem, was Paulus in Gal 2 als Übereinkunft in Sachen Heidenmission nennt, und dem (m.E. historischen) sog. „Aposteldekret“. Wäre Gal vor der Konzilsvereinbarung abgefaßt und würde es sich bei dem *gentlemen's agreement* von Gal 2 um eine (im Zusammenhang mit Apg 11,30 getroffene) Absprache gehandelt haben, die judaistischen Kreisen bekannt wurde und deren Intervention zwecks „Nachbesserung“ provozierte, dann löste sich diese Fußangel in Wohlgefallen auf. Stärker zu berücksichtigen wäre m.E. zudem das „Sabbatjahr“ 47/48 bzw. 48/49, in dessen Vorfeld die Bemühungen von Judaisten in Galatien erst recht verständlich würden. Dies alles würde R.s Gesamtstruktur nicht in Frage stellen, sondern das chronologische Gerüst nur ergänzen und stützen.

Aufs Ganze gesehen ist Rainer Riesners Buch weit mehr als nur ein Beitrag zur *Frühzeit* des Apostels Paulus. Er liefert in gewohnt solider, methodisch sauberer und argumentativ wie quellenmäßig fundierter Weise ein Buch, das für alle unentbehrlich sein wird, die sich mit der Geschichte des Urchristentums überhaupt und mit dem Apostel Paulus beschäftigen. Bleibt gerade im Blick auf weniger betuchte Studierende zu hoffen, daß bald auch eine preiswertere Studienausgabe erscheinen kann.

Heinz-Werner Neudorfer

Fritz Grünzweig. *Einführung in die biblischen Bücher*, Band II: *Das Neue Testament*. Hg. Stephan Zehnle. Neuhausen: Hänssler, 1992. 457 S., DM 49,80.

Dank der Arbeit des Herausgebers, Stephan Zehnle, ist nicht nur der erste Band des 1989 verstorbenen Grünzweig über das AT erschienen, sondern auch der zweite Band über das NT. Das, was der Rezensent in der Ausgabe von *JET* 1993 (S. 125-7) über den ersten Band von Grünzweig geschrieben hat, ist im wesentlichen auch zutreffend für den Band II.

Ein grundlegend einheitlicher, aber in Details flexibler Aufbau der Darstellung der einzelnen Bücher wird verwendet. Grünzweig bietet eine Einleitung für jedes Buch (Verfasser, Adressaten, Eigenart, Aufbau und Anlaß; gelegentlich wird der zeitgeschichtliche Hintergrund oder die Entstehungszeit eines Briefes behandelt). Bei den Evangelien und Apg werden besondere Themen erörtert (z.B. bei Mk: „Jesu verborgene Hohheit“, S. 39-44 und „Reich Gottes“, S. 45-53).

Grünzweig zeigt die Begabung, Begebenheiten und Lehre aus dem Reichtum der Bücher des NT's so anzusprechen, daß die Auslegung das Interesse des Lesers weckt. 114 skizzierte Abbildungen fördern die Veranschaulichung von Lehrkonzepten. Alle Bücher des NT's werden kapitelweise im Überblick behandelt. Allerdings bietet der Autor oft nur seine Sicht der Auslegung, ohne andere Ansichten heranzuziehen.

Einige Aussagen können sachlich in Frage gestellt werden. Z.B.: (1) Das griech. Wort *Eros* für eheliche Liebe kommt nicht, wie behauptet, im NT vor, obwohl das ähnliche Wort *Epithymia* („Lust“) mehrmals vorkommt (S. 178). (2) Es ist doch sehr unwahrscheinlich, daß das, was die Apostel an Pfingsten empfangen, „nicht die Zungenrede“ war (S. 180). Das griech. Wort *Glossa*, das mehr als 20 mal in 1Kor. für Zungenrede benutzt wird, erscheint auch in Verbindung mit dem Phänomen von Pfingsten in Apg. 2 dreimal (Vv. 3.4.11.) neben dem Wort *Dialektos* („Sprache, Mundart“, Vv. 6.8).

Grünzweig neigt dazu, kontroverse aber sekundäre Themen zu umgehen. In 1Kor. 11 werden die Verse 1-16 (Mann als Haupt der Frau, Kopfbedeckung) übersprungen und nur der Mißbrauch des Abendmahls besprochen (S. 174).

Auch wird 1Kor. 14,34 („laßt die Frauen schweigen in der Gemeinde“) nicht kommentiert. Ähnlich überspringt Grünzweig 1Tim. 2,8-15 („Eine Frau lerne in der Stille mit aller Unterordnung. Einer Frau gestatte ich nicht, daß sie lehre, ...“) mit der bloßen Überschrift: „In den Versen 8-15 gibt Paulus noch Einzelanweisungen zum Gebet und zum Verhalten im Gottesdienst“ (S. 310).

Immer wieder wird deutlich, daß Grünzweig von der Zuverlässigkeit der Heiligen Schrift ausgeht. Seine evangelikale Haltung zeigt sich auch durchgehend bei Lehrpunkten wie der Christologie (z.B. S. 277f, 372).

Die Gabe der Prophetie ist für Grünzweig „Schriftauslegung – wobei die Heilige Schrift in eine konkrete Situation, in die Fragen der Menschen hinein ausgelegt wird. Das geschieht mit innerer Vollmacht und gibt den Menschen Wegweisung und Tröstung“ (S. 181). Grünzweig scheint eben diese Gabe gehabt zu haben. In der Tat ist dieser Band für junge Christen und für Suchende ein geeignetes Geschenk. Auch für Reifere im Glauben gibt es in diesem Band Hilfe, das NT nochmals frisch und lebendig vor Augen zu führen.

James Anderson

Martin Hengel. *Die johanneische Frage: Ein Lösungsversuch*, mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey. WUNT 67, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993. xiv + 482 S., DM 168,-.

Nach den großen Monographien über die Zeloten (1961, ²1976) und über die Begegnung von Judentum und Hellenismus (1969, ³1988) legt Martin Hengel wieder eine große Studie vor, diesmal zu einer neutestamentlichen Thematik. In dem vorliegenden Buch über die johanneischen (joh) Schriften geht es fast ausschließlich um die Fragen nach Verfasserschaft, Einheitlichkeit, Echtheit, Entstehungsort, Datierung, Adressaten und historischem Kontext. Ein Nachtragskapitel über die Johannesoffenbarung (S. 326-429) stammt von Jörg Frey, einem Schüler Hengels. Die Studie verdankt ihre Entstehung einem Tübinger Seminar (1984), den Stone Lectures in Princeton (1987) und einer kleineren englischen Ausgabe (1989), die mehrfach überarbeitet und erweitert wurde.

Schon allein der Umfang der vorliegenden Arbeit zu den traditionellen Einleitungsfragen zeigt, daß H. mit der vor zehn Jahren geäußerten Meinung von Jürgen Becker nicht einverstanden ist, der meinte, im Blick auf die Verfasserfrage und den zeitlichen sowie geographischen Ansatz des Johannesevangeliums gäbe es eigentlich „nichts Neues unter der Sonne“, und neue Gesichtspunkte seien auch in Zukunft kaum zu erwarten (J. Becker, „Aus der Literatur zum Johannesevangelium“, *Theologische Rundschau* 47 [1982] 285). Wahrscheinlich ist es diese für die historisch-kritische Zunft nicht untypische Haltung gegenüber dem Johannesevangelium (Joh), die H. provoziert hat, Fachkollegen und ihre Positionen mit zum Teil erstaunlich deutlichen, manche würden

sagen polemischen Äußerungen zu kommentieren. Seine Hauptkritik besteht in dem Vorwurf, die „radikale Kritik“ verkenne, daß die auch von einer Mehrheit akzeptierte „anerkannte Tatsache“ häufig im Grunde „nur eine für eine gewisse Zeit beliebte Hypothese“ ist und oft genug zwar den frühesten Quellen mit ihren Nachrichten und Hinweisen eine prinzipielle Skepsis entgegenbringt, die bei den eigenen kreativen Konjekturgebäuden fehlt (S. 5). So bezeichnet er Schmithals' Datierung der Endfassung des Joh weit in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts (*Johannesevangelium und Johannesbriefe*, BZNW 64, 1992) als einen „grotesken und willkürlichen Gewaltstreich“, der sich einer „tendenziösen Auswertung der Quellen (bzw. einer Auswahl derselben)“ und einem „Mangel an jeglicher Selbstkritik“ verdanke und deshalb als „durchweg abschreckendes, aber zugleich auch psychologisch interessantes Beispiel“ gelten müsse (S. 18 Anm. 19), zumal die „abenteuerliche“, „groteske“ Spätdatierung deutlich mache, daß Schmithals sich für die historische Wirklichkeit und für die Fakten der Überlieferung nicht interessiere – von wissenschaftlicher Qualität könne man hier nicht reden (S.32, Anm. 61; S. 218 Anm. 36). H. kritisiert wiederholt die häufige Ignorierung der breiten altkirchlichen Tradition, als existiere sie gar nicht, und kommentiert mit bissigem Unterton: „Oft wird es hier schwer, zwischen scheinbar radikaler Kritik und schlichter Unkenntnis der breiten Quellenüberlieferung zu unterscheiden“ (S. 305).

Wenn H. im Blick auf Versuche wie die von Raymond Brown, der für seine Rekonstruktion der joh Gemeinde vier allgemeine und sieben oder acht feinere Phasen annimmt, bemerkt, er fühle sich „schlechterdings überfordert“ (S. 10), dann bezieht sich dies – der wieder beeindruckende Kenntnisreichtum historischer Fakten und Prozesse macht es deutlich – nicht auf solche Unternehmungen *per se*, sondern auf den notwendigen Wagemut, mit dem Exegeten abseits von den Texten und oft genug gegen dieselben ihre hypothetischen „Geschichten“ vortragen. H. will „trotz, ja gerade wegen des gegenwärtigen Desinteresses“ die Frage nach der Autorschaft der joh Schriften und nach dem historischen Ort ihrer Entstehung neu stellen (S. 12). Er ist überzeugt, daß das Joh-Evangelium und die Joh-Briefe das Werk eines überragenden Theologen sind. Die Annahme eines literarisch und theologisch kreativen Kollektivs, das mit einer Vielzahl von Autoren und Redaktoren nach vielen Entwicklungsstadien schließlich das joh Schrifttum hervorgebracht habe, sei nicht überzeugend: „Ich glaube nicht, daß Kollektive in der Antike ohne *einen Kopf* als spiritus rector wirklich kreativ waren. Sie sind es auch heute noch nicht“ (S. 3). Als „Beleg“ für den letzten Satz fordert er „die so tüchtigen Literarkritiker“ seiner Disziplin heraus, aufgrund der vorgelegten Studie die komplizierte achtjährige Entstehungsgeschichte zu rekonstruieren (S. 2).

H. setzt bei der Wirkungsgeschichte des joh Schrifttums im 2. Jahrhundert ein (Kap. 1, S. 9-95). Er kommt nach einer ausführlichen, souveräne Beherrschung der Primär- wie Sekundärliteratur anzeigenden Behandlung von u.a. Irenäus, Polykrates von Ephesus, apokrypher Johannes-Literatur, Justin, der Apo-

stolischen Väter und – ausführlich – Papias, zu einem zweifachen Ergebnis: (i) die früheste Johannesüberlieferung war nicht einheitlich, sondern weist auf zwei Johannesgestalten hin: den Zebedaiden Johannes und den „Presbyter Johannes“ als offenbar bedeutenden Traditionsträger und Lehrer gegen Ende des 1. Jahrhunderts; (ii) die ältesten Johannestraktionen konzentrieren sich von Anfang an vor allem auf Kleinasien. Leider geht H. bei (i) seiner Diskussion der Papias-Notiz (S. 79, 103-107) auf die Interpretation von Theodor Zahn und neuerdings C. S. Petrie (NTS 14 [1967-68] 15-32: 21) und anderen nicht ein, nach welcher der mit dem Artikel wiederholte Name Johannes (*ho presbyteros 'Ioannēs*) den Sinn „der zuvor erwähnte Alte Johannes“ ergibt: dann spricht Papias nicht von zwei verschiedenen Johannesgestalten, sondern von den *presbyteroi*, den alten Zeugen der ersten Generation, die gestorben sind (*eipen*, „was sie gesagt hatten“), und den alten Zeugen der ersten Generation, die noch leben (*legousin*, „was [sie] sagen“), zu denen neben Aristion *ho presbyteros*, der noch lebende Alte Johannes – beide Jünger des Herrn – gehört.

H. meint, daß sich die Identifikation des „Alten“ Johannes von Ephesus mit dem Zebedaiden „erst unter Verdrängung der Nachricht bei Papias vom Tode der beiden Zebedaiden etwa 1-2 Generationen später“ vollzogen habe (S. 118, 88-91). Die „Nachricht des Papias“ findet sich (allerdings) bei späteren Zeugen des 4. und 5. Jahrhunderts. Ausschlaggebend scheint für H. die Beobachtung zu sein, daß die Tradition vom Martyrium des Zebedaiden Johannes gegenüber der einheitlichen späteren kirchlichen Tradition die *lectio difficilior* darstellt und deshalb eine „gewisse Plausibilität“ habe (S. 91). Eine „gewisse Plausibilität“ scheint mir jedoch keine ausreichende Grundlage für den apodiktischen Satz zu sein: „*Deutlich* ist weiter, daß dieser Johannes nicht ohne weiteres mit dem Zebedaiden aus dem Zwölferkreis identifiziert werden darf“ (S. 118, Hervorhebung E.J.S.).

Im 2. und 3. Kap. (S. 96-150, 151-203) skizziert H. die kirchliche und theologische Rolle des von Papias erwähnten „Alten“ Johannes von Ephesus als Autor der drei Briefe, die seinen Namen tragen. Im 4. Kap. (S. 204-274) zeigt H., daß das Evangelium, wie die drei Briefe, eine Einheit bildet und „die Umrissse seines Autors“ sichtbar werden läßt. Auf die Argumente für die sprachliche, literarische und theologische „relative“ Einheitlichkeit des Evangeliums, die gegen die Vielzahl älterer und neuerer literarkritischer Hypothesen ins Feld geführt werden (S. 224-264), kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden.

Neben referierender Aufnahme relevanter Forschungsergebnisse findet man auch ‚common-sense‘ Argumente, die deutschen Exegeten leider viel seltener als beweiskräftig gelten als ihren angelsächsischen Kollegen. Zum Beispiel: H. meint, daß sich die „störenden Elemente“ im Evangelium „auf sehr verschiedene Weise“ erklären lassen: „Wer von uns [hier läßt H. erkennen, wen er sich als die Adressaten seiner Studie vorstellt!] hat nicht schon (als sein eigener Redaktor) ergänzende Sätze in eigene Manuskripte eingefügt und dabei den Satzduk-tus unterbrochen? Mir geschieht das ständig, vor allem bei Manuskripten, die

längere Zeit ruhten und dann überarbeitet werden. Bei einem relativ ungeübten Autor wie dem Schulhaupt wäre es sonderbar, wenn dies nicht vorkäme“ (S. 260). Seinen „Versuch einer eigenen Lösung“ in der Frage nach der Entstehung des Joh charakterisiert H. als hypothetische „Erwägungen eines Exegeten, der seiner Sache durchaus nicht sicher ist“ (S. 264).

Das 5. Kap. (S. 275-325) bietet eine zusammenfassende Konzentration auf die Person des Autors, seinen kulturellen und religiösen Hintergrund und seine geschichtliche Situation. H. argumentiert für einen palästinischen Ursprung des Evangelienautors, wobei das Werk selbst „nicht mehr im jüdischen Milieu entstanden ist und keine akute und intensive Auseinandersetzung des Lehrers und seiner Schule mit dem Judentum des Mutterlandes und seinen typischen Lehrmeinungen widerspiegelt“ (S. 276). Die Aussagen über „die Juden“ dürfen nicht als antijudaistisch im modernen Sinn verstanden werden, sind aber Hinweis darauf, daß sich Johannes und seine Gemeinden schon lange von der Synagoge getrennt haben: das Evangelium wurde für ein hauptsächlich heidenchristliches Publikum geschrieben (S. 297f), und zwar nicht als Missionschrift, sondern als „feste Speise“ (S. 300f).

Für nicht verifizierbar, aber für bedenkenswert hält H. die Erwägung, daß der Autor des Joh der Jerusalemer Priester-Aristokratie entstammt (S. 306-313). H. meint, die abschließenden Herausgeber des Joh hätten vermutlich bewußt zwei verschiedene Johannes-Gestalten miteinander verbunden und in die Gestalt des Lieblingsjüngers hineinprojiziert: den Zebedaiden Johannes als den zweiten Mann nach Petrus in der frühesten Urgemeinde (der vermutlich zwischen 50 und 70 n.Chr. als Märtyrer starb), und den Alten Johannes als den Gründer und das Schulhaupt der Joh Schule, der zur Zeit der Passion Jesu ein noch relativ unbekannter Jünger war und sich im Zusammenhang mit den Wirren des jüdischen Krieges in Kleinasien ansiedelte (S. 317f). H. datiert das Joh um 100 oder ein wenig später, mit dem apodiktisch klingenden Votum: „Viel früher wird man das 4. Ev. keinesfalls ansetzen dürfen“ (S. 15, Anm. 13).

H. hält die von P. Parker angeführten 21 Gründe gegen eine Verfasserschaft des Zebedaiden zwar nicht alle für überzeugend, hält aber fest, daß sie nicht einfach beiseitegeschoben werden können. Umgekehrt gilt allerdings auch: die z.B. von J. A. T. Robinson (oder dem frühen R. E. Brown, oder L. Morris) angeführten Argumente für eine Verfasserschaft des Zebedaiden kann man ebenfalls nicht einfach beiseiteschieben: H.'s Position in dieser Frage wäre überzeugender, hätte er den Versuch gemacht, die besten Argumente für eine Identifizierung des Lieblingsjüngers mit dem Zebedaiden Johannes als Autor des Joh aufzugreifen und zu widerlegen. Immerhin hält H. ausdrücklich fest, daß er es nicht für prinzipiell unmöglich hält, daß „ein Jesus nahestehender Jünger und Augenzeuge ein solches Evangelium, das mit der geschichtlichen Wirklichkeit so gewaltsam umgeht und sie zugunsten der Selbstverkündigung des präexistenten und erhöhten Gottessohnes in der Gestalt Jesu radikal umformt“ (S. 319), geschrieben habe.

Gerade an dieser Stelle hätte ich mir gewünscht, daß H. das Gespräch mit J. A. T. Robinson sucht. Er gesteht Robinson großen Scharfsinn zu, scheint jedoch dessen These einer Frühdatierung von Joh (um 65) der „modischen Devise ‚öfter mal was Neues‘“ zuzuordnen (S. 15) und ist von dessen Argumenten für die historische Zuverlässigkeit des Joh offenkundig auch nicht beeindruckt. Die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit des Joh verdient es aber, ausführlicher diskutiert zu werden, als H. es tut: Er schließt „einzelne historisch wertvolle Überlieferungen“ nicht aus, hält die Frage aber für „weitgehend“ negativ entschieden (S. 320; H. meint, der Autor habe die geschichtliche Wirklichkeit „vergewaltigt“, S. 322). Daß dieses Gespräch nicht stattfindet, zeigt wahrscheinlich, daß die Möglichkeit der historischen Zuverlässigkeit und Relevanz des Joh selbst bei den Forschern, die sich nicht scheuen, als „altmodisch“ dargestellt zu werden (S. 12), nur am Rande auftaucht (S. 320, 323), aber nicht auf ihre Wirklichkeit überprüft wird. H. kann für Joh 4,6-9 den „Realismus der Erzählung inklusive der geographischen Schilderung“ als erstaunlich bezeichnen, um dann sofort und ohne Begründung die Bemerkung anzuschließen, daß dies „natürlich kein Beweis für ihre Geschichtlichkeit“ (horribile dictu!), sondern eher ein Beweis für die „Kenntnis der Szene bei dem, der die Erzählung geformt hat“, sei (S. 197 Anm. 133).

In H.'s Argumentation schimmert immer wieder und meist ganz unerwartet Kritik aktueller Zustände durch. So etwa in seiner Behandlung der Abwehr von Irrlehrern in 2Joh 10: Die rigorose Verweigerung der Beherbergung widerspricht zwar „unserer unverbindlich-menschenfreundlichen Kirchlichkeit“, erklärt sich jedoch aus der tödlichen Gefahr der Irrlehre, die die reale „Menschlichkeit“ der Person Christi leugnet und damit die rettende Wahrheit des Christusglaubens negiert (S. 145).

H. weiß, daß seine Thesen nicht völlig neu sind, zumal er sich ausdrücklich der Darstellung Adolf von Harnacks verpflichtet weiß (S. 3f, 12, 324). Aber er macht in neuer und umfassender Weise deutlich, daß die verbreitete kritische Skepsis im Blick auf die Gestalt des Verfassers des Joh und der joh Briefe unangebracht ist.

E. J. Schnabel

Gerhard Hörster. *Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament*. Handbibliothek zur Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus, 1993. 208 S., DM 29,-.

Gerhard Hörster, seit 1976 Dozent für Ethik und Neues Testament am Theologischen Seminar der Freien evangelischen Gemeinden in Ewersbach, hat mit seiner *Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament* im Rahmen der Wuppertaler Studienbibel ein übersichtliches und gut lesbares Lehrbuch vorgelegt.

Die schon im Titel ausgedrückte Synthese von bibelkundlichen Darlegungen und Einleitungsfragen findet ihren Ausdruck in einem Raster, an dem sich die Behandlung aller 27 neutestamentlichen Bücher orientiert: 1. Inhalt, 2. Gliederung, Merkmale, Kernaussagen, 3. Literarische Eigenart, 4. Historischer Zusammenhang, 5. Theologische Schwerpunkte, 6. Einheitlichkeit, 7. Verfasser, 8. Empfänger, 9. Abfassungsort und -zeit, 10. Kommentare. Eingestreut zwischen die (zumeist) in kanonischer Reihenfolge durchgeführte Besprechung der einzelnen Bücher finden sich übergreifende Abschnitte zu den Evangelien (11-24), den Briefen (79-86), der paulinischen Chronologie (87-89) sowie zum neutestamentlichen Kanon (200-204).

Für einige kurze Hinweise zu den Stärken und Schwächen des Buches beschränke ich mich aus praktischen Gründen auf die Kapitel über die Evangelien (11-69). Besonders hier ermöglicht der Grundsatz des Autors, „den sogenannten Ergebnissen der historischen Kritik nicht gläubig, sondern kritisch zu begegnen“ (5), Einsichten und Neuansätze, die man in anderen deutschsprachigen Einleitungswerken vergeblich sucht. In der Behandlung der synoptischen Frage übt Hörster in Anlehnung an R. Riesner sehr grundsätzlich Kritik an der Zweiquellenlehre und spricht sich im Rückgriff auf F. Godet für eine modifizierte Diegesenhypothese aus (18-24). Wenn er dann trotzdem zuerst das Markusevangelium behandelt, so tut der Autor dies ausdrücklich nur aus methodischen Gründen. Seine in verständlicher Weise vorgeführte Kritik an der sog. Markuspriorität kann für viele Leser hilfreich sein. Begrüßenswert ist weiterhin, daß bei der Besprechung des Johannesevangeliums die wichtigsten Kirchenväter tatsächlich zu Wort kommen und auch hier ein Weg eingeschlagen wird, der sich (stellenweise) kritisch mit vorherrschenden Hypothesen auseinandersetzt (53-69).

Allerdings hat die (im Rahmen des Gesamtkonzepts des Buches notwendige) Kürze an einigen Stellen zu Verkürzungen geführt. Man wird der von Lessing vertretenen Hypothese eines schriftlichen Urevangeliums (16) nicht vorwerfen dürfen, daß sie die wörtlichen Übereinstimmungen der Synoptiker im griechischen Text nicht erkläre und durch die Annahme einer frühen griechischen Übersetzung zu ergänzen sei, da Lessing (in § 25 der angeführten Schrift) und seine Nachfolger ausdrücklich mit der Existenz derartiger Übersetzungen gerechnet haben. Schleiermachers Diegesenhypothese (17) sollte nicht mit den in Lk 1,1 erwähnten Diegesen in Verbindung gebracht werden, da dies weder von Schleiermacher selbst intendiert noch sachlich angemessen ist: Lk 1,1 spricht von umfassenden Erzählungen des Lebens Jesu, nicht von Diegesen einzelner Begebenheiten. Bei der Traditionshypothese stellt sich die Frage, ob es geschickt ist, als einzigen repräsentativen Vertreter J. G. Herder zu nennen. Denn dieser hat bereits 1796 und dann noch viel eindeutiger in seiner (im Buch angeführten) Schrift aus dem Jahre 1797 zu erkennen gegeben, daß er eine komplizierte Benutzungshypothese vertritt und keineswegs alle drei Synoptiker, sondern lediglich einen unveröffentlichten aramäischen Urmarkus direkt auf ein mündliches Urevangelium zurückführt. Erst J. C. L. Gieseler hat die Traditions-

hypothese in ihrer klassischen Form entwickelt. Der Kirchenvater Augustin sollte neueren Untersuchungen zufolge nicht mehr als Vertreter einer Benutzungshypothese (17) angeführt werden (vgl. die Arbeiten von H. J. de Jonge [1992] und M. H. de Lang [1993]). Und daß C. Lachmann das Markusevangelium als Quelle des Lukas und Matthäus angesehen haben soll (18), ist bereits von H.-H. Stoldt (1977) ausführlich widerlegt worden. Schließlich ließe sich fragen, ob Godets Lösungsvorschlag zum synoptischen Problem (22-24) nicht näher bei Gieselers Traditions- als bei Schleiermachers Diegesenhypothese steht. Bei der Suche nach dem Verfasser des Johannesevangeliums (64-7) wäre ein ausführlicheres Eingehen auf die einschlägigen Aussagen des Papias notwendig gewesen. Vielleicht ist es eine Folge dieses Versäumnisses, daß der Autor sich am Ende der Hypothese Schnackenburgs anschließt, der die apostolische Abfassung des Buches als historisch unhaltbar ansieht. Und die Sympathie für eine Frühdatierung des vierten Evangeliums in die 50er bis 60er Jahre (68) hätte durch den Hinweis ergänzt werden können, daß diese im Widerspruch zum Zeugnis des Irenäus steht.

Bei aller Kritik im Detail darf aber – einmal ganz abgesehen davon, daß es viel einfacher ist, ein Lehrbuch zu kritisieren, als selbst eins zu schreiben – keinesfalls verschwiegen werden, daß manche der genannten Ungenauigkeiten sich auch in anderen verbreiteten Einleitungen finden. Und in einer zweiten Auflage wird sich sicher noch die eine oder andere Präzisierung vornehmen lassen. Außerdem wäre zu überlegen, ob die Abfassung eines neutestamentlichen Einleitungswerkes gegenwärtig überhaupt noch durch eine Einzelperson geleistet werden kann. Denn der Strom der Fachliteratur ist so breit und die Verzahnung mit Nachbargebieten z.T. so komplex, daß eine Verteilung der Lasten auf mehrere Schultern sicher ein erwägenswerter Weg wäre. Im deutschsprachigen Raum wäre noch genügend Raum für eine ausführlichere evangelikale Einleitung ins Neue Testament, deren synoptischer, paulinischer und johanneischer Teil von verschiedenen Autoren verfaßt würden. Bis zur Verwirklichung eines solchen Projekts ist es aber noch ein langer Weg. Und Hörsters Buch ist ein wichtiger Schritt in die richtige Richtung.

A. D. Baum

3. *Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen*

Armin Daniel Baum. *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1993. 462 S., DM 49,80 DM.

Daß es vom Anliegen her manche Berührungspunkte und Parallelen zwischen einer „Existenz-Theologie“ à la Bultmann und einer auf pietistische Wurzeln

zurückgehenden wie der evangelikalen Theologie gibt, hat man längst erkannt: die missionarische Motivation, dem modernen Menschen das alte Evangelium verstehbar zu vermitteln; die Überzeugung, daß „Entscheidung“ bzw. „Bekehrung“ nötig und möglich sei; die Gewißheit, daß es mit dem Wissen um die historischen „Heilstatsachen“ nicht getan sei, daß persönliche Annahme nötig ist. Damit aber ist der Punkt schon erreicht, wo sich die Wege deutlich trennen. Denn während dem Existentialismus das Festhalten an der Historizität glaubensbegründender Ereignisse wie der Auferstehung Jesu überflüssig, ja zum Verstehen hinderlich erscheint, hält die heilsgeschichtlich oder evangelikal ausgerichtete Theologie an ihr betont fest. Weil Gott in der Geschichte handelt, weil auch unsere Heilserwartung letztlich geschichtlicher Art ist, besteht ein großes Interesse, die historische Faktizität der biblischen Berichte als solche zu sichern und zu erforschen.

Diesem Bemühen wurde von radikalen und gemäßigten Kritizisten seither immer entgegengehalten, die Schriftsteller der Antike hätten ein völlig anderes, mit unserem modernen kaum vergleichbares Geschichtsdenken gehabt. Sie hätten ihre Werke unter völlig anderen Voraussetzungen geschrieben und ihnen fehle es gänzlich an dem „kritischen Bewußtsein“, das die moderne europäische Geistesgeschichte seit der Aufklärung bestimme. Die ntl. Schriftsteller hätten zudem überhaupt nicht die Absicht gehabt, „Historie“ aufzuschreiben. Der Hinweis auf die Geschichte im Zusammenhang mit der Jesusforschung wurde deshalb bisher von kritizistischer Seite oft mit der Bemerkung gekontert, es sei doch seit langem ausgemacht, daß man unter Berücksichtigung aller Quellen kein „Leben Jesu“ schreiben könne. Das sei auch nicht einmal wünschenswert, weil die Evangelien eine völlig andere als eine historische Aussage machen wollten (S. 147 Anm. 135). Der hier anzuzeigenden, unter der Betreuung von Jakob van Bruggen (Kampen) entstandenen Dissertation des FTA-Absolventen Armin Daniel Baum gebührt das Verdienst, mit einigen dieser Vorurteile m. E. erfolgreich aufzuräumen.

Die Arbeit ist in sechs Teile gegliedert: Auf einen „Forschungsüberblick zum lukanischen Mittelteil“ (I) folgen Untersuchungen über den „Lukasprolog als historiographisches Programm“ (II) und den „lukanische[n] Mittelteil als Reisebericht“ (III) und als „historisches Dokument“ einschließlich der Quellenfrage (IV). Dem V. Teil über den „lukanische[n] Reisebericht als theologische Komposition“ schließt sich ein knapper, die Ergebnisse sichernder Schlußteil (VI) an.

Eindrucksvoll wird dem Leser in Teil II – aufgehängt am Lukasprolog und unter Zuziehung umfangreicher Quellen- und Sekundärliteratur – vor Augen geführt, wie ausgiebig antike Geschichtsschreiber über Theorie und Methode ihrer Disziplin nachgedacht haben (z.B. 76ff). Das Bild des erbauliche Märlein ersinnenden und alles an Material, was ihm in die Hände kam, ungeprüft aufnehmenden Schreiberlings fällt sehr rasch in sich zusammen, wenn man erfährt, daß spätestens seit Hekataios von Milet im 6. Jh. v.Chr., erst recht aber seit He-

rodot, Thukydides und Polybios das Bewußtsein für wirklichkeitsgetreue Geschichtsschreibung ausgebildet ist (45ff) und daß nicht erst Lukian ziemlich strenge Regeln aufgestellt hat, wie ein Geschichtsschreiber zu verfahren habe. Durchaus unterschieden – wie B. differenziert zeigt – antike Geschichtsschreiber zwischen historischer Wirklichkeit und unhistorischer Fiktion, eine Einstellung freilich, die besonders von „tragischen“ und „rhetorischen“ Schriftstellern nicht immer konsequent durchgehalten wurde (48.64). Ein wichtiges Ergebnis von B.s Untersuchung ist im Blick auf den Wahrheitsbegriff der antiken Historiographie die Feststellung, „daß er mit dem der neuzeitlichen Geschichtsschreibung, der im Werk Rankes einen klassischen Ausdruck gefunden hat, im Grundsatz übereinstimmt. Von einem unterschiedlichen historischen Wahrheitsverständnis in Antike und Neuzeit kann keine Rede sein“ (76). Auch im Umgang mit ihrem Quellenmaterial wußten die alten Geschichtsschreiber durchaus zwischen zuverlässigen und unglauwbüdigem Material zu unterscheiden (93).

Was kommt nun unter dem Strich heraus? Im Blick auf den Ausgangspunkt seiner Untersuchung, den Prolog des Lukasevangeliums als (mögliches) Indiz für den historiographischen Willen des Lukas, kommt B. zu dem Schluß, daß Lukas „als selbständiger Forscher im Stil der griechisch-römischen Historiographie aktive Nachforschung unternommen“ (152) und sein Werk nach deren Vorbild verfaßt hat, daß also der Prolog keinerlei Hinweis auf eine Komposition des Mittelteils im Stil eines Lektionars oder eines Midrasch hergibt, wie gelegentlich behauptet wurde (153). Lukas war auch nicht ein Mann der 2. oder 3. urchristlichen Generation (114 Anm. 38), sondern „er richtet sein historiographisches Interesse (so wie Thukydides, Ephorus, Polybius und viele andere Historiker vor ihm) auf den Zeitabschnitt der jüngsten Vergangenheit“ (114), den B. in Aufnahme eines von F. Ernst geprägten Begriffs „Gegenwartsvorgeschichte“ nennt (115). Die Analyse des Reiseberichts und der Vergleich mit anderen antiken Reiseberichten erweist den Mittelteil (Lk 9,51-19,28) als „sorgfältiger strukturiert und deutlicher abgeschlossen als viele andere Texte seiner Gattung“, wobei „der inhaltliche Schwerpunkt ... auf der Wiedergabe der vielfältigen auf der Reise gehaltenen Reden Jesu“ liegt (198). Auch andere antike Biographien gestalten ihren Mittelteil bewußt „als Spruchsammlungen ohne feste chronologische und geographische Verankerung“ (ebd.). B. fragt dann nach dem Reisebericht als einem historischen Dokument und kommt zu dem Ergebnis, hier biete sich „zwar kein vollständiges, aber doch ein in sich schlüssiges Bild von dieser Reise“, ein Bild, das auch schwierig einzuordnende Perikopen wie 10,38-42 und 17,11-19 nicht zu trüben vermögen (336). Der Vergleich mit außerlukianischen Quellen führt B. zu einem „offenen Modell“, da sich eine letzte Festlegung des genauen Verlaufs der Reise verbiete (ebd.).

Doch nicht nur historisch wird der Mittelteil untersucht. B. fragt auch nach einer möglichen theologischen Komposition und lehnt in diesem Zusammenhang die gelegentlich vorgeschlagene Möglichkeit ab, den Reisebericht im Zu-

sammenhang der (früh-)jüdischen „Testamenten-Literatur“ zu verstehen (367). Er erhebt im Blick auf das gesamte Evangelium einen geographischen Dreischritt (Galiläa – Reisebericht – Jerusalem), der einem thematisch-theologischen Dreischritt korrespondierte: Im ersten Hauptteil des Lk wird „vor allem Jesu Identität betont“, während vom zweiten Hauptteil an seine bevorstehende Himmelfahrt das Thema angibt, um im dritten Hauptteil schließlich Jesu Leiden, Tod und Auferstehung in den Mittelpunkt zu rücken (396).

Mich überzeugt – um zu den Defiziten der Arbeit zu kommen – diese Beschreibung der theologischen Funktion des Reiseberichts nicht. Sie ist zu allgemein gehalten und von der Sache her wohl auch gar nicht anders zu erwarten. Aber auch sonst findet der kritische Leser Grund zu Anmerkungen, die Formales, Allgemeines und speziell Exegetisches betreffen. Beginnen wir mit Letzterem: [1] Wer und was war Theophilus? Nach B. hatte er „von den Lehrsätzen, von deren Wahrheit die Christen überzeugt waren, gehört“ (146). Mit der m. E. begründeten Überlegung, Theophilus könnte in Rom am Prozeß gegen Paulus von Amts wegen beteiligt gewesen sein, setzt sich B. nicht auseinander. Das Bild des Widmungsempfängers und der Sinn der Widmung bleiben ebenso unscharf wie seine Darstellung der *polloi*, der Vorgänger des Lk. [2] Für seine (m. E. fragwürdige) These, Lukas habe das Mt mit seiner Kindheitsgeschichte wahrscheinlich nicht gekannt (125 Anm. 73), könnte er sich in diesem Zusammenhang neuerdings auf Eta Linnemann berufen. [3] Vage bleibt im Umfeld der Abweisung Jesu in Samarien die Behauptung der Existenz örtlicher Verwaltungsorgane, sofern ihr Walten von Apg 13,50 her begründet wird (207). [4] Die Möglichkeit eines Zusammenhangs mit essenischen Kreisen und deren Gewohnheiten wird m. E. vorschnell und zu knapp abgehandelt (249). Hinzu kommen einige allgemeinere Beobachtungen: [1] B. stützt seine Untersuchung – und das macht ihre Stärke aus! – weitgehend auf die griechisch-römische Historiographie. Jüdisch-hellenistische Geschichtsschreiber (Philo, Josephus u.a.) und erst recht atl. und jüd. Denk- und Schreibgewohnheiten werden nur am Rande beachtet. Gewiß war Lukas seiner Herkunft nach Hellenist, gewiß verfaßte er sein Doppelwerk im Horizont des Hellenismus. Es hätte der Arbeit dennoch m. E. gutgetan, den jüdischen Bereich stärker einzubeziehen, zumal, da doch die ersten Tradenten der Jesusüberlieferung im jüdischen Raum zu suchen sind, wie auch B. feststellt. [2] Außerdem – und dies scheint mir neben den übrigen Kritikpunkten, über die man sicher reden müßte und auch könnte, ein ernsthafter Mangel zu sein – kommen in B.s Arbeit aktuelle deutschsprachige Kommentare zu Wort. Gerade mit ihnen wäre aber die Auseinandersetzung zu führen, wenn evangelikale Theologie einen ernstzunehmenden Diskussionsbeitrag im wissenschaftlichen Gespräch geben will – und B. hätte hier etwas einzubringen! Schließlich sei noch auf Formales hingewiesen: [1] Der geneigte Leser hätte an einigen Stellen gern die Belege für angeführte Zitate gehabt (84.201). [2] Es müßte S. 219 Anm. 61 erster Satz statt „Lukas“ doch wohl „Jesus“ heißen. [3] Für den deutschen Leser wäre es bequemer, die niederländi-

schen Literaturzitate in Übersetzung angeboten zu bekommen. [4] Die große Zahl der griechischen Zitatfetzen ist zwar für den Fachmann interessant, ihre Funktion aber nicht immer erkennbar.

Nun aber genug gebeckmessen! Obige Kritik soll den überaus guten Gesamteindruck, den das Buch bei mir hinterlassen hat, nicht schmälern. Hilfreich sind die kurzen Forschungsüberblicke und die knappen, Ergebnisse sichernden Zusammenfassungen, die B. immer wieder anbietet. Sympathisch, daß er Fragen offen lassen kann, wenn sie von ihm nicht zu klären sind (z.B. 307f.326). Erfreulich sein Hinweis, daß, was in Synopsen als „Parallele“ angeboten wird, sich durchaus nicht immer auf dasselbe Ereignis beziehen muß. Insgesamt erweist sich B. als einfühlsamer, scharf beobachtender Exeget, der ganz nebenbei Lösungen exegetischer Probleme anbietet (z.B. 215ff). Man darf hoffen, daß auch seine weitere exegetische Arbeit literarischen Niederschlag findet.

Heinz-Werner Neudorfer

Eberhard Hahn. *Erster und zweiter Thessalonicherbrief*. Edition C Kommentare. Neuhausen: Hänssler, 1993. 190 S., DM 34,95.

Das offensichtliche (wenn nicht ausschließliche) Ziel des Kommentars ist es, eine Hilfe bei der Vorbereitung für Bibelarbeiten über 1. und 2. Thess. anzubieten. Entsprechend folgt auf Übersetzung und Kommentierung auch immer ein Abschnitt mit Vorschlägen zur Bibelarbeit. In der Inhaltsbeschreibung sind die Unterthemen der Thessalonicherbücher in einer Liste zusammengefaßt, aber eine einheitliche (thema- oder zielbezogene) Gliederung für jeden der zwei Briefe fehlt.

Die Auslegung geht durchgängig vom Vertrauen auf die Zuverlässigkeit und Autorität der Schrift aus. Die Erklärungen sind verständlich, auch für Leser, die keine Kenntnisse des Griechischen besitzen. Griechische Wörter und Satzformen werden manchmal aufgeführt und erklärt, um die Auslegung zu verdeutlichen oder zu begründen (z.B. „apostasia“ in 2. Thess. 2,2; S. 157). Bezüglich der Entrückung legt der Autor ganz richtig die Betonung auf die Gegenwart des Herrn Jesus bei denen, die ihm vertrauten und ihn erwartet haben, und nicht auf den Ort der ewigen Glückseligkeit. Der „Tag des Herrn“ wird definiert als „der Tag der Wiederkunft Jesu Christi, an dem sein Gericht und sein Heil offenbar wird“ (S. 108). Die Frage wird nicht aufgegriffen, ob der „Tag des Herrn“ an einem einzigen Tag erfüllt wird oder ob dieser Begriff mit einer Zeitperiode zu tun hat, die möglicherweise die große Trübsal und das Millennium einschließt. – Der Autor erläutert ferner, wie die Aufgabe „Prüft alles!“ in 1. Thess. 5,21 erfüllt wird: „Maßstab für die Prüfung ist die ‚Übereinstimmung (Analogie) mit dem Glauben‘ (Röm 12,2), d.h. das Bekenntnis ‚Herr ist Jesus!‘ (1. Kor 12,3). Entscheidendes Kriterium aller Rede im Bereich der Gemeinde ist, ob in ihr das ‚Wort vom Kreuz‘ (1. Kor 1,18;2,2) im Mittelpunkt steht, ob daher auch zum

Glauben an diesen Jesus Christus aufgerufen wird, ob sein Geist die Glaubenden erfüllt“ (S. 128). Ergänzend zu dieser Erklärung hätte bedacht werden können, inwiefern die ganze Schrift, gesehen durch die Augen des Neuen Bundes, als gültiger Maßstab gilt. – Im Blick auf die Wendung „Mensch der Gesetzlosigkeit“ (2. Thess. 2,3) wägt der Autor verschiedene Möglichkeiten ab und befürwortet die Auslegung, daß damit eine „apokalyptische, endzeitliche Figur“ gemeint ist und daß das „Aufhaltende“ (2,6-7) eine Macht ist, die von Gott kommt, wahrscheinlich die Verkündigung des Evangeliums (S. 161 im Kontext von S. 157-162).

Absichtlich wurden die Einleitungen zu 1. Thess. (1 1/2 Seiten) und 2. Thess. (1 2/5 Seiten) kurz gehalten. Es ist angesichts des Ziels des Kommentars verständlich, daß kritische Fragen über die Verfasserschaft und die Beziehungen der beiden Briefe zueinander sowie Ausführungen zur Theologie der Briefe nicht angesprochen werden. Da die Kommentarreihe sich aber ausdrücklich das Ziel gesetzt hat, ausführliche historische Erklärungen zu bieten, wäre z.B. eine Beschreibung der Stadt Thessalonich, ihrer Kultur und sozialen Gegebenheiten angebracht gewesen. Um den Leser in die Lage zu versetzen, die einzelnen Aussagen des Textes, besonders in den ersten Kapiteln, verstehen und einordnen zu können, wäre in der Einleitung eine Erklärung der Probleme in der Gemeinde und der Ziele des Apostels sehr hilfreich, um nicht zu sagen, notwendig gewesen.

Dieser Kommentar leistet einen wichtigen Beitrag zur Vorbereitung von Bibelarbeiten über 1. und 2. Thess. Der Leser wird aber wohlberaten sein, ein oder zwei detailliertere Kommentare über 1. und 2. Thess. als Nachschlagewerke zur Hand zu haben, damit er auftauchende Fragen eingehender recherchieren kann.

James Anderson

Weitere Literatur:

- *P. Ellingworth. *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text.* (NIGTC). Carlisle/Grand Rapids: Paternoster/W. B. Eerdmans, 1993.
- R. Feldmeier. *Die Christen als Fremde.* Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1992. 264 S., DM 148,-.
- *R.H. Gundry. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross.* Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1993.
- M.J. Harris. *Jesus as God. The New Testament Use of Theos in Reference to Jesus.* Grand Rapids: Baker, 1992. 379 S.
- T. Schirmacher. *Der Römerbrief fürs Selbststudium und Gruppengespräch.* 2 Bde. (TFG) Neuhausen: Hänssler, 1993.
- *H. Stadelmann. *Epheserbrief.* Edition C, Bibelkommentar. Neuhausen: Hänssler, 1993.

4. NT-Theologie

Klaus Haacker. *Biblische Theologie als engagierte Exegese*. Theologische Grundfragen und thematische Studien. (TVG: Monographien und Studienbücher) Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1993. 208 S., DM 39,-.

Das anzuzeigende Buch mit der hinter ihm stehenden Forschungstätigkeit bietet einen beachtenswerten Beitrag zur Programmatik und Klärung einer Biblischen Theologie im Sinne einer Bemühung um das Verstehen der Bibel als Gesamtheit. Um es gleich vorwegzunehmen: Folgende Kennzeichen und Vorzüge heben Haackers Aufsatzsammlung aus anderen gegenwärtigen Beiträgen zur Biblischen Theologie heraus: (1) die tiefgehende Kritik unsachgemäßer Voraussetzungen bisheriger kritischer Arbeit auf dem Gebiet der Exegese, (2) die vom geschichtlichen Heilshandeln Gottes her geforderte organische Verbindung von „historischer“ und „kerygmatischer“ Exegese, (3) der Bezug der Exegese auf die pastoralen Dimensionen theologischer Arbeit und (4) der Blick auf das Judentum nicht nur der neutestamentlichen Zeit, sondern auch auf das der Gegenwart.

Von den 16 Aufsätzen des Sammelbandes erschienen 13 in den „Theologischen Beiträgen“ der Jahre 1970-93, 4 (z.T. Vorträge) sind bisher unveröffentlicht. Das Buch ist dem Landesbischof D. Sorg gewidmet, mit dem den Autor ein langjähriger wissenschaftlicher und pastoraler Dialog verbindet.

Der 1. Teil befaßt sich mit theologischen Grundfragen (S. 7-101), die alle untereinander in Beziehung stehen.

Die Erwägungen zu „Die Autorität der Schrift“ (7-26) zielen, wenn man sie weiterdenkt, auf eine Metanoia gegenwärtiger Theologie, d.h. negativ auf die Abkehr von der weithin von weltanschaulichen Prämissen – Schlatter sprach von „atheistischen Methoden in der Theologie“ – bestimmten und damit zersetzenden Betrachtung der Bibel als einer Literatursammlung, deren Einzelteile je nach persönlicher Einstellung des jeweiligen Auslegers zusammengefügt bzw. getrennt bzw. aussortiert werden, und positiv auf die Hinwendung zur Autorität der Bibel unter der Voraussetzung ihrer sich selbst bezeugenden und durchsetzenden inneren Einheit. „Die Autorität der Bibel ist nur geltend zu machen unter der Voraussetzung der Einheit der Bibel“ (23).

Die Bedeutung des „Sola Scriptura“ (36-42) wird in Vergangenheit und Gegenwart erörtert bis hin zum heutigen interkonfessionellen Dialog und zur „multireligiösen Gesellschaft“. Beide Erscheinungen fragen nach den letzten Fundamenten unseres christlichen Glaubens, womit nach H. die Aufgabe einer gesamtbiblischen Exegese erneut und dringend gestellt ist – und lohnend in Angriff genommen werden kann.

Die „Thesen zur biblischen Hermeneutik“ (36-42) sind formal und inhaltlich ein Kabinettstück der Programmatik theologischer Exegese überhaupt. Nach H. schreitet die exegetische Aufgabe in ständiger Horizonterweiterung, gleichsam in konzentrischen Kreisen, voran. Sie geht aus von der „buchstäblichen Ausle-

gung“ (Wort) und führt über die „intentionale Auslegung“ (Satz), die „geschichtliche Auslegung“ (Text als geschichtlicher Vorgang und dessen Einordnung „in den Rahmen der Geschichte, die diesen Vorgang umgreift und durchdringt“ (39)) die „theologische Auslegung“ (die konsequent geschichtliche Hermeneutik verlangt unweigerlich auch die Anerkennung des umfassenden von Gott bestimmten Wirklichkeitsverständnisses, denn auf dem Boden einer grundsätzlich „profanen“ Hermeneutik „kann biblische Theologie als Darstellung der Einheit der Bibel nicht überzeugend betrieben werden“ (40)) zur „kerygmatischen Auslegung“. Diese ergibt sich aus einer Auslegung, „die den Weg und das Werk Gottes als äußersten Kontext der biblischen Texte erkennt“ (40), denn die Geschichte Gottes mit den Menschen ist noch nicht abgeschlossen, weil sich Gott auch dem heutigen Menschen in seiner Lage rettend zuwenden will. Auf dem Weg von der buchstäblichen bis zur kerygmatischen Auslegung hebt kein Schritt den anderen nachträglich wieder auf, jeder hat seine Geltung an seinem spezifischen Ort. Die einzelnen Schritte ergeben sich einerseits aus allgemeinen hermeneutischen Regeln der Sprache, andererseits aus der Eigenart der Bibel. Theologische bzw. historische Auslegung und kerygmatische Auslegung bilden hier keinen Gegensatz. Sie fordern einander.

Aus diesem Sachverhalt ergeben sich Folgerungen, die auch von evangelikaler Theologie zu beachten sind: Eine bloß deskriptive Exegese kann eine glänzende linguistische und historische Leistung sein, sie ist aber damit noch lange keine wahrhaft theologische Exegese. Denn es ist nicht sachgemäß, bei einem der oben genannten Schritte abzubrechen und die exegetische Aufgabe als abgeschlossen zu betrachten. Man kann also auch nicht die Exegese auf eine „*Etymologia Sacra*“ beschränken, indem man sich mit scharfsinnigen Ergebnissen aus der Untersuchung eines biblischen Begriffes zufrieden gibt.

Der Rez. meint, daß H. in seiner theologischen Hermeneutik auch der historischen und kritischen Arbeit ihr Recht und ihre Grenzen überzeugend nachgewiesen hat, wie es s.W. so noch nicht geschehen ist. Mit einem Begriff aus der altkirchlichen Zwei-Naturen-Lehre könnte man sagen: Die historische und kritische Arbeit am Bibeltext ist im geschichtlichen Heilshandeln Gottes *enhypostatisch* geborgen, d.h. der historische und kritische Arbeitsvollzug ist hier nicht eigenständig und darum nicht zur Absolutheit drängend, nicht der Eigenart der Bibel konkurrierend oder ihr feindlich, sondern er hat seine Zuständigkeit, sein legitimes Wesen und Wirken innerhalb des geschichtlichen Heilshandelns Gottes. Erst in der *Enhypostasie*, ihrer Einbergung in das Heilshandeln Gottes wird die Kritik befähigt, ihrer legitimen Aufgabe des $\sigma\phi\zeta\epsilon\upsilon\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\alpha$ (Platon) nachzukommen.

„*Securitas* oder *certitudo*“ (43-54) behandelt „Grundentscheidungen in der Anwendung und Kritik historischer Methoden in der Bibelauslegung“, wobei der kritizistische, der fundamentalistische und der reformatorische Ansatz miteinander verglichen werden. Gegenüber dem ersteren entlarvt H. eingehend und überzeugend die methodische Skepsis als eine wissenschaftliche und ethische

Unmöglichkeit und damit als Widerspruch gegen das Wesen biblischen Glaubens. Versucht man eine geistliche Qualifizierung, so könnte man sagen, die methodische Skepsis sei die zum Prinzip erhobene Ehrfurchtslosigkeit vor dem biblischen Wort. Bei einer überaus verständnisvollen Würdigung der Anliegen des Fundamentalismus im engeren Sinne macht H. aber deutlich, daß dieser in Werkgerechtigkeit umschlägt, wenn der Glaubensgewißheit ein Vertrauen auf die Bibel und ihre Irrtumslosigkeit theologisch vorgeordnet wird. Letzteres ist nicht das Primäre, sondern eine vom Evangelium ausgehende Wirkung auf uns. Daher die Folgerung: „Wenn wir uns der kritischen Arbeit verweigern, weil wir fürchten, die ganze Botschaft der Bibel könnte uns darüber unsicher werden, so glauben wir schon nicht mehr an die Kraft des biblischen Wortes, unseren Glauben zu wecken und uns durch die Schwankungen unseres Erkennens hindurch im Glauben zu bewahren“ (51). Bibeltreue Theologie muß sich – positiv gewendet – mutig der Last historischer Auseinandersetzung stellen, um zur Frage nach der Sache, zur geistlichen Wirklichkeit vorzudringen.

Der Vortrag „Der reformatorische Ansatz in der Schriftauslegung Julius Schniewinds“ (90-101) greift dieses Problem im Blick auf Schniewinds exegetische Arbeit noch einmal auf und kommt zu der Feststellung, daß „Fundamentalismus und historischer Kritizismus ... zwei Formen derselben ... Verfälschung der Glaubensgewißheit zu einer selbstgemachten Sicherheit“ seien (99). Diese Behauptung ist in der Tat „treffend und befreiend“ (99). Beide Aufsätze empfehlen sich jedem evangelikalen Theologen zum ernsthaften Bedenken und zur Klärung seines Selbstverständnisses. Er sollte sie als Hilfe dazu dankbar annehmen. Der Schniewind-Vortrag endet zudem mit hilfreichen und ermunternden Worten an Studienanfänger, das Theologiestudium nicht „zum Aufbau einer neuen securitas zu mißbrauchen“ (101).

„Die Fragestellung der biblischen Theologie als exegetische Aufgabe“ (55-65) gibt eine Rückschau auf die seit gut 20 Jahren neu aufgekommene Frage nach einer biblischen Theologie und erörtert deren Auswirkung auf und Notwendigkeit für die kirchliche Praxis, die ökumenische Zusammenarbeit sowie für die Begegnung mit den Religionen.

Der Blick auf das Judentum wird in „Die neutestamentliche Wissenschaft und die Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden“ (76-98) vertieft. In einem kurzen geschichtlichen Rückblick werden der Antijudaismus als Belastung der neutestamentlichen Exegese aufgezeigt, die hermeneutische Bedeutung des „Holocaust“ zu klären versucht und beachtenswerte exegetische Korrekturen zur Überwindung des Antijudaismus gegeben. Warum die Zwei-Regimenten-Lehre der Reformation es nahelegte, „die Volksgeschichte Israels seit Christus nicht mehr von der Erwählung her zu sehen“ (79), wird leider nicht gesagt.

„Existenz und Exegese“ (66-75) versucht den Weg der Bibelauslegung „zwischen Historismus und Assimilation“ (im Sinne eines unsachgemäßen Bezuges biblischer Aussagen auf die eigene Existenz) aufzuzeigen. Dabei wird das zwar Berechtigte, aber doch Mehrdeutige an der Forderung nach einer „pneumatischen

Exegese“ erörtert. In diesem Aufsatz zeigt H. eine weitreichende Sensibilität für die Einflüsse des Exegeten auf den Text und des Textes auf ihn: eine tröstliche Lektüre für den Studenten und eine mahnende für den theologischen Lehrer!

Der zweite Buchteil (102-212) bringt „Thematische Studien in gesamtbiblischen Horizont“, die man als exegetische Einzelausführungen zu den im ersten Teil dargelegten Grundsätzen anzusehen hat. Es handelt sich um Studien zum biblischen bzw. neutestamentlichen Glaubensverständnis, zur biblischen Rede vom Heiligen Geist, zur biblischen Anthropologie, zum biblischen Wahrheitsverständnis, zum kommenden Reich Gottes und zu Krankheit und Heilung in biblischer Sicht.

Auf einzelne exegetische Fragen einzugehen, hält sich der Rez. als Systematiker nicht für befugt. Er kann nur allgemein anmerken: Warum wird im Aufsatz „Wie redet die Bibel vom Heiligen Geist?“ (139-152) nichts über dessen Persönlichkeit gesagt? Bleibt man bei dessen dynamischer Dimension stehen, dann kann der Heilige Geist leicht als, mit einem modernen Ausdruck benannt, „Interpretament“ für eine Gotteserfahrung mißverstanden werden. So meinte es auch Gunkel in der 1. Auflage seines von H. zitierten Werkes, in dem er den Heiligen Geist als „Erklärungsprinzip“ bezeichnete. – Obwohl das Referat vom kommenden Reich Gottes selbstverständlich keine umfassende Monographie sein wollte, vermißt man doch ein Eingehen auf den Sachverhalt, daß bestimmte Stellen im NT die Gleichsetzung von Reich Gottes und der Person Jesu voraussetzen und damit die Aussagen vom kommenden Reich zuspitzen.

Die Einzelstudien des 2. Teils zeigen, welch weiter Gesichtskreis sich öffnet, wenn man sich der Aufgabe einer biblischen Theologie stellt. An einer Fülle von Beispielen wird deutlich, wie der Gesamtzusammenhang der Bibel Licht auf Bekanntes wirft, wie bekannte Bibelworte und Sachverhalte in Konturenlosigkeit verschwimmen, wenn nicht der gesamtbiblische Zusammenhang beachtet wird, und wie behutsam vorgegangen werden muß, wenn man nach dem durchgehenden Inhalt der Bibel fragt. Alle Ausführungen geben immer wieder Anregungen und Hinweise für Verkündigung und Seelsorge, die sich organisch aus der Exegese ergeben und nicht irgendwie künstlich dieser „aufgepfropft“ sind. Sprache und Darstellung sind von erfreulicher Klarheit.

Der Titel des Buches ist wegen des Ausdrucks „engagierte Exegese“ leider verunglückt. Wer das Buch noch nicht kennt und zunächst nur den Titel liest, wird sicher an den üblichen Sinn von „engagiert“ denken (ein persönliches verbindliches Einstehen für etwas) und sich mit Recht fragen, was denn wohl eine nicht-engagierte Exegese sei und ob es diese überhaupt je gegeben hätte. Was mit dem Ausdruck jedoch gemeint ist, läßt sich wohl am besten aus den Seiten 73ff erkennen. Wenn dort von der „existentiellen Relevanz der Exegese“ die Rede ist, dann ist dieser Begriff, wie mindestens die Geschichte der neueren Exegese beweist, mehrdeutig. Auf ihn trifft sinngemäß genau das gleiche zu, was H. über die Mehrdeutigkeit des Begriffs „pneumatische Exegese“ ausführte (72f). Denn auch die existentielle Interpretation des Neuen Testaments zum Bei-

spiel betonte auf Grund ihrer Prämissen eine „existentielle Relevanz der Exegese“ und war daher auch eine „engagierte Exegese“. Zur Zeit erleben wir, daß auch eine tiefenpsychologisch gesteuerte Exegese eine eminent „engagierte Exegese“ sein kann. Das subjektive Bild vom Existenzbezug der Exegese bürgt als solches noch nicht schon für das (objektiv) Schriftgemäße des Existenzbezuges. Es ist schade, wenn H.s deutliche Konzeption durch einen mehrdeutigen Ausdruck verwischt werden könnte.

Dem Verfasser gebühren Dank und Respekt für sein Buch und die Forschungsarbeit, aus der es gewachsen ist. Es ist ihm zu wünschen, daß er der so konzipierten Biblischen Theologie weiter mit Erfolg nachgehen kann und daß er dafür gleichgesinnte Fachkollegen findet, weil, wie er mit Recht sagt, die Biblische Theologie „eine unendliche Aufgabe“ darstellt, angesichts derer ohne die Gemeinschaftsarbeit und den Dialog zwischen Alt- und Neutestamentlern „jeder Vorstoß eines einzelnen notgedrungen dilettantisch bleibt“ (24f).

Corrigenda: Die Anmerkungen 34 auf S. 75 und 21 auf S. 212 sind zwar im Text angezeigt, jedoch als Fußnoten nicht vorhanden.

Friedeberg Hohmeier

Eckhard J. Schnabel. *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung*. TVG Orientierung. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1993. 134 S., DM 34,-.

Eckhard J. Schnabel, Dozent an der Freien Theologischen Akademie Gießen, legt mit diesem Buch eine wichtige Studie zum Thema „Reich Gottes“ vor. Dabei geht es nicht um eine umfassende Untersuchung, sondern Schnabel will „in erster Linie neuere Entwicklungen im Bereich evangelikaler Stellungnahmen darstellen und bewerten“ (S. 7). Eine wohlthuende Beschränkung, bekommt der Leser so doch die Gelegenheit, sich auf knappem Raum (130 Seiten) schnell einen Überblick zu verschaffen.

Dazu gibt der Autor einen kurzen historischen Rückblick (S. 8-27) über die wichtigsten Verständnisse vom „Reich Gottes“. Einige wesentliche Positionen werden knapp und verständlich skizziert (lutherisches Erbe, reformierte Föderaltheologie, Pietisten, Evangelikale und Missionstheologie). Die Darstellung des Dispensationalismus ist schlicht zu kurz (16 Zeilen!). Auch wenn der Verfasser recht hat, daß diese Position in Deutschland selten ist: wenn man sie in eine Untersuchung aufnimmt, sollte sie angemessen ausfallen.

Im größten Abschnitt des Buches (S. 28-82) untersucht Schnabel die Entwicklung unter Evangelikalen, die besonders den präsentischen Charakter des Reiches Gottes hervorheben, also danach fragen, wie das Reich Gottes vor allem im sozialen Bereich im „Jetzt“ zu verwirklichen sei. Die Meinungen von Escobar, Padilla, Sider, Sugden, die auch in Deutschland bekannt und verbreitet sind, werden dargestellt, und einige Manifeste verschiedener Konferenzen (z.B. Manila 1989, Kingdom Manifesto 1990) werden untersucht. Immer wieder

merkt der Verfasser an, daß der Gebrauch des Begriffes „Reich Gottes“ zu wenig reflektiert ist (so z.B. S. 49.51.53). In einer anschließenden, durchaus ausgewogenen Bewertung kommt Schnabel zu dem Schluß, daß die Begründung christlicher Ethik mit der Rede vom Reich Gottes exegetisch nicht haltbar sei (was aber nicht bedeutet, daß soziales Engagement als von der Bibel nicht haltbar anzusehen wäre.). Die „radikalen Evangelikalen“ beachteten nicht oder zu wenig den futurischen Charakter des Reiches Gottes (so S. 74).

Drei weitere Perspektiven, unter denen das Reich Gottes gesehen wird, handelt Schnabel dann relativ kurz ab. Einmal wird das Reich Gottes sehr deutlich als eschatologische Größe gesehen (so z.B. von Beyerhaus und Johnston). Zum anderen spielt das Reich Gottes in dem „restoration movement“ in England eine besondere Rolle, Es ist der Versuch, urchristliche Zustände wiederherzustellen (hierarchische Ordnung, Ablehnung aller Denominationen). Die Darstellung dieser Positionen erfolgt auf den Seiten 83-109. Angesichts der Bedeutung ist die Skizzierung des charismatischen Verständnisses als viel zu kurz anzusehen (drei Seiten Darstellung und zwei Seiten Bewertung). Gerade an diesem Punkt gibt es sehr viele Diskussionen in den Gemeinden. Sind Zeichen und Wunder auch heute ein unbedingtes Kennzeichen des Reiches Gottes? Eine gründliche Auseinandersetzung an dieser Stelle wäre für viele eine Hilfe.

Den Abschluß des Buches bildet die Skizzierung einer eigenen (und m.E. sehr ausgewogenen) Position. Hier werden viele Gedankenanstöße weitergegeben, manche Ausführungen bringen einen zum Nach- bzw. Umdenken (besonders der Abschnitt 6.5: Die Konsequenzen des Reiches Gottes).

Zwei Anmerkungen zum Schluß: Wer keine theologische Vorbildung hat, wird sich mit diesem Buch (leider) schwer tun. Es wäre für Mitarbeiter, z.B. in Hausbibelkreisen, eine echte Hilfe. Es fallen etliche Fremdwörter [z.B. amillennialistisch (S. 85), dispensationalistisch (S. 93), Existentialtheologie (S. 96)]. Mit diesen Fremdwörtern ist in der Regel ein Sachverhalt mitgegeben, dessen Kenntnis für das Verständnis des Buches wichtig wäre, so daß eine nur kurze Erklärung nicht viel weiterhilft. Das trifft besonders auf die verschiedenen Ansichten vom Millennium zu (siehe Anmerkung 217).

Zweitens ist es unverständlich (auch angesichts des Preises), daß im Anhang kein Literaturverzeichnis zu finden ist. Dieses schmälert den Wert dieser Untersuchung nicht; das Buch ist für die, die im Gemeindedienst stehen und sich mit den angesprochenen Fragen beschäftigen, eine echte Hilfe.

Michael Schröder

Weitere Literatur:

D. Schneider. *Der Geist, der Geschichte macht: Geisterfahrung bei Lukas*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 1992.

M.A. Seifried. *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*. (NovT Suppl 68). Leiden: Brill, 1992, 310 S.

Historische Theologie¹

1. Allgemeines

Geschichte des Christentums. Hg. John McManners. Aus dem Englischen von Wolfdieter Müller. Frankfurt, New York: Campus, 1993. 743 S., 371 Abb., 10 Karten. DM 198,-.

Dieses Buch ist ein Ereignis. In der besten Tradition der angelsächsischen Historiographie gelingt es den achtzehn als Kenner ihres Faches ausgewiesenen Autoren, in einem bunten Panorama ein umfassendes Bild der Geschichte des Christentums entstehen zu lassen. Da werden nicht in der konventionellen Manner mehrbändiger Handbücher die altbekannten Fakten in ermüdender Gelehrsamkeit trocken abgehandelt, sondern es wird in anschaulicher Weise die christliche Geschichte in der Weltgeschichte erzählt. Ohne sich in unnötigen Einzelheiten zu verlieren, aber gleichwohl auf der Höhe des aktuellen Forschungsstandes wird in meist kurzen Abschnitten die Entwicklung skizziert. Die Fähigkeit zu einem solchen Unternehmen haben wohl nur englische Historiker, die sich eher außerhalb des Dunstkreises der kontinentalen konfessionellen Konflikte befinden. Sie stehen daher auch nicht so sehr in der Gefahr, die Geschichte des Christentums in apologetischer Zuspitzung aus dem Blickwinkel der eigenen kirchlichen Zugehörigkeit zu betrachten und darüber die Vielfalt der Formen zu vergessen. Vorhanden ist diese Gefahr freilich immer, denn die Kirchengeschichtsschreibung kann oftmals ihre Herkunft aus dem konfessionellen Streit um die rechte Lehre im 16. Jahrhundert nicht verleugnen. Den von der Aufklärung herkommenden Menschen an der Schwelle eines neuen Jahrtausends kümmert das meist herzlich wenig, eher besteht eine Art öffentlichen Interesses an einer möglichst objektiven Darstellung der Entwicklungslinien, die das Christentum bis heute zu einem politischen und gesellschaftlichen Faktor werden ließen.

All dies ist der 1990 erschienenen *Oxford Illustrated History of Christianity* glänzend gelungen, und es ist dem Campus-Verlag in Frankfurt hohes Lob zu zollen, daß er trotz mancher Konkurrenzunternehmen das verlegerische Wagnis einer Übersetzung eingegangen ist. Gewiß, ein Buch für fast 200 DM kauft man nicht im Vorübergehen. Vergleicht man es jedoch mit den auch nicht gerade billigen fast-food-Produkten des Büchermarktes, so bekommt man hier ungleich mehr für sein Geld. Vor allem erwirbt man keine durch einen gelehrten Anmerkungsapparat aufgeblähte Monographie, sondern ein Lesebuch im besten Sinne des Wortes. Zwar wird es kaum jemand in einem Zug durchlesen, es lädt aber immer wieder zur Lek-

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Titel werden voraussichtlich in *JETH* 9 (1995) rezensiert.

türe einzelner Abschnitte ein. Der Erkenntniszuwachs des Lesers beginnt schon, wenn er das Werk nur durchblättert und die zahlreichen Abbildungen, die sich fast ausnahmslos in hervorragender Druckqualität präsentieren, mit ihren klugen Legenden studiert. Es hätte die Flüssigkeit des Textes nicht sonderlich gestört, wenn die Bilder mit Nummern versehen und an der entsprechenden Stelle im Text in Klammern Verweise eingefügt worden wären. So ist man häufig zum Blättern genötigt und übersieht leicht das Zusammenspiel von Bild und Text (die Abb. S. 109 beispielsweise gehört zu S. 103; in der Legende S. 236 muß es ‚rechte Seite‘ heißen). Übrigens hat der deutsche Verlag verschämt das Wort ‚illustriert‘ aus dem Titel gestrichen, vermutlich weil ein solcher Hinweis unbegreiflicher Weise noch immer an Klippschulniveau erinnert. Dieses Buch beweist das Gegenteil: gelehrt, illustriert und gut geschrieben.

Gewöhnungsbedürftig ist zunächst die inhaltliche Aufteilung des Bandes in die drei Teile ‚Von den Anfängen bis 1800‘ (S. 27-359), ‚Das Christentum seit 1800‘ (S. 361-584) und ‚Das Christentum heute‘ (S. 585-682), zumal zur Periodisierungsproblematik nicht eigens Stellung bezogen wird. Die Kopflastigkeit zugunsten der letzten zweihundert Jahre erklärt sich nicht nur aus dem fehlenden historischen Abstand, Christentum hängt eben auch mit Kolonisation und dem weltweiten Ausgreifen der europäischen Kultur zusammen. Das spiegelt sich in den dem geographischen Prinzip folgenden Überschriften des zweiten Teiles, die kurz und bündig lauten ‚Europa‘ (S. 363-407; Owen Chadwick), ‚Nordamerika‘ (S. 408-446; Martin Marty), ‚Lateinamerika‘ (S. 447-484; Fredrick B. Pike), ‚Afrika‘ (S. 485-517; Peter Hinchliff), ‚Asien‘ (S. 518-550; Kenneth und Helen Ballhatchet), ‚Die orthodoxen Kirchen Osteuropas‘ (S. 551-584; Sergei Hackel). Der erste, chronologisch angeordnete Teil besteht aus den Kapiteln ‚Die frühe Christengemeinde‘ (S. 29-71; Henry Chadwick), ‚Von Rom zu den Barbarenreichen (330-700)‘ (S. 72-100; Robert Markus), ‚Der Westen: Das Zeitalter der Bekehrung (700-1050)‘ (S. 101-131; Henry Mayr-Harting), ‚Die östliche Christenheit‘ (S. 132-173; Kallistos Ware), ‚Christentum und Islam‘ (S. 174-210; Jeremy Johns), ‚Die christliche Zivilisation‘ (S. 211-250; Colin Morris), ‚Die spätmittelalterliche Kirche und ihre Reformierung (1400-1600)‘ (S. 251-284; Patrick Collinson), ‚Das Christentum im Zeitalter der Aufklärung (1600-1800)‘ (S. 285-319; John McManners) und ‚Die Expansion des Christentums (1500-1800)‘ (S. 320-359; John McManners). Demgegenüber folgt der letzte Teil einer phänomenologischen Ordnung: ‚Die christliche Gemeinschaft‘ (S. 587-615; Bryan Wilson), ‚Das christliche Gewissen‘ (S. 616-642; Basil Mitchell) und – überraschenderweise- ‚Die Zukunft des Christentums‘ (S. 643-682; John Taylor). Damit sind in der Tat alle Bereiche der Entwicklungsgeschichte des Christentums abgedeckt, allenfalls für die Behandlung des Verhältnisses von Christentum und Judentum hätte man sich noch ein eigenes Kapitel gewünscht. Eine ausführliche Zeittafel (S. 685-702) sowie weiterführende Literaturhinweise (S. 703-722) und mehrere Register runden den hervorragend verlegten Band ab.

Es ist nicht möglich, an dieser Stelle jeden einzelnen Beitrag vorzustellen und zu würdigen, einige Hinweise müssen genügen. Die Einleitung des Herausgebers (S. 7-26), deren Gedankenführung nicht immer ganz klar ist, geht von der angesichts der bescheidenen Anfänge überraschenden Tatsache aus, daß das Christentum „allen Erwartungen zum Trotz gewonnen“ hat: „Eine erstaunliche Erfolgsgeschichte“ (S. 7). Sie verweist auf den nicht von menschlichem Tun und Lassen abhängigen Ursprung ebenso wie auf das verdeckte Handeln Gottes in der Geschichte, das auch Historikern nicht unmittelbar zugänglich ist. Sie sind angewiesen auf das Sammeln und Ordnen der Fakten, die sie mit Einfühlungsvermögen und Distanzbereitschaft interpretieren. Dabei stoßen sie immer wieder an Grenzen. Denn „eine Religion ist eine gesellschaftliche Institution und als solche ein alltägliches Objekt der Analyse. Sie ist selbstverständlich mehr als das; der Historiker muß soweit wie möglich in dieses ‚mehr‘ eindringen, doch die Grenze ist dort erreicht, wo seine Werkzeuge zu plump sind, um mit dem Beweismaterial umzugehen“ (S. 13). Der Band handelt dementsprechend von beidem, dem Christentum und der Kirche. Seine Autoren verschließen sich bei allem Bemühen um nüchterne Darstellung nicht dem Anspruch, der davon ausgeht. „Obwohl er über bessere Informationen und eine ganze Reihe von Methoden zu ihrer Interpretation verfügt, befindet sich der Historiker im selben Rettungsboot wie alle anderen, wenn es um den letzten Sinn geht“ (S. 25).

In dieser sympathischen Selbstbescheidung sind die Kapitel geschrieben. Die ersten drei stammen von Altmeistern ihres Faches (H. Chadwick, R. Markus und H. Mayr-Harting). Anschaulich und klar schildern sie das erste Jahrtausend christlicher Geschichte. Verglichen mit manchen Einlassungen von Theologen, sind Sätze eines Historikers wie die folgenden – bezogen auf die Auferstehung – geradezu wohltuend: „Vorgänge dieser Art entziehen sich den Methoden der historischen Untersuchung. Der Historiker weiß, daß etwas Wichtiges geschah, das die Jünger von einem Haufen ängstlicher Männer in kühne Missionare verwandelte, die bereit waren, für ihren Glauben ihr Leben aufs Spiel zu setzen“ (S. 29f). Besonders gelungen sind die Kurzporträts einiger frühkirchlicher Theologen (S. 59ff; der Abschnitt über Arius etwa beginnt S. 66 mit dem schönen Satz „Arius war kein Dummkopf.“). Erkennbar wird, daß der Einzug der Christen in den kaiserlichen Palast eine Veränderung der römischen Welt, aber auch eine Veränderung des Christentums bedeutete (S. 70f). Das wird anschaulich geschildert bei der Ausdehnung des nun christlichen Imperiums. „Anpassung an die römische Gesellschaft und Kultur, dogmatische Selbstdefinition und organisatorische Festigung: all das umfaßten die eineinhalb Jahrhunderte nach Konstantins Bekehrung. Es war eine Zeit, in der die Christen lernten, in den neuen Bedingungen ihrer Existenz zu leben. Die ‚Konstantinische Revolution‘ war weit mehr als der plötzliche Ausbruch des Friedens für die Kirche. Sie brachte eine durchgreifende Umformung des Erfahrungsrahmens mit sich ... Ihre wunderbare Verwandlung von einer verfolgten Minderheit in eine privile-

gierte Elite, die bald zur herrschenden Mehrheit werden sollte, war eine Erfahrung, auf die sie weder geistig noch seelisch vorbereitet waren“ (S. 82).

Zu Recht wird hervorgehoben, daß durchaus in Anknüpfung an die Vorstellungswelt des Heidentums auch nach dieser Wende das Heilige „den ständigen Rahmens des Lebens“ bildete, „es war immer und überall gegenwärtig“. Die Anschaulichkeit wird dabei manchmal übertrieben, wenn es etwa in einem verunglückten Sprachbild heißt, das „Göttliche war immer *da* und wartete darauf, wie ein Blitz durch die Wolke zu brechen und durch den Blitzableiter der Anbetung, des Altars, des Kirchenbaus, des toten oder lebenden Heiligen auf die Erde zu fahren“ (S. 83). Schief ist auch die Bemerkung von Robert Markus, nach der von Papst Gregor dem Großen veranlaßten Angelsachsenmission hätten die durch die Taufe nur „oberflächlich christianisierte(n) Menschen keinerlei Herausforderung mehr für das Selbstbewußtsein der christlichen Gesellschaft“ (S. 96) dargestellt, kann man doch gerade in Bedas *Kirchengeschichte* von entsprechenden Anstrengungen lesen. Mit einem ärgerlichen Satz beginnt Mayr-Hartings Beitrag über das Zeitalter der Bekehrung, behauptet er doch, diese Epoche habe „keine herausragenden Theologen, Päpste oder Häretiker hervorgebracht“, auch „geniale Einzelpersonen“ seien nicht zu finden (S. 101). Natürlich kann man über den Begriff der ‚historischen Größe‘ diskutieren. Legt man freilich die Maßstäbe der Zeit an, so wird man dieses Etikett Persönlichkeiten wie Bonifatius, Alcuine und Karl dem Großen, um nur diese zu nennen, kaum absprechen können. Das Operieren mit Kategorien wie ‚politische Zwecke‘ und ‚gesellschaftliche Macht‘ in diesem Abschnitt (etwa S. 113) läßt ohnehin den Verdacht aufkommen, daß hier nicht immer zeitadäquat geurteilt wird.

Herausragend in der Schilderung der Wechselwirkung von Christentum und Islam ist der Beitrag von Jeremy Johns (S. 175ff), der mit einem nachdenkenswertem Satz schließt: „Wenn Europa sich nicht von seinem mittelalterlichen Erbe der Ausschließlichkeit und Intoleranz trennt und wenn der Islam sich nicht von dem mittelalterlichen Anachronismus, den seine radikalen Extremisten vertreten, befreien kann, ist es unwahrscheinlich, daß der moderne Säkularismus Erfolg haben wird, wo das mittelalterliche Christentum scheiterte“ (S. 210). Knapp und treffend skizziert Colin Morris die christliche Zivilisation des Hochmittelalters (S. 211ff), die einen ausgeprägten liturgischen Schwerpunkt hatte. Innerhalb der Grenzen der christlichen Gesellschaft „wurden die meisten Menschen schon als Kinder getauft; sie kannten keine andere Art von Gottesdienst. Die Religion, in die sie so aufgenommen wurden, war dem Wesen nach kultisch, das heißt, sie schätzte vor allem die Macht der Kirche, den Segen Gottes durch Gebete zu gewinnen“ (S. 211). Christsein bedeutete daher in dieser Zeit für die meisten Menschen, „an Prozessionen und Zeremonien teilzunehmen und den Geschichten in ihrer erweiterten und mythischen Form zu lauschen“ (S. 241). Etwas intensiver hätte vielleicht die Frage behandelt werden können, ob dieser volksreligiöse Rahmen den Menschen auch wirkliche Heilsgewißheit zu vermitteln vermochte.

Den hier nicht als Grenze verstandenen Wandel zur Neuzeit diskutiert Patrick Collinson in seinem Beitrag über die spätmittelalterliche Kirche – bezeichnenderweise im Singular formuliert – und ihre Reformierung 1400-1600 (S. 252ff). Sicher zu knapp ist seine Feststellung, die Entstehung der anglikanischen Staatskirche sei allein auf Heinrichs VIII. Skrupel zurückzuführen: „Der Papst ... verfügte, Heinrich müsse seine Ehe respektieren, Heinrichs Gewissen dagegen sagte ihm, sie nicht als gültig anzuerkennen“ (S. 252). Auch ist die Formulierung, „daß Luther den Protestantismus erfand“ (S. 273), nicht gerade glücklich. Die Einbettung der Reformation in die spätmittelalterliche Sehnsucht nach Veränderung, die am Evangelium orientierten Veränderungsprozesse, der allmähliche Wandel zu verhärteten Strukturen und die erstaunlichen Ähnlichkeiten zwischen Reformation und Gegenreformation dagegen werden kenntnisreich geschildert. Die Beiträge des Herausgebers zur Aufklärungsepoche und zur Expansion des Christentums (S. 285ff, 321ff) sind in Essayform gehalten. Trotz ihrer Länge verwenden sie keine Zwischenüberschriften, was nicht gerade zu ihrer Übersichtlichkeit beiträgt. Der auf einer Seite (S. 311) gestreifte Pietismus kommt entschieden zu kurz weg, immerhin handelt es sich hier um die bedeutendste Frömmigkeitsbewegung seit der Reformation, die in ihren Auswirkungen nicht nur auf den europäischen Kontinent begrenzt war.

Die Aufsätze des zweiten Teiles beschreiben im Überblick nach geographischer Ordnung die Entwicklung des Christentums in den letzten zweihundert Jahren. Über Europa handelt Owen Chadwick (S. 363ff), zu Recht einsetzend mit ‚Abstrichen an der europäischen Dominanz im Christentum‘. „Während des 19. Jahrhunderts hatten sich fast überall in Europa Toleranz und Gleichheit durchgesetzt ... Auf lange Sicht bedeutete es, daß Menschen, die Christen sein wollten, diese Entscheidung bewußt treffen mußten ... Gleichzeitig verringerte es den christlichen moralischen Einfluß auf die Gesellschaft, weil die Menschen nicht mehr alles am Christentum als selbstverständlich hinnahmen, nicht einmal seine moralischen Maßstäbe“ (S. 364). Als zentrale Ursache dafür wird unter anderem genannt: „Die Autorität der Bibel verlor mehr und mehr an Einfluß“ (S. 365). Dementsprechend muß nüchtern konstatiert werden: „Im Europa von 1980 war die Bibel längst nicht mehr so maßgeblich wie im Europa von 1800“ (S. 375). Manche Details dieses Aufsatzes müßten eingehend diskutiert werden. So ist es sicher eine Fehleinschätzung, Papst Pius XII. mit der Bemerkung „ein Mann des Gebets, ansonsten aber eher weltfremd“ (S. 399) abzutun. Auch schimmern gelegentlich Wertungen durch. So reicht es nicht, zu den Stichworten Empfängnisverhütung und Abtreibung nur die ablehnende Haltung der Kirche zu verzeichnen, ohne auf deren Gründe einzugehen (S. 402ff). Das gilt auch für den letzten Abschnitt, in dem Chadwick sich zu dem geistlichen Amt von Frauen äußert und lediglich von einer „Chance zur Besinnung auf die innerkirchliche Gleichberechtigung von Mann und Frau“ (S. 407) spricht, die Argumente der Gegner des Priesteramtes für Frauen in der katholischen Kirche aber nicht wirklich berücksichtigt.

Abschließend noch einige Bemerkungen zu dem letzten, dem heutigen Christentum gewidmeten Teil. In einem kirchengeschichtlichen Werk ist er ungewöhnlich, denn erstens geht den meisten Autoren der Atem aus, je näher sie der Gegenwart kommen, und zweitens ist ‚Die Zukunft des Christentums‘ (so die Überschrift des letzten Kapitels S. 643ff) nicht unbedingt Gegenstand einer historischen Analyse. Daß man diesen Schritt hier wagt, gehört zu den Ungewöhnlichkeiten des Buches. „Historiker sind nun einmal keine Propheten“, so stellt Kurt Flasch in seiner Rezension des Werkes pointiert fest („Auch Polygamisten sind Christen“, in: *FAZ* 231 [5. Okt. 1993], S. 23). Dementsprechend handelt es sich bei diesem Teil auch mehr um eine Beschreibung des gegenwärtigen Zustandes des Christentums in einer sich rasch verändernden Welt mit gelegentlichen Zukunftsausblickten. Die Kirche wird – sicher zutreffend – wie ein schwerkranker Patient beschrieben, dem man gutgemeinte Ratschläge mit auf den Weg gibt. Da diese mehr von der säkularen Perspektive ausgehen, bleibt ihr therapeutischer Wert zweifelhaft. Hier macht sich bemerkbar, daß Historiker eben auch keine Theologen sind.

Präzise wird zunächst das Christentum im Kontext der Säkularisierung beschrieben. Sie wird verstanden als „ein Prozeß, in dem sich entscheidende Bereiche der gesellschaftlichen Organisationen ... differenzieren und an Autonomie gewinnen und in dem die organisierte Religion die Vorrangstellung, die sie einst innerhalb der gesamten Gesellschaft einnahm, definitiv verloren hat“. Am auffälligsten dabei ist der Verlust der Funktionen, „Autorität und Regierungsform zu legitimieren, Recht und Gesetz zu formen und zu beaufsichtigen, die Grundlage für die Erziehung zu bilden und die soziale Kontrolle zu stärken. Die gesellschaftliche Unterstützung der Religion ist zurückgegangen, und die christliche Anhängerschaft ist in den meisten westlichen Ländern geschrumpft“. Die Kirche „als fast fremdartige Enklave“ ist „praktisch auf den Rang einer Sekte reduziert“ (S. 587). Erstaunlicherweise bemerkt Bryan Wilson in dieser präzisen Beschreibung nicht, daß das Christentum damit auf die Situation seiner Anfänge zurückgeworfen worden ist. Die Entwicklungsgeschichte seit Konstantin besteht nicht nur aus Erfolgsmeldungen im Sinne des Evangeliums, deshalb könnte in dieser dramatischen Veränderung auch eine Chance stecken, für den Glauben der Menschen freilich und nicht für die Institution Kirche. Wenn diese ihren Rang „als ein offizielles, etabliertes, objektives und völlig legitimes gesellschaftliches Phänomen“ (S. 588) verliert, so kann sie darauf nur systemkonform antworten, was einer weiteren Akkommodation gleich käme, oder aber sich auf ihren weithin vergessenen Abstand von der ‚Welt‘ besinnen, der einstmalig ihre Stärke ausgemacht hat.

Die heutige Gesellschaft ist jedenfalls nicht mehr christlich, und Illusionen hängt derjenige nach, der diesen Zustand meint verändern zu können. Angesichts dieser Zusammenhänge muß es nicht wunder nehmen, wenn sich ‚Das christliche Gewissen‘ (S. 616ff) durch diese Herausforderungen belastet sieht. Basil Mitchell erörtert, durch eindrucksvolle Illustrationen unterstützt, umsich-

tig Problemfelder wie Krieg und Kernwaffen, soziale und politische Ordnung, Umwelt, Medizin und biologische Forschung sowie Sexualethik. Das Dilemma der Kirchen formuliert er so: „Soweit sie sich mit dem Pluralismus und den zugehörigen intellektuellen und moralischen Haltungen anfreunden, versäumen sie es, die zugrundeliegende *malaise* der Entwurzelung anzusprechen; doch eine einfache Behauptung der traditionellen Autorität ist im Prinzip unannehmbar und in der Praxis nicht geeignet, dem Ernst und der Komplexität der Probleme in der modernen Welt gerecht zu werden“ (S. 627). So ist es in der Tat, und ein Patentrezept dagegen kann Mitchell nicht präsentieren. Das gilt auch für John Taylors Überlegungen zur ‚Zukunft des Christentums‘ (S. 643ff), die in geographischer Ordnung die Möglichkeiten der Kirche in den verschiedenen Regionen der Erde diskutieren. Seine Perspektive für Westeuropa und Nordamerika ist eindeutig: „Aller Wahrscheinlichkeit nach werden die Kirchenmitgliedschaften überall kleiner, dafür aber engagierter werden. Das dichte Netz der Kirchengemeinden wird vielleicht zerreißen, doch gibt es andere Möglichkeiten, die Gemeinden einer Region zu koordinieren. Hausgruppen zum Beten, zum Studium und zur örtlichen Aktion werden eine wichtige Rolle in der christlichen Geistigkeit und ökumenischen Erfahrung spielen. Die entscheidende Frage wird dabei sein, ob eine solche Kirche sich nach innen wendet und sektiererisch wird oder ob sie sich als Basis der kritischen und evangelischen Teilnahme am Leben der Gesellschaft versteht“ (S. 677f). Von der flächendeckenden, der gesellschaftlichen Entwicklung angepaßten Volkskirche zur Bekenntniskirche der um ihre Verantwortung für die Welt wissenden Gläubigen, das scheint die Zukunft des Christentums zu sein. Es wendet sich nach einer meist unheiligen Allianz mit den Mächten dieser Welt damit wieder seinen Ursprüngen zu. Damit schließt sich auch der Kreis dieses gerade wegen mancher Eigenwilligkeiten sehr zu empfehlenden Lesebuches über die *Geschichte des Christentums*.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

*Arnold Angenendt. *Heilige und Reliquien: Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*. München: Beck, 1994. 470 S., 29 Abb. DM 68,-.

Hans-Georg Beck. *Vom Umgang mit Ketzern: Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen*. München: Beck, 1993. 198 S., DM 48,-.

Frömmigkeit als Forschungsaufgabe. Hg. Bernd Jaspert. Paderborn: Bonifatius, 1994. Ca. 380 S., 8 Abb. Ca. DM 39,80.

Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Hg. Christian Möller. Band 1: *Hiob bis Thomas von Kempen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. Ca. 400 S., zahlreiche Abb. Ca. DM 68,- (bei Subskription der Bände 1-3 etwa DM 61,20).

Geschichte der christlichen Spiritualität. Hg. Bernhard McGinn, John Meyen-

- dorff und Jean Leclercq. Band 1: *Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert*. Würzburg: Echter Verlag, 1993. 488 S., 33 Abb. DM 78,-.
- Peter Hawel. *Das Mönchtum im Abendland: Geschichte – Kultur – Lebensform*. Freiburg: Herder; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. Ca. 480 S. 32 Farbtaf. und zahlreiche s/w Abb. DM 48,- (für Mitglieder).
- Eugen Paul. *Geschichte der christlichen Erziehung*. Band 1: *Antike und Mittelalter*. Freiburg, 1993. 360 S. DM 78,- (Subskriptionspreis bei Abnahme beider Bände DM 68,-).
- *Wolfgang Sommer und Detlef Klahr. *Kirchengeschichtliches Repetitorium*. Uni-Taschenbücher, 1796. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 284 S. DM 20,80.

2. Alte Kirche

Ernst Dassmann. *Die Anfänge der Kirche in Deutschland: Von der Spätantike bis zur frühfränkischen Zeit*. Urban-Taschenbücher 444. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1993. 232 S., 58 Abb. DM 28,-.

Kaum einer in Deutschland bringt ähnlich herausragende Voraussetzungen mit wie Ernst Dassmann, um über die Anfänge der Kirche in unserem Land zu schreiben. Der Bonner Wissenschaftler lehrt Alte Kirchengeschichte, Patrologie und Christliche Archäologie und hat auf diesen Gebieten eine Fülle wegweisender Arbeiten publiziert. Mit dem hier vorliegenden Buch unternimmt er nun den Versuch, den „beeindruckenden Zuwachs an Erkenntnissen zusammenzufassen und in den Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte zu stellen“ (S. 7, Vorwort). Kirchengeschichte also – und dementsprechend geht es, wie schon der Titel anzeigt, nicht um die Anfänge des Christentums, sondern um die der Kirche.

In fünf Abschnitten liefert Dassmann knappe, aber vollständige Durchgänge durch das literarische, archäologische und kunstgeschichtliche Material: „Grenzen“, „Christen vor Konstantin“, „Christliche Zentren und ihr Umland“, „Völkerwanderung und kirchliche Kontinuität“, „Überreste frühchristlicher Kunst“. Der Anmerkungsteil ist konzis und auf dem denkbar neuesten Stand; ein Orts- und ein Personenregister und ein in den Auskünften etwas sparsam geratener Abbildungsnachweis (beachtlich: der Band enthält 58 sorgfältig ausgewählte Skizzen und Schwarzweißfotos) bilden den Anhang. Eine Zeittafel ist dem ersten Abschnitt vorangestellt; sie umfaßt die Zeitspanne von „um 90“ (Errichtung der germanischen Provinzen) bis 604 (Synode in Paris unter Teilnahme der Bischöfe von Worms, Speyer und Straßburg), enthält aber insgesamt nur neunzehn Daten, was für gut 500 Jahre vielleicht doch etwas wenig ist. So ist, um ein Beispiel zu nennen, für die ganze konstantinische Epoche nur die

Synode von *Arles* 314 (hier „Konzil“ genannt) angegeben, die zudem bei aller Bedeutung für Deutschland kein Ereignis der deutschen Kirchengeschichte war. Die Zeittafel greift überdies zu kurz, denn immer wieder bezieht der Autor sich auf Ereignisse auch des 8. Jahrhunderts; Bonifatius etwa hat nicht weniger als fünf verschiedene Einträge. Dies ist eine eben auch durch die Zeittafel unter Wert verkaufte Stärke des Buchs: Dassmann sieht historische Ereignisse nicht als isolierte Phänomene, sondern im Zusammenhang mit ihren Nachwirkungen und blickt dann aus der Rezeptionsanalyse heraus immer wieder zurück auf das Geschehen selbst. Auf diese Weise gelingt es ihm, scheinbar Ephemeres in seiner tatsächlichen Bedeutung erkennbar und verständlich zu machen.

Der größte Nutzen für Studenten und andere „Einsteiger“ in die frühe Kirchengeschichte dürfte aber in Dassmanns Fähigkeit liegen, seine Urteile nicht für der Forschung letzten Schluß, oder wie es in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft gern selbstsicher heißt, „gesicherte Erkenntnisse“ zu erklären. Meinungsunterschiede in Bewertungs- und Datierungsfragen werden genau und fair dargestellt; die Leser erhalten jede Möglichkeit, den Dingen selbst nachzugehen und sich eine eigene Meinung zu bilden. Gute Beispiele dafür sind die Frage des Irenäus-Zeugnisses über christliche Gemeinden in den beiden germanischen Provinzen vor dem Jahre 180 (S. 3-17), die *Cella Memoriae* des Cassius und Fiorentius in Bonn (als vorkonstantinische archäologische Grablege zweier Märtyrer, S. 142-146 u.a.) und die Debatte über die sogenannte Kölner Synode von 346, von Dassmann bis ins 10. Jahrhundert verfolgt (S. 111-114).

Jeder Benutzer wird natürlich gelegentlich andere Akzente bevorzugen. So fragt sich der Rezensent, warum in dem ansonsten vorzüglichen kunsthistorischen Teil V zwar ein eigener Abschnitt den beiden Trierer „Noah“- und „Hirten“-Sarkophagen des 4. Jahrhunderts gewidmet, der kirchengeschichtlich ungleich bedeutendere, bei St. Matthias gefundene Albana-Sarkophag des frühen 3. Jahrhunderts (vorkonstantinisch also), der sowohl eine frühe Hauskirche als auch das familiäre Miteinander von Christen und Nichtchristen belegt, an dieser Stelle überhaupt keine Rolle spielt und anderswo nur äußerst knapp abgehandelt wird (S. 85, 97). Solche und ähnliche Anfragen wiegen allerdings nicht allzu schwer angesichts einer tatsächlich unverzichtbaren Arbeit. „Mancher Leser wird wahrscheinlich doch erstaunt sein, wie viel man über die einzelnen kirchlichen Zentren in den ehemaligen römischen Provinzen bei uns zu Lande wissen und an Ort und Stelle sogar noch sehen kann“, schreibt Dassmann im Vorwort (S. 7). „Als Besonderheit kommt hinzu, daß sich nirgendwo sonst in frühchristlicher Zeit die Inkulturation des Glaubens in ‚Barbarenvölker‘ so eindrucksvoll verfolgen läßt wie in den Ländern an Donau, Rhein, Mosel und Maas beim Übergang von der römischen zur germanischen Herrschaft.“ So ist es; und in diesem Buch ist ein großer Schritt in die Richtung der überzeugenden Vermittlung dieser Einsicht gelungen.

Carsten Peter Thiede

Weitere Literatur:

Christel Butterweck. *„Martyriumssucht“ in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien*. Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1994. Ca. 300 S. Ca. DM 138,-.

Griet Petersen-Szemerédy. *Zwischen Weltstadt und Wüste: Römische Asketinnen in der Spätantike. Eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 54. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 245 S. DM 68,-.

*Ekkehard Stegemann und Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1994. 240 S. DM 29,-.

3. Mittelalter

Wolfgang Hage. *Das Christentum im frühen Mittelalter: Vom Ende des weströmischen Reiches bis zum west-östlichen Schisma (1054)*. Zugänge zur Kirchengeschichte 4. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1567. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 192 S., 11 Karten. DM 24,80.

In der auf zehn Bände projektierten Reihe ‚Zugänge zur Kirchengeschichte‘ sind neben einer *Ökumenekunde* von Reinhard Frieling (1992) bislang im Jahre 1987 zwei Arbeiten von Manfred Jacobs zur Geschichte der Alten Kirche erschienen (siehe *JETH* 2 [1988], S. 172f). Wie so manches vergleichbare Unternehmen entwickelt sich auch diese Reihe nur sehr langsam. Dies ist schon deshalb bedauerlich, weil sie aufgrund ihrer Konzeption gut geeignet ist, um im akademischen Unterricht die notwendigen Grundkenntnisse vermitteln zu können. Mehr kann das Bändchen aufgrund der skizzenhaften Darstellung eines sechs Jahrhunderte umfassenden Zeitraumes freilich nicht leisten. Das ist auch nicht beabsichtigt, wie bereits der Begriff ‚Zugang‘ im Reihentitel unterstreicht. Zu Recht wird deshalb im Vorwort (S. 5) betont, man möge „umfangreichere Darstellungen ergänzend“ hinzuziehen, wenn man „die Kirchengeschichte des frühen Mittelalters in ihrer ganzen Vielfalt“ kennenlernen möchte. Hilfestellung dabei bietet die ‚Literatur in Auswahl‘ (S. 168-173), die leider recht unübersichtlich angeordnet ist.

Wie in den bisher erschienenen Bänden, so wird auch hier die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung unterbrochen von 144 petit gesetzten Quellenzitaten und Detailinformationen (wobei die Aufteilung in Normal- und Petitsatz nicht immer einsichtig ist, vgl. etwa S. 83). Wenn man sich erst einmal an das

dadurch unruhig wirkende Druckbild gewöhnt hat, werden schnell die grundsätzlichen Vorzüge dieses Verfahrens deutlich: Die Schilderung ist quellennah und dadurch überprüfbar, das Buch kann zugleich als Arbeits- und als Lerninstrument benutzt werden. Diese Stärke ist aber auch die Schwäche, die allerdings bei einer solchen Konzeption in Kauf genommen werden muß: Die Quellenstücke können nur als kleine Häppchen angeboten werden, wobei der jeweilige Kontext notgedrungen ermaßen auf der Strecke bleibt. Die Zusatzinformationen müssen deshalb manchmal länger sein als der Textausschnitt (z.B. S. 130f), und Nuancen innerer Beweggründe werden bei der Konzentration auf die historischen Zeitläufe übergangen (etwa S. 83ff). Wenn aber der Student über dieses Buch ‚Zugang‘ zu einem Thema gefunden hat, wird er sich davon hoffentlich zu intensiver Quellenlektüre anregen lassen. Dabei sollte ihm der einem ausgeklügelten System folgende ‚Nachweis der benutzten Texte‘ (S. 174-176) helfen. Leider werden dadurch aber nicht in allen Fällen die vollständigen Quellenausgaben erreicht, sondern wiederum nur Teilsammlungen und Ausschnitte (z.B. Nr. 48 S. 62 verweist auf einen ebenfalls gekürzten Abdruck in *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Band 2, S. 14f, dort findet man dann endlich den Beleg für den vollständigen Text; Nr. 71 S. 86 führt zu einem gekürzten Quellenzitat in einem Werk der Sekundärliteratur). Bei den weiteren Bänden der Reihe sollte man deshalb nach Wegen suchen, die die Originaltexte leichter zugänglich machen.

Inhaltlich werden in sechs Kapiteln behandelt: die byzantinische Reichskirche (S. 11-28), das Christentum im Orient und der Islam (S. 29-50), das Abendland im Übergang zum Mittelalter (S. 51-88), die Zeit der Karolinger (S. 89-120), die Zeit der Ottonen und frühen Salier (S. 121-146) sowie östliche und westliche Christenheit (S. 147-163). Liegt der Schwerpunkt anfänglich bei der theologiegeschichtlichen Entwicklung, so verlagert er sich bald auf die Schilderung der Situation der Kirche in dem karolingischen Großreich. Neben Formen und Folgen der Christianisierung nördlich der Alpen hätte dabei vielleicht der spezifische Charakter des frühmittelalterlichen Königtums schärfer akzentuiert werden können, weil diese beiden Komplexe die Grundlage für die weitere Entwicklung des christlichen Abendlandes bildeten. So gab es entgegen der Bemerkung von Wolfgang Hage durchaus eine ‚politische Theologie‘ (wenn man diesen belasteten Begriff für jene Epoche überhaupt verwenden will) im Westen (S. 80, vgl. S. 89f), die schon in der Aristokratenreligiosität der gerade bekehrten angelsächsischen Kleinkönige deutlich erkennbar und von den Karolingern zu höchster Blüte entfaltet worden ist. Am Beispiel von Willibrord und Bonifatius hätte außerdem das Zusammenspiel von Kirche und Reich noch intensiver geschildert werden können (eine Marginalie zu S. 85: Willibald, der Verfasser der *Vita Bonifatii*, ist eher Hagiograph denn Biograph, er schrieb ca. zehn Jahre nach dem Tode des Bonifatius und hat diesen nicht persönlich gekannt, man wird ihn deshalb nicht zeitgenössisch nennen können).

Eine gelungene knappe Zusammenfassung unter der Überschrift ‚Die Christenheit um die Mitte des 11. Jahrhunderts‘ (S. 164-166) schließt das Buch ab. Zu Recht wird betont, daß die Christenheit sich nun „in eine Vielzahl verfaßter Kirchen, die auch ihre jeweilige *konfessionelle* Eigenart besaßen“ (S. 164), gliederte. Unerfindlich ist allerdings, wie Hage zu der Ansicht kommt, sie sei „in Leben und Lehre seit jeher pluralistisch geprägt“ gewesen. Dieser durch aktuelle Auseinandersetzungen so belastete Begriff ist vor allem für die neutestamentliche Zeit keineswegs angemessen.

Das sorgfältig verlegte Büchlein wird durch Regentenlisten (S. 177-181) und durch ein erfreulich umfangreiches Register (S. 182-192) gut benutzbar. Auch bei dem noch relativ günstigen Preis ist jedoch die mangelnde Druckqualität mehr als der Hälfte der Karten nicht verständlich. Die Karte S. 12f stammt von einer farbigen Vorlage, die dort grün unterlegte Region ist jetzt schwarz, so daß die Ortsnamen nicht mehr lesbar sind; das gilt auch für S. 33 und 45. S. 52 ist zu klein, S. 71 teilweise verschwommen, S. 76 zu dunkel, ebenso S. 152. Die Ursache für diese Unzulänglichkeiten sind entweder Farbvorlagen oder Reproduktionen von Karten aus Büchern, die ihrerseits schon andere Vorlagen verwendet haben. Als Arbeitsinstrument für Studenten ist das Buch trotzdem zu empfehlen.

Lutz E. v. Padberg

Karl-Hermann Kandler. *Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1993. 144 S., DM 21,50.

Erfreulicherweise noch immer zu einem günstigen Preis (vor allem wenn man die exorbitanten Preise des Parallelunternehmens ‚Die Kirche in ihrer Geschichte‘ zum Vergleich heranzieht!) liegt mit Kanders konzentrierter Darstellung des christlichen Denkens im Mittelalter ein weiterer Teilband der solide verlegten Reihe ‚Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen‘ vor. Ihr erster Teil, *Alte Kirche und frühes Mittelalter*, nähert sich damit dem Abschluß, stehen doch nur noch zwei Lieferungen aus. Dem flüssig geschriebenen Text merkt man an, daß er in Vorlesungen an der Kirchlichen Hochschule in Leipzig erprobt worden ist. Geschickt eingearbeitet sind zahlreiche Zitate aus den Originalquellen. Sie sind grundsätzlich in deutscher Übersetzung zitiert, lediglich Kernbegriffe werden zusätzlich im lateinischen Wortlaut angeführt. Literaturverzeichnis (S. 12-18) und Register (S. 139-144) machen den Band zu einem gut nutzbaren Arbeitsinstrument.

Das Mittelalter, so stellt Kandler einleitend zu Recht fest, „ist in jeder Hinsicht in Mode gekommen“ (S. 5). Freilich handelt es sich dabei selten um das ernsthafte Bemühen, sich verständnisvoll einem vergangenen historischen Horizont anzunähern, sondern eher um dessen Benutzung für eigene Zwecke. Die

sich hartnäckig haltende Verwendung des Schlagwortes vom ‚finsternen Mittelalter‘ belegt diese Einschätzung. Vor allem kann der Mensch der Moderne, der religiöse Phänomene meist nur retrospektiv vom Standpunkt der Aufklärung her zu betrachten vermag, sich kaum vorstellen, daß die heute als privat geltende Religiosität damals alle Lebensbereiche mehr oder weniger intensiv geprägt hat. Zu den daraus entstehenden Einseitigkeiten gehört es gelegentlich, daß selbst in kirchengeschichtlichen Werken das Mittelalter allein als die Zeit der schwer zugänglichen scholastischen Spekulation erscheint. Um diesen Engführungen zu entgehen, setzt Kandler breiter an. Dabei hilft ihm erstens, daß er das christliche Denken nicht losgelöst von den jeweiligen Zeitläuften betrachtet, sondern es immer wieder in die geistesgeschichtliche Situation stellt. Zweitens differenziert er mit vorsichtiger Kritik an Kurt Flaschs Standardwerk *Das philosophische Denken im Mittelalter* (Stuttgart, 1986) nicht so deutlich wie dieser zwischen Philosophie und Theologie, weil er quellenadäquat deren Einheit stärker betont. Deshalb hütet er sich drittens auch vor einer Überbewertung von Thomas von Aquino, dessen überragende Bedeutung erst ein Ergebnis der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts ist. Insgesamt versucht Kandler so, dem durch die neueste Forschung bunter und vielfältiger gewordenen Bild vom Mittelalter zu entsprechen.

Auf dieser Grundlage wird in acht Abschnitten das christliche Denken im Mittelalter entfaltet. Kandler setzt ein mit dessen Voraussetzungen in der Spätantike, dem Erbe Augustins und Pseudo-Dionysios Areopagita (S. 19-30). Seine Hinweise zur Periodisierungsproblematik könnten noch ergänzt werden durch die heilsgeschichtliche Epocheneinteilung des Joachim von Fiore (der in dem Band leider übergangen wird), der von den drei Zeitaltern des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes spricht. Seine eigene Zeit, das ausgehende 12. Jahrhundert, rechnete er dem Sohne zu. Damit hat auch Fiore ein ‚Mittelalter‘ konstruiert, die ‚media aetas‘ zwischen der Menschwerdung Gottes und seiner Wiederkunft am Jüngsten Tage. Dessen Sinnggebung unterscheidet sich freilich erheblich von den wenig geeigneten, aber bis heute wirksamen Etiketten humanistischer Philologen und Aufklärer des 17. Jahrhunderts. Das Mittelalter selbst sah alles Geschehen unter dem Aspekt der Heilsgeschichte, während der Historiker (und oft genug auch der Theologe!) der Neuzeit die Weltgeschichte studiert, ohne ihr einen göttlichen Plan zugrunde zu legen. Diesen entscheidenden Unterschied hätte Kandler noch deutlicher betonen können, denn er ist konstitutiv für das Verständnis des Mittelalters. Wenn im übrigen Kandler Papst Gregor den Beinamen ‚der Große‘, „gemessen an seinen theologischen Leistungen“ (S. 27), nicht zugestehen möchte, so mag das für diesen Bereich zutreffen, nicht aber für Gregors Missionsinitiativen. Namentlich die Christianisierung der Angelsachsen hebt ihn deutlich aus der Reihe seiner Vorgänger heraus, war doch gerade sie geschichtswirksam für die Herausbildung des christlichen Abendlandes.

Kapitel II behandelt das frühe Mittelalter von Beda bis Hrabanus Maurus mit Schwerpunkten bei Gottschalk, dem unglücklichen Sachsen, und Johannes Scotus

Eriugena (S. 31-41). Widersprüchlich sind hier die Angaben zur Predigt der Zeit (vgl. S. 33 mit 34). Zur Einübung der neuen religiösen Inhalte gab es sie seit der Missionszeit durchaus in starkem Maße, allein um ihre Überlieferung ist es schlecht bestellt. Das III. Kapitel ‚An der Schwelle der Scholastik‘ befaßt sich mit Berengar von Tours, Humbert a Silva Candida, Anselm von Canterbury und dem Universalienstreit (S. 42-58). Kapitel IV zur Frühscholastik schildert kompetent das christliche Denken bei Hugo von St. Viktor, Abaelard (besonders gelungen!), Bernhard von Clairvaux und Petrus Lombardus sowie das Eindringen des Aristotelismus (S. 59-77). Die Skizzierung der Hochscholastik in Kapitel V geht aus von den Franziskanern Alexander von Hales und Bonaventura und erörtert dann nach Albertus Magnus ausführlicher Thomas von Aquino sowie die Auseinandersetzung um ihn in der deutschen Dominikanerschule um Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart. Den Abschluß bildet Johannes Duns Scotus (S. 78-108). Kapitel VI ist der Mystik gewidmet (S. 109-121), Kapitel VII der Spätscholastik am Beispiel von Marsilius von Padua, Wilhelm von Ockham und Gregor von Rimini (S. 122-134). Den Abschluß dieses insgesamt gelungenen Buches bildet ein Epilog ‚Vom Spätmittelalter zur Neuzeit‘ (S. 135-138). Er konkretisiert auch, daß die Sehnsucht nach Erlösung durch die Theologie der Zeit nicht erfüllt werden konnte, wodurch der Weg frei wurde für die Reformation, die zugleich den Beginn einer neuen Epoche signalisierte.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

- Sven Grosse. *Heilungsgewißheit und Scrupulositas im späten Mittelalter: Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1994. Ca. 280 S. Ca. DM 158,-.
- Wilfried Hartmann. *Der Investiturstreit*. Enzyklopädie deutscher Geschichte 21. München: Oldenbourg, 1993. 149 S. DM 28,-.
- Johannes Laudage. *Gregorianische Reform und Investiturstreit*. Erträge der Forschung 282. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993. 195 S. DM 32,- (für Mitglieder).
- Henning Graf Reventlow. *Epochen der Bibelauslegung*. Band 2: *Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*. München: Beck, 1994. 324 S. DM 58,-.
- Kurt Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. München: Beck, 1993. 547 S. 14 Abb. DM 118,-.
- Jean-Claude Schmitt. *Heidenspaß und Höllenangst: Aberglaube im Mittelalter*. Frankfurt: Campus, 1993. 176 S. 24 Abb. DM 48,-.
- Loris Sturlese. *Die deutsche Philosophie im Mittelalter: Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen 748-1280*. München: Beck, 1993. 439 S. DM 128,-.

4. Reformationszeit

Mira Baumgartner. *Die Täufer und Zwingli: Eine Dokumentation*. Zürich: Theologischer Verlag, 1993. 355 S., SFr. 42,-.

Die vorliegende Quellensammlung zur Reformationsgeschichte darf als eine vorzügliche Einführung in das Problemfeld der Täuferforschung gelten. Mira Baumgartner hat entlegene und schwer entzifferbare lateinische und altdeutsche Autographen zusammengetragen und in einer verständlichen deutschen Edition vorgelegt. Ausgangspunkt sind die beiden Chroniken von Bullinger und Stumpf, neben die eine Fülle von Täuferbriefen, Ratsverordnungen, Gerichtsurteilen, Streitschriften, Bekenntnissen und Buchauszügen aus dem Umfeld der Täufer gestellt werden. Der Schwerpunkt der Textauswahl liegt ohne Frage in den Schweizer Gebieten, wenn auch am Ende die Bekenntnisse von Obbe Philips und Menno Simons gestreift werden. Kaum ein Stein bleibt ungewälzt: Zwinglis Urteile über die Täufer werden fast vollständig angeführt, ebenso die Einschätzung Vadians, die Gegenargumente Hubmaiers und die polemischen Ausfälle Grebels. Auch die biblisch exegetischen Argumentationen beider Seiten werden eingehend beschrieben und können für die heutige Situation der Taufdiskussion interessant sein.

Baumgartners Hauptziel liegt in der Rehabilitierung der Reformatoren in ihren harten Urteilen gegen die Täufer. Sie hätten gar nicht anders handeln können, da die meisten zum Tode verurteilten Täufer meineidig geworden wären und durch ihre dickköpfige und wendehälsige Art den Widerspruch provoziert hätten. Nach einem früheren Widerruf und dem Versprechen, den Täuferglauben samt Wiedertaufe ablegen zu wollen, seien sie doch wieder rückfällig geworden. Bei der erneuten Festnahme hätten sie deshalb zwangsweise wegen Meineids zum Tode verurteilt werden müssen. Ausgangspunkt sei also nicht die theologische Frage, sondern der Ungehorsam der Täufer gewesen.

Eine solche Rechtfertigung Zwinglis erscheint jedoch aus vielerlei Gründen sehr problematisch: Erstens bezogen sich die Täufer auf den Gehorsam gegenüber Gott, der über allen menschlichen Verboten stehe. Zweitens würde eine solche Argumentation selbst manche Inquisitionsgerichte rechtfertigen, bei denen es ebenfalls teilweise um Meineidsverurteilungen ging, und drittens widerspricht dieses Prinzip dem Evangelium der Gnade, das abgefallenen Gläubigen die Wiedereingliederung in die Gemeinde ja gerade ermöglicht. Man denke dabei nur an die große Diskussion der Alten Kirche um die ‚lapsi‘. Deshalb ist es vorschnell, zu behaupten, den Täufnern sei eigentlich kein Unrecht getan worden (S. XVI).

Ein gewisses Verständnis für die ablehnende Haltung Zwinglis gegenüber den Täufnern geht jedoch aus einem anderen Aspekt der Quellen deutlich hervor. Das Anliegen der Täufer wurde von Anfang an von extremen Gruppierungen

begleitet und dadurch diskreditiert. Baumgartners Quellenedition gibt manche Beispiele von grausamen Exzessen, die sich eben nicht nur in Münster 1535, sondern schon viele Jahre vorher auch in der Schweiz abgespielt haben. Visionen, Ekstasen, Zuckungen, Eheverbote, sexuelle Ausschweifungen, apokalyptische Schwärmereien, Allversöhnungslehre und grausame Ritualmorde verbesserten nicht das Ansehen der Täufer in Bevölkerung und Theologenschaft. Von daher kann man die Reformatoren in ihrer harten Opposition verstehen, wenn hier auch Differenzierungen gutgetan hätten. Die Täufer haben sich durch diese Extremgruppen in den eigenen Reihen selber keinen guten Dienst erwiesen und hätten sich rechtzeitig von ihnen distanzieren müssen. Die von Zwingli angeführten biblischen Belege für die Kindertaufe können dagegen kaum überzeugen (Parallele zur Beschneidung, ‚oikos-Formel‘). Eigentümlich ist z.B. seine Auslegung von Apg 19,1-7, wo er die Taufe des Johannes im Sinne einer ‚Lehre‘ verstehen will. Aber die exegetische Auseinandersetzung wurde durch die Realität schnell in den Hintergrund gedrängt.

Bleibt letztlich noch die Frage nach dem Wert und der Objektivität der angeführten Quellen. Baumgartner geht von ihrer prinzipiellen Objektivität aus. Aber sie selbst muß als Autorin an mehreren Stellen die Angaben korrigieren, weil sie offensichtliche Fehler enthalten. Was ist zudem von Berichten zu halten, die Ereignisse aus zweiter Hand berichten? Übertreibungen und Abschwächungen zeigen sich besonders in den Briefen beider Seiten, weniger dagegen in den Ratsprotokollen. Einführende Bemerkungen zum Wert der damaligen Quellen wären deshalb ratsam gewesen. Trotz dieser einschränkenden Anmerkungen bietet Baumgartner eine unter mühsamer Kleinarbeit aus den Quellen herausgearbeitete Dokumentation zur Frage des Verhältnisses von Zwingli zu den Täufem. Ihre Pionierarbeit gibt auch dem Nichtfachmann eine saubere Übersetzung an die Hand, mit der sich jeder ein eigenständiges Bild der damaligen Zeit machen kann. Wieder einmal wird dabei deutlich, welche menschlichen Seiten in der Kirchengeschichte eine Rolle spielten.

Stephan Holthaus

Armin Buchholz. *Schrift Gottes im Lehrstreit: Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521-1528*. Europäische Hochschulschriften 23/487. Frankfurt u.a.: Peter Lang, 1993. 275 S., DM 98,-.

Der Autor, seit 1993 Missionar der Norwegischen Lutherischen Missionsgesellschaft in Taiwan, räumt mit seiner Kieler Dissertation in einer sachlichen und unpolemischen Weise mit einem weit verbreiteten Vorurteil auf, das besonders die an einer historisch-kritischen Schriftauslegung interessierte Lutherforschung aufgebaut hat: Er zeigt anhand der Quellen mit einer schier erdrücken-

den Evidenz, daß Luther die Bibel in ihrer Schriftlichkeit und Äußerlichkeit ganz klar als Wort Gottes ansah. Sein methodisches Vorgehen in Gestalt der Beschränkung auf die großen Auseinandersetzungen in der Mitte der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts ist einsichtig, da die Streitgegenstände sich jeweils auf das Verständnis der Heiligen Schrift zurückführen lassen und es um die Frage geht, ob die Schrift allein oder neben ihr eine weitere Instanz Autorität besitzt. Außerdem hat die Untersuchung den Reformator auf der Höhe seines Lebens vor Augen, also weder den jungen noch den alten Luther.

Im ersten Teil wird der Streit Luthers mit Emser und Latomus um das neutestamentliche Priestertum, die kirchliche Tradition, die Auslegung der Schrift und die Sünde untersucht. Schon hier wird festgestellt: Was die Schrift sagt, sagt Gott. Und: Die Schriftlichkeit des Wortes Gottes begründet einen durch die geschriebene Sprache vermittelten Verstehensvorgang. Da der Streit um die Frage nach der Autorität der römischen Tradition bzw. des Papstes kreiste, betonte Luther in großer Klarheit, daß die Schrift allein Autorität sei. Die Lehre von der Autorität des römischen Stuhles ist demzufolge der Gipfel der Mißachtung des Schriftprinzips. Die Erklärung der Gegner Luthers, die Schrift sei dunkel und man müsse deswegen auf die Stimmen der Väter hören, um sie recht auszulegen, wird als Fluchtverhalten gewertet; die Schrift sei in sich klar und bedürfe keiner menschlichen Auslegung. Gegenüber der Forderung Emsers, die Schrift nicht buchstäblich, sondern geistlich auszulegen, stellt Luther heraus, daß die Schrift nur einen einfältigen Sinn habe, nämlich den natürlichen, und dieser sei der geistliche.

Im zweiten Teil befragt der Autor die Schriften Luthers aus dem Streit mit Erasmus um die menschliche Willensfreiheit. Hier wird als ein wesentliches Prinzip die von Luther betonte Unterscheidung von Gott und der Schrift Gottes entfaltet. Gott selbst in seiner unverhüllten Majestät ist dem Menschen nicht zugänglich, aber er ist in seinem Wort offenbar, und zwar in der äußeren, kreatürlichen Dimension als Schrift. In dieser will Gott erkannt werden. Inhaltlich besteht die kreatürliche Dimension in der sprachlichen Evidenz. Das heißt, daß die rechte Erkenntnis Gottes möglich ist aufgrund der sachlichen und sprachlichen Klarheit der Schrift. Dabei werden die verschiedenen Aspekte der *claritas scripturae* besprochen. In diesem Zusammenhang wird auch betont, daß man Luthers Kanonskritik nicht als Schriftkritik werten dürfe. Ebenfalls wird herausgestellt, daß der theologische Grund für das Verständnis der Bibel als Schrift Gottes in der Inspiration durch den Heiligen Geist liegt.

Für die Begegnung mit der Schrift bedeutet dies, daß die menschliche Vernunft sich rein rezeptiv verhält. Sie kann das in klaren und einfachen Worten Gesagte nicht umdeuten und es sich auf diese Weise akzeptabel machen, und zwar selbst dann nicht, wenn es ihr absurd erscheint. Ausführlich wird in diesem Kapitel Luthers Sicht des natürlichen Schriftsinnes hinsichtlich ihrer verschiedenen Problemfelder bedacht.

Im dritten Teil werden Luthers Äußerungen zur Schrift im Zusammenhang

des Abendmahlstreites und der Auseinandersetzung mit den Schwärmern ausgewertet. Hier besonders wird die schöpfungstheologische Grundlegung der Schriftlehre Luthers hervorgehoben und wirksam. Der Mensch soll Gott nicht in seinem Inneren unmittelbar erkennen, sondern im äußeren Mittel, im Wort und im Sakrament. Dort ist Gott nach seiner Satzung offenbar. Auch hier muß sich die Vernunft in das äußere, natürliche Wort gefangen geben. Sie hat nicht das Recht, das ‚est‘ der Einsetzungsworte durch welche Kategorien auch immer umzudeuten und damit zu richten. Klarheit der Schrift heißt eben nicht immer zugleich auch Vernunftgemäßheit. Menschliche Logik muß sich der göttlichen – und das ist die biblische – Sprach-Logik unterordnen. Auch hier fehlt es nicht an ausführlichen Diskussionen der verschiedenen Problemaspekte.

Der Autor betont, daß gerade die Kreatürlichkeit und Äußerlichkeit der Schrift – und nicht ein verborgener, geistiger oder geistlicher Sinn – die theologische Erkenntnis begründet und den Lehrstreit schlichtet. Aufgrund ihrer Sprachlichkeit muß sie nicht erst zum Sprechen gebracht werden, sondern es liegt in ihrem Wesen, daß sie als ein in menschlicher Sprache gegebenes Dokument ‚spricht‘. Darin steht die kognitive Dimension der Schrift. Ihre autoritative Dimension besteht darin, daß sie als äußeres Wort Gottes ureigenstes Wort ist. Als Gottes eigene Schrift habe die Bibel teil am Charakter ihres Autors, sie sei wahr und gewiß, ohne Irrtümer und Widersprüche. Hinter jedem Wort stehe die Glauben und Gehorsam fordernde Autorität Gottes.

Obwohl der Autor es sich versagt, die Frage zu diskutieren, welche Bedeutung das Schriftverständnis Luthers für die gegenwärtige Theologie hat, stellt er klar heraus, daß die moderne, von der Aufklärung geprägte historisch-kritische Sicht der Schrift eine grundlegend und wesensmäßig andere ist und jeweils das Ganze der Theologie beeinflusst. Er widerspricht der These, man könne im modernen Gewand reformatorische Theologien betreiben oder Luther für moderne Positionen vereinnahmen. Auch die evangelikale Exegese sollte den in diesem Buch dargestellten Sachverhalt berücksichtigen, denn auch sie hat teilweise eine im Prinzip historische Betrachtungsweise der Schrift rezipiert und wagt es, auf dem Wege des exegetischen Urteils – einer Operation der kreativen und nicht mehr nur rezeptiven Vernunft – den Geist der Schrift im Sinne einer neuplatonischen Grundsicht vom äußeren Wort zu scheiden.

Wer eine kompetente Untersuchung des Schriftverständnisses des nicht aufklärerisch vereinnahmten Luther kennenlernen und sich auf die Grundlagen evangelischer Exegese besinnen möchte, dem sei diese Untersuchung wärmstens empfohlen.

Bernhard Kaiser

5. Neuzeit

Ulrich Betz. *Leuchtfener und Oase: Aus 100 Jahren Geschichte der Freien evangelischen Gemeinde Hamburg und des Diakonissenmutterhauses „Elim“*. Witten: Bundes-Verlag, 1993. 424 S., DM 23,80.

Mit dem vorliegenden Band legt Ulrich Betz, Pastor der ‚Freien evangelischen Gemeinde Hamburg-Holstenwall‘ und Vorsteher des ‚Diakoniewerkes „Elim“‘, zu deren 100jährigem Jubiläum eine umfangreiche und interessante Gemeinde- und Diakoniegeschichte vor. In vorbildlicher Weise zeichnet Betz dabei nicht nur die innere Geschichte der großen Gemeinde in Hamburg mit ihrem Diakoniewerk nach, sondern integriert deren Entwicklung in den Kontext der Stadtentwicklung Hamburgs, der Historie der deutschen Gemeinschaftsbewegung, der Freikirchen und der Evangelischen Allianz. So entstand eine auch für den unbeteiligten Leser teilweise sogar spannende Darstellung eines Abschnittes der Kirchengeschichte der Evangelikalen seit 1893.

Die heutige ‚Freie evangelische Gemeinde Hamburg‘ mit ihren vielen Außenstationen geht auf eine Erweckungsbewegung in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zurück. Damals predigten Elias Schrenk, Jaspar von Oertzen und Curt von Knobelsdorff in Hamburg. Unter dem Eindruck einer Choleraepidemie kam es 1892 zu einem Aufbruch der Evangelikalen und zum Wunsch, den Zum-Glauben-Gekommenen eine geistliche Heimat jenseits der liberalen Landeskirchen zu geben. So entstand 1893 unter dem Prediger Johannes Röschmann die ‚Christliche Gemeinschaft Philadelphia‘ im Rahmen des Gnadauer Verbandes. Nach dem frühen Tod des ersten Predigers wurde die schnell wachsende Gemeinde von Johannes Rubanowitsch geleitet. Rubanowitsch lehrte jedoch seit 1911 die Allversöhnungslehre, und so kam es nach langen Querelen 1918 zur Trennung von ihm und einem Teil der Mitglieder. Damals berief man Friedrich Heitmüller zum Prediger und Vorsteher des Diakoniewerkes. Er sollte für die nächsten vierzig Jahre die Geschicke des Werkes lenken.

Wie kaum ein anderer Prediger hat Heitmüller in der Zeit zwischen 1920 und 1965 die evangelikale Szene in Deutschland geprägt. Nicht nur in Hamburg und Umgebung, sondern auch als zweiter Vorsitzender des Gnadauer Verbandes und der Deutschen Evangelischen Allianz formte er mit seiner biblischen Verkündigung ganze Generationen von Gläubigen. Zu einem Einschnitt in der Gemeindegeschichte in Hamburg kam es 1933, als man mit ca. 3.000 Gemeindegliedern den Gnadauer Verband verließ und sich kurze Zeit später dem Bund Freier evangelischer Gemeinden anschloß. Heitmüllers Ringen um eine biblische Ekklesiologie und seine Enttäuschungen über die Wirksamkeit der Gemeinschaftsbewegung scheinen dafür ausschlaggebend gewesen zu sein. Sein unüberschaubares literarisches Vermächtnis zeigt Heitmüllers Hauptinter-

essen: darunter sind in erster Linie evangelistische, ekklesiologische, apologetische und eschatologische Schriften. Er galt als scharfer Gegner der Bibelkritik und als ein Anhänger des Prämilleniarismus. Nach seinem Tode wurde das Gesamtwerk von Fritz Laubach und Ulrich Betz in neuen Bahnen weitergeführt.

Die Vorzüge der Gemeinde- und Diakoniegeschichte von Betz liegen darin, daß er viele Originaldokumente zitiert und dadurch die damalige Zeit direkt zum Leser sprechen läßt. Andererseits sind einige Passagen zu umfangreich geworden und wirken dadurch langatmig. Leider fehlen in dieser Festschrift auch Bilder, die allerdings in einer gesonderten Broschüre zugänglich gemacht wurden (*100 Jahre Gemeinde und Diakonie*, Hg. Stiftung Elim, Hamburg: 1993), um den Preis des Buches erschwinglich zu halten. Auch scheint der Teil über Friedrich Heitmüller dem Autor etwas lang geraten zu sein (S. 53-289), wogegen die ersten und letzten zwanzig Jahre abfallen. Interessant dagegen die Vielfalt der Probleme, mit denen sich das Werk in seiner 100jährigen Geschichte auseinandersetzen mußte: Allversöhnung, überspanntes Heiligungsstreben, starke Pastorenpersönlichkeiten, anfängliche Neigung zum Nationalsozialismus, Struktur- und Finanzprobleme, Mitarbeitermangel, zerstörtes Eigentum im Krieg, starre eschatologische Vorstellungen, Betonung des väterlichen Erbes usw. – Probleme, die wir auch aus vielen anderen Gemeinden kennen. Dahinter stehen persönliche Schicksale sowie viel Leid und Tränen. Aber gerade in diesen Problemen zeigen sich auch die Güte Gottes und sein Eingreifen, denn die große Gemeinde in Hamburg konnte trotzdem weiter gedeihen. So ist das vorliegende Werk mehr als nur eine Gemeindegeschichte: es weitet den Horizont für das universale Handeln Gottes an einzelnen Persönlichkeiten, am Holstenwall, im Diakoniewerk ‚Elim‘, in vielen Gemeinden in Norddeutschland und darüber hinaus durch Schrift und Verkündigung der dortigen Prediger.

Stephan Holthaus

Karlmann Beyschlag. *Die Erlanger Theologie*. Einzelarbeiten aus der Kirchengeschichte Bayerns 67. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1993. 295 S., DM 38,-.

Das Stichwort „Erlanger Theologie“ ist ein fester Topos jeder Theologiegeschichte der Neuzeit, häufig auch unter „Erfahrungstheologie“ firmierend und als solche von der Dialektischen Theologie mitsamt dem ganzen 19. Jahrhundert verworfen. Auch die von Paul Althaus und Werner Elert in unserem Jahrhundert geprägte Theologie verfiel der Verurteilung durch Karl Barth, wobei die Beziehung dieser neueren zur älteren „Erlanger Theologie“ den meisten Beobachtern undeutlich blieb. Es hat vor allem zur älteren, aber auch zur neueren „Erlanger Theologie“ zahlreiche Spezialuntersuchungen gegeben; eine Gesamtdarstellung, die das besondere Profil dieser theologiegeschichtlichen Erschei-

nung heraushebt, war bisher noch nicht gelungen. (Friedrich Wilhelm Kantzenbachs Buch *Die Erlanger Theologie*, 1960, ist mehr als Fakultätsgeschichte konzipiert, beginnt 1743 und endet 1887.) Karlmann Beyschlag, der emeritierte Erlanger Kirchenhistoriker, hat nun eine solche theologiegeschichtliche Gesamtdarstellung vorgelegt: angesichts des Riesenumfangs der einschlägigen Primär- wie Sekundärliteratur und der Vielfalt der hier repräsentierten theologischen Charaktere eine beeindruckende Leistung, die sich überdies einer Darstellungsweise bedient, die auch nichttheologischen Lesern das wissenschaftliche Anliegen der Erlanger Theologen begreiflich machen kann. Es handelt sich hier um die erweiterte Fassung seines Beitrags zur Festschrift der Universität Erlangen/Nürnberg zum 250. Gründungsjubiläum am 4. Nov. 1993 (hrsg. von H. Kössler, Erlangen 1993).

Der Verfasser versteht sich selbst als „Erlanger Theologe nach dem Ende der Erlanger Theologie“. Die geistige Gestalt, die er mit dem Begriff „Erlanger Theologie“ meint, gehört inzwischen der Vergangenheit an. Nur mit Trauer nimmt der Verf. dieses Faktum zur Kenntnis, denn für ihn ist die Erlanger Theologie „nicht nur eine theologische Richtung, unter beliebigen anderen, sondern sie ist *die eine*, nämlich die kirchlich-theologische Möglichkeit, der die andere, vorwiegend ‚kritische‘ (darum auch erfahrungskritische) Möglichkeit im Grunde alternativ gegenübersteht“ (S. 204). Man kann wohl fragen, ob hier nicht die theologischen Alternativen zu stark vereinfacht werden, ob denn nicht auch J.T. Beck, F. Tholuck, M. Kähler, H. Cremer, A. Schlatter, K. Heim, die alle keine „Erlanger“ gewesen sind, dennoch auf die „kirchlich-theologische“ und nicht auf die „kritische“ Seite gehören, ja, ob das nicht auch für K. Barth und für E. Brunner gilt. Beyschlag dagegen sieht die Erlanger im kämpferischen Gegenüber zu allen, die aus anderen Traditionen kommen. Zugleich spürt man seiner Darstellung durchweg den hohen Respekt vor der „geistlichen und theologischen Überlegenheit“ (S. 9) jener früheren gegenüber den heutigen Gelehrten ab – eine Haltung, die durchaus auch Raum läßt für Kritik, die aber vor allem jene vergangene Theologie zur aktuellen Herausforderung werden lassen will.

Zum Inbegriff der Erlanger Theologie gehört für Beyschlag die Forderung, „daß der Theologe sein Amt nicht nur mit dem Kopf erfülle, wie es die heutige Sachlichkeit verlangt, sondern unter Einbringung seiner ganzen glaubenden Existenz – auf Gedeih und Verderb – ins theologische Verfahren selbst. Nicht die historisch-weltanschauliche Skepsis von außen, sondern die glaubende Erfahrung von innen bildet die Basis und Grundlage dieser Theologie“ (S. 287). In diese Grundlage eingeschlossen ist die Verankerung des Theologen in der Kirche, d.h. die Bindung seiner Arbeit an Schrift und Bekenntnis, des weiteren die Überzeugung, daß das Divinum und das Humanum zusammengehören, daß also das natürliche Menschsein von der Heilsoffenbarung nicht ausgeschlossen, sondern umschlossen wird, schließlich „der Blick über die irdisch-theologischen Kulissen hinaus auf die Ewigkeit, der wir alle entgegengehen“ (S. 288).

Gerade dieser letzte Aspekt macht für Beyschlag die Unangepaßtheit und Fremdheit der Erlanger Theologie in unserer weitgehend säkularistischen Kultur (und in einer verweltlichten Kirche!) aus: „Dem kirchlichen Ewigkeitsbezug steht der akute Ewigkeitsverlust als *conditio sine qua non* gegenwärtiger ‚Wissenschaftlichkeit‘ exklusiv gegenüber“ (S. 15 Anm. 8).

Der Verf. beginnt seine Darstellung mit einer knappen Skizze des geistigen Vorfeldes, d.h. der fränkischen Erweckungsbewegung. Dabei werden sowohl Christian Krafft und Karl von Raumer vorgestellt als auch das *Homiletisch-liturgische Correspondenzblatt*, das wichtigste Publikationsorgan der erneuerten Frömmigkeit. „Der theologische Ansatz“ der Erlanger (Kap. 2) ergibt sich nach Beyschlag aus dem Gegensatz der Erweckungsbewegung zum Rationalismus. Nicht mehr die Vernunft ist das Maß der Offenbarung, sondern die Offenbarung das Maß der Vernunft. An die Stelle rationaler Spontaneität, in der das selbstbewußte Ich „Herr der Lage“ ist, tritt die Rezeptivität der Glaubenserkenntnis, d.h. die persönliche Heilserfahrung, und an die Stelle der rationalistischen Abstraktionen tritt der konkrete Erfahrungsinhalt von Sünde und Gnade. Diese persönliche Heilserfahrung, verstanden als „Wiedergeburt“, wird von den Erlangern zum Ansatzpunkt einer eigenständigen Theologie mit wissenschaftlichem Anspruch gemacht. Von der Erfahrung her finden sie einen neuen, lebendigen Zugang zur Bibel, zu den kirchlichen Bekenntnissen, zu Luther. Ausschließliches theologisches Erkenntnisprinzip ist die Erfahrungsgewißheit. „Die vielbeklagte historisch-kritische Abstinenz der Erlanger Theologen zugunsten einer glaubens- und bibelimmanenten Wissenschaft ist also kein zufälliges, vielmehr ein durchaus notwendiges erfahrungstheologisches Element“ (S. 25).

Über die Frage, wo der geistige Ursprung dieses theologischen Ansatzes liegt, ist schon viel geschrieben worden. Meistens werden Schelling, auch Hegel, vor allem aber Schleiermacher genannt. Folgt man jedoch den Hinweisen der Erlanger selbst, dann war vor allem Johann Georg Hamann der geistige Ahnherr ihrer Theologie. Freilich nicht im Sinne einer literarischen Abhängigkeit: „Hamann macht nicht abhängig, sondern unabhängig; er beeinflusst nicht, er wirkt“ (S. 32). Aber gerade in diesem Sinne wurde er der entscheidende Initiator der Erlanger Theologie. „Indem Hamann den Abgott der Aufklärung, die rationale Vernunft, von ihrem angemessenen Throne stieß, indem er die Koinzidenz von Offenbarung und Geschichte erkennen lehrte und das Ergriffensein durch Luthers Evangelium zum kirchlichen Maßstab erhob, hat er der Erlanger Theologie jenen geistlichen Raum geöffnet, den sie wissenschaftlich erfüllen sollte, ohne seine Grenzen zu überschreiten“ (ebd.).

Als bedeutendste Einzelgestalten der älteren Erlanger Theologie sieht Beyschlag Adolf von Harleß und Johannes von Hofmann an. Dementsprechend widmet er jedem von ihnen in seinem Buch ein eigenes, ausführliches Kapitel (Kap. 3 und 4). Dabei wird allerdings Friedrich Höfling ganz in den Schatten gestellt, obwohl er nach seiner (gleichzeitig mit Harleß erfolgten) Berufung nach Erlangen entscheidend zur erweckungstheologischen Prägung der Fakultät

beigetragen und die Grundlagen der Ekklesiologie der alten Erlanger geschaffen hat. Das Kirchenverständnis der Erlanger Theologie wird von Beyschlag überhaupt nur am Rande berührt. Unter der Überschrift „Die ‚Erlanger Schule‘“ (Kap. 5) schildert der Verf. sodann lebendig und anschaulich die Persönlichkeit und das Werk von Franz Delitzsch, Theodosius Harnack, Gottfried Thomasius, Reinhold Frank, Heinrich Schmid, Gustav Leopold Plitt und Gerhard von Zetzschwitz. Diese Fakultät verstand sich nicht als Verwaltungseinheit, sondern als Gesinnungsgemeinschaft. Trotz einer großen theologischen Vielfalt waren sie einig sowohl im Subjektiven der geistlichen Erfahrung als auch im Objektiven der lutherischen Konfessionalität.

Mit dem Tode Hofmanns im J. 1877 ging die „Erlanger Schule“ im engeren Sinne zuende; Frank (gest. 1894) war ihr letzter Vertreter. Während Hofmann die systematische und die historische Arbeit aufs engste miteinander verband, treten jetzt Theologen in den Vordergrund, die sich primär als Historiker verstehen und als solche empirisch-positivistisch arbeiten. Es sind dies Theodor Zahn, Albert Hauck und Theodor Kolde. Beyschlag würdigt ihre wissenschaftliche Leistung in Kap. 6: „Die großen Erlanger Historiker“. In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg nahm die lutherisch-konfessionelle Geschlossenheit der Erlanger zwar zu, ihre wissenschaftliche Kraft dagegen (mit Ausnahme bei Theodor Zahn) eher ab.

Nach dem Ersten Weltkrieg führte die Berufung von Otto Procksch, Werner Elert und Paul Althaus zu einer „zweite(n) Blütezeit der Erlanger Theologie“ (Kap. 7). In dieser zweiten Blüte hatte sich der theologische Ansatz allerdings bedeutsam verändert. Die Wende wurde schon 1901 durch den damaligen Erlanger Systematiker Ludwig Ihmels eingeleitet (*Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung*, 1901, ³1914). Gegen seinen Lehrer Frank führt Ihmels aus, daß der theologische Erkenntnisweg nicht von der persönlichen Gewißheit zur Entfaltung der Offenbarung führen könne, sondern nur umgekehrt vom objektiven Offenbarungszeugnis zur subjektiven Gewißheit. Beyschlag sieht Ihmels als Teil einer breiten theologischen Strömung, die sich vom Subjektivismus des 19. Jahrhunderts befreien wollte (Schaeder, Holl, Otto) und dabei zugleich den antihumanistischen Einsturz aller bisher gültigen humanen, religiösen und kulturellen Werte als theologisches Programm übernahm (K. Barth). Man spürt eine – offenbar durch diesen Kontext veranlaßte – Abneigung des Verf. gegen Ihmels Ansatz, den er zugleich historisch kritisiert, insofern Ihmels nämlich den Erlanger Erfahrungsansatz fälschlicherweise nicht auf Hamann, sondern auf die psychologische Erfahrungstheologie Schleiermachers zurückführe.

Andererseits aber erkennt Beyschlag doch auch, daß der vor allem durch Althaus und Elert bewirkte Wiederaufschwung der Fakultät theologisch eben auf Ihmels Wende fußt. Althaus und Elert beziehen nämlich das natürliche Menschsein als konkrete Erfahrungsgrundlage in das theologische Verfahren ein. Nicht mehr die christliche Wiedergeburtserfahrung ist das Erkenntnisprinzip, sondern die Be-

ziehung von Menschheitserfahrung und Offenbarungswirklichkeit. Diese theologische Integration der natürlichen Gotteserkenntnis war es nach Beyschlag, die beide zu Erneuern der Erlanger Erfahrungstheologie machte. Damit ist zum ersten Mal in der Erforschung der Erlanger Theologie eine Brücke gefunden zwischen ihrer älteren und ihrer jüngeren Gestalt: Sowohl im 19. Jahrhundert wie im 20. Jahrhundert war sie (zugleich konfessionell-lutherische Theologie und) Erfahrungstheologie, nur daß im 20. Jahrhundert die von Gott her begriffene Erfahrung des Menschseins vor die Wiedergeburtserfahrung tritt. In ausführlichem Referat würdigt Beyschlag dann die theologische Arbeit von Althaus und Elert, und zwar in einer Weise, wie man sie lebendiger und gewinnender wohl nirgendwo sonst findet. Der Exkurs „Die Erlanger Fakultät und der Kirchenkampf“ wird hoffentlich dazu beitragen, weitverbreitete theologische und politische Vorurteile gegen die Erlanger abzubauen.

Das letzte Drittel des Buches besteht aus „Beilagen“, das sind Quellentexte aus der Erlanger Theologie, die entweder noch gar nicht oder an sehr entlegenem Ort im Druck erschienen sind. Eine sehr nützliche Ergänzung der Darstellung! Besonders hervorzuheben ist Werner Elerts „Bericht über das Dekanat der Theologischen Fakultät Erlangen 1935-43“, der bisher nur maschinenschriftlich im Fakultätsarchiv lag. Er zeigt, daß die Fakultät damals durchaus nicht „braun“ war. Schließlich vermehren auch neun Portraits der behandelten Theologen die Anschaulichkeit und den Wert des Buches.

Beyschlags gesamte Darstellung hebt immer wieder den Doppelcharakter der Erlanger Theologie als Erfahrungstheologie und als konfessionell-lutherische Theologie hervor, wobei die Betonung auf dem zweiten Element liegt. In der Tat streben die alten Erlanger ständig nach einer Balance zwischen der individuellen und der kirchlichen Gestalt der Glaubenserfahrung und können gerade darin bis heute als Vorbild dienen. Die notwendige Kirchlichkeit war ihnen aber nicht von Anfang an identisch mit dem Luthertum. Man wird an Beyschlags Darstellung die Frage richten können, ob nicht die speziell lutherische Prägung in der Entwicklung der Erlanger Theologie ein eher sekundäres Phänomen ist, das aus der zunächst überkonfessionellen Erweckungsbewegung herauswuchs. Es macht doch einen Unterschied, ob man – wie die erste Generation – Lutheraner war, bevor man es selbst wußte (so Thomasius), oder ob man – wie Procksch, Althaus und vor allem Elert – das Luthertum kirchlich und theologisch als verpflichtendes Erbe übernahm. Die erste Generation hat jedenfalls nicht in der *Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche* publiziert, sondern in der *Zeitschrift für Protestantismus (!) und Kirche*. Eine formelle Verpflichtung aller Dozenten auf den lutherischen Charakter der Fakultät erfolgte auch erst seit 1913. Daß die „lutherische Konfessionalität ... das Proprium dieser Theologie bildet“ (S. 12), ist wohl zu stark aus Elerts Sicht formuliert. Auch fällt der Gegensatz von primär kirchlicher und primär historisch-kritischer Theologie nicht einfach mit dem Gegensatz von bayerischem Luthertum und preußischer Union zusammen.

Man kann aber nur wünschen, daß Beyschlags Buch (mit seinem sehr günstigen Preis!) viele Leser findet, weil es eine bewußt unangepaßte, vielfach verachtete und verleumdete, aus lebendigem, persönlichem Glauben erwachsene und der Kirche dienliche Theologie in ihrer besonderen Anziehungskraft darstellt und so hoffentlich wieder zum Lesen der Erlanger anregt. Gerade Theologen, die geistlich aus Pietismus und Erweckungsbewegung stammen, sollten die hier ruhenden Schätze nicht ungehoben lassen.

Uwe Swarat

Dietrich Bonhoeffer – Mensch hinter Mauern: Theologie und Spiritualität in den Gefängnisjahren. Hg. Rainer Mayer und Peter Zimmerling. Gießen, Basel: Brunnen, 1993. 170 S., DM 19,50.

Nach dem Berichtsband *Dietrich Bonhoeffer heute: Die Aktualität seines Lebens und Werkes* (vgl. Rezension in *JeTh* 7 [1992], S. 185-187) folgt mit dem anzuzeigenden Titel in kurzem Abstand ein weiterer Sammelband der Autoren, wiederum dem Gründer und Leiter der „Offensive Junger Christen“ (OJC), Horst-Klaus Hoffmann, zum Geburtstag gewidmet. Neben der Relevanz der Theologie Bonhoeffers für die Arbeit der OJC ist der Band vor allem veranlaßt durch zwei neuere Veröffentlichungen: erstens den Briefwechsel Bonhoeffers mit seiner Verlobten (Dietrich Bonhoeffer u. Maria von Wedemeyer, *Brautbriefe Zelle 92: 1943-1945*, hg. Ruth-Alive v. Bismarck u. Ulrich Kanitz. München, 1992), der parallel zu den Texten aus *Widerstand und Ergebung* entstanden ist und erstmalig zur Verfügung steht, und zweitens die Biographie des Vaters von Bonhoeffers Verlobter, Hans v. Wedemeyer (Ruth v. Wedemeyer, *In des Teufels Gasthaus: Eine preußische Familie. 1918-1945*. Moers: Brendow 1993).

Die acht Beiträge werden eingeleitet mit einem ursprünglich für einen englischen Leserkreis verfaßten Referat von *Wilfred Harrison* zum Thema „Der Mensch Dietrich Bonhoeffer“ (12-34). Man erfährt, daß er schon als blondes, blauäugiges Kind sehr beliebt war, wahrscheinlich keine Katzen mochte, dafür aber Stierkämpfe. Um ihn zu verstehen, habe der Autor selber zwei Stierkämpfe in Barcelona besucht und dabei gemeint, in Bonhoeffers zu solchen Kämpfen gemachter Beobachtung eines Nebeneinanders von „wilder ungehemmter Kraft und blinder Wut gegen disziplinierte Courage, Geistesgegenwart und Geschicklichkeit“ ein Omen auf die ihm bevorstehenden Verhöre sehen zu können. Der Artikel endet mit dem Bericht von einem Mitgefangenen Bonhoeffers, der die Tränen nicht zurückhalten konnte, als er davon erzählt, wie er selbst einmal kurz vor der Hinrichtung Bonhoeffers beinahe mit ihm verwechselt worden war.

Von größerer Bedeutung ist der Beitrag von *Peter Zimmerling* „Die Spiritualität Bonhoeffers in den Gefängnisjahren: Beten, das Gerechte tun und auf Got-

tes Zeit warten“ (35-68). Mit Engagement sind Ausdrucksformen und wesentliche Inhalte der Frömmigkeit Bonhoeffers zusammengestellt, wie sie insbesondere in der Zeit der Gefangenschaft deutlich werden. Neben *Widerstand und Ergebung* werden hier die *Brautbriefe* ausgewertet. Die direkte Verwertbarkeit für heutige Glaubenshaltung, wie sie auch durch die OJC gefördert wird, gibt dem Aufsatz dringliche Aktualität und Frische. Die Spannung zwischen Trostlosigkeit in der Gefängniswirklichkeit im NS-Staat und der Lebenserwartung von verliebten Brautleuten hat dabei ihren Einfluß auf Bonhoeffers Formulierungen zum Glauben ausgeübt. Gerade die Extremsituation der Bewährung läßt die wesentlichen Elemente der tragenden Spiritualität deutlicher hervortreten: Zucht in der Tagesgestaltung, Paul-Gerhardt-Lieder und Herrnhuter Losungen, Bibellese und das Sich-Bekreuzigen, Sonntagsfeier und Beichte, das Miterleben des Kirchenjahres. Die im Titel des Artikels angesprochene Trias von Beten, Tun-des-Gerechten und Auf-Gottes-Zeit-Warten beschreibt eine Glaubenshaltung, die auf Gottes Dasein und seine Führung auch im Gericht setzt. Ein Christ ist auch in dem Gefängnis letztlich nicht Menschen ausgeliefert, weil Menschen in allem, was sie tun, letztlich Gott dienen müssen. Bonhoeffers Forderung der „Unterwerfung unter Gottes Willen und Führung“ ist nicht willkürlich oder fatalistisch zu verstehen, sie hat ihren Grund in der Dankbarkeit für die erfahrene Güte und Treue Gottes. Dankbarkeit ist ihm auch der Schlüssel, mit der Vergangenheit zu leben. Wenn „alle Zeit in Gottes Händen ist“, dann muß auch das erfahrene Negative im Gestern in den Dank eingeschlossen sein. Der Grund dafür ist die Gewißheit, von Gott geführt zu sein.

Eine nähere erste Auswertung der *Brautbriefe* für die Bonhoefferinterpretation der Gefängnisjahre wird in dem Artikel von *Rainer Mayer* „Brautbriefe aus der Zelle: Maria von Wedemeyer und Dietrich Bonhoeffers Verbindungen zu den Gutsbesitzer-Familien in Pommern“ (S. 69-98) geleistet. Die bestimmenden Werte der großbürgerlichen Familie Bonhoeffers und der pommerschen Landadelsfamilie von Wedemeyer werden miteinander verglichen mit der Feststellung einer relativ großen Nähe zueinander. In beiden Familien galt der Vater als Autoritätsperson, beide Elternhäuser lehrten ihre Kinder, große Anforderungen an sich selbst zu stellen. Echtheit, Vertrauen, Zucht, die Bedeutung des ‚Vorbildes‘ gehören in diesen Tugendkatalog. Selbstbewußtsein und Selbstbeherrschung, Mitdenken und Mitfühlen mit anderen – eingebettet in die Geborgenheit der Familie gilt für beide Elternhäuser als leitend. Die Zugehörigkeit von Hans v. Wedemeyer zum Stahlhelm und seine leitende Funktion in der Berneuchener Bewegung haben über Maria v. Wedemeyer auch Einfluß auf Bonhoeffers Denken ausgeübt.

Der zweite Beitrag von *Rainer Mayer* „Hat Bonhoeffer sich geirrt? Seine These von der religionslosen Zukunft und das Wiedererwachen der Religion in der Gegenwart“ (S. 122-144) widerspricht der These, Bonhoeffers Diktum von einer künftigen religionslosen Zeit und seine Forderung nach einer nicht-religiösen Interpretation der theologischen Begriffe sei heute überholt. Nach Mayer

habe Bonhoeffer nicht den Säkularismus als solchen bejaht, ihn vielmehr selber als ‚Religion‘ gesehen. Bonhoeffers Polemik richte sich gegen eine innerlich-individualistische Religiosität, die Frömmigkeit als Privatangelegenheit versteht. „Die Alternative zu ‚Religion‘ lautet für Bonhoeffer nicht ‚Weltlichkeit‘, sondern ‚Reich Gottes‘ und ‚Christuswirklichkeit‘“ (S. 132). „‚Nicht-religiös‘, im Sinne Bonhoeffers ‚weltlich‘ zu interpretieren, bedeute vielmehr, die ganze Welt als Herrschaftsbereich Jesu Christi ernst zu nehmen“ (S. 133). Die „nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe“ sei im Sinne Bonhoeffers eine christologische Interpretation, die säkularistische Theologie, die meint, sich mit der Forderung nach einer Abschaffung des personalen, transzendenten Gottes auf Bonhoeffer berufen zu können, übersieht, daß es Bonhoeffer in Wahrheit nicht um ein ‚Weniger‘, sondern um ein ‚Mehr‘ gegenüber der traditionellen Metaphysik gehe.

Um Bonhoeffers Forderung der nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe geht es auch in dem Beitrag von *Ulla Brand* „Das Leben Jesu Christi ist auf dieser Erde nicht zu Ende gebracht“ (S. 112-121). Sie wendet solche Sätze Bonhoeffers wie „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“ und „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen“ an auf die Praxis des Gemeindealltags.

Die in dem Forschungsbeitrag „Zwei neue Zeugnisse von der Ermordung Dietrich Bonhoeffers“ (S. 99-111) von *Jørgen Glenthøj* ausgewerteten Dokumente werfen ein neues Licht auf den Hinrichtungstag. Danach erscheint die bekannte stimmungsvolle Darstellung des Lagerarztes von der Todesstunde Bonhoeffers als gänzlich ohne Wahrheitswert. Vielmehr wird mit einer Folter zu rechnen sein. Zur angeblichen Gebetspause Bonhoeffers, bevor er den Galgen betrat, vermerkt Glenthøj, daß es gar keinen Galgen oder eine Treppe dazu gab. Falls überhaupt der Lagerarzt anwesend war, dann lediglich um das Überleben der Gefangenen unter der Folter zu strecken.

Der Band schließt mit einem Brief des niederländischen Bas Leenman „Verhüllte Ferne – ein Brief“ (S. 157-170) an Horst-Klaus Hoffmann zur Bedeutung des gemeinsam verehrten Philosophen und Soziologen Eugen Rosenstock-Huessy (1888-1973). Der Bezug zu Bonhoeffer wird durch den Nachdruck eines Referates von Bonhoeffers Zwillingsschwester aus dem Jahr 1966 geleistet: *Sabine Leibholz*, „Eugen Rosenstock-Huessy und Dietrich Bonhoeffer – Zwei Zeugen der Wende in unserer Zeit“ (S. 145-156), in dem sie die These vertritt, das Wollen ihres Bruders Dietrich und die Arbeit von Rosenstock-Huessy müssen als zusammengehörig begriffen werden.

Auch wenn die im Schlußteil angestrebte Übertragung der Wertschätzung Bonhoeffers auf Rosenstock-Huessy nicht unmittelbar überzeugen kann, so liegt mit diesem Band wieder ein sehr wertvoller Beitrag zur Aktualisierung Bonhoefferschen Denkens vor. Hervorzuheben sind insbesondere die Artikel von Peter Zimmerling, Rainer Mayer und *Jørgen Glenthøj*, die nicht nur durch gründliches Arbeiten überzeugen, sondern unmittelbar inspirierend zur Praxis

von Nachfolge im Sinne Bonhoeffers anleiten wollen. Dem Band ist weite Verbreitung zu wünschen.

Herbert H. Klement

Daniel L. Brunner. *Halle Pietists in England: Anthony William Boehm and the Society for Promoting Christian Knowledge*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 29. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 271 S., 2 Abb. DM 110,-.

Rund vierzig Jahre nach den Studien von Martin Schmidt und Erich Beyreuther ist der sonst von der Forschung meist nur am Rande wahrgenommene Francke-Schüler August Wilhelm Böhme (1673-1722) in jüngster Zeit durch zwei Studien gewürdigt worden. Die erste von Arno Sames konzentrierte sich auf *Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines hallischen Pietisten* (1990; vgl. *JETH* 6 [1992], S. 225-227), während die hier zu besprechende Arbeit vor allem Böhmes Jahre in England und die Bedeutung Halles für die dortigen ‚religiösen Gesellschaften‘ und ihre Aktivitäten zum Gegenstand hat. Brunners Monographie ist von der Universität Oxford im Juli 1988 als Dissertation angenommen worden, für den Druck wurde sie nur geringfügig ergänzt. Das solide Werk ist unter eingehender Benutzung der einschlägigen Literatur (Verzeichnis S. 247-266; nach angelsächsischem, aber störendem Brauch in ‚Books and Collections‘ und ‚Articles‘ aufgeteilt) und vor allem der ungedruckten (S. 226-229) sowie gedruckten Quellen (S. 229-246; besonders hilfreich dabei das Verzeichnis der gedruckten Schriften Böhmes S. 234ff) erarbeitet und stellt eine willkommene Ergänzung der Ergebnisse von Sames dar.

Ausgangspunkt sind neben dem hallischen Pietismus (S. 29ff, 71ff) sowie dessen Abgesandtem Böhme (S. 49ff) und seinem Nachfolger Friedrich Michael Ziegenhagen (1693-1776) die ‚religiösen Gesellschaften‘ Englands (S. 15ff), speziell die ‚Society for Promoting Christian Knowledge‘ (= SPCK; S. 23ff) in ihrem Bemühen um Armenschulen (S. 71ff), Verbreitung erbaulicher Literatur (S. 129ff), Missionsarbeit in Indien (S. 101ff) und ihrer Fürsorge für deutsche Auswanderer in den englischen Kolonien Nordamerikas (S. 58ff, 165ff). Besonderes Augenmerk legt Brunner dabei auf Aufstieg und Fall der Beziehung zwischen Halle und der SPCK (S. 177ff), vertieft durch eine präzise Analyse der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Anglikanismus und lutherischem Pietismus (S. 198ff).

Die ‚religiösen Gesellschaften‘ waren in England seit 1678 auf Initiative des aus Deutschland stammenden Theologen Anton Horneck (1640-1697) entstanden (S. 18ff). Sie betrieben Armenschulen mit dem Ziel christlicher Erziehung, bemühten sich zur Verbesserung des religiösen Wissens um Verbreitung christlicher Literatur und kümmerten sich um Seelsorge an Kranken und Gefange-

nen. Anders als der Pietismus auf dem Kontinent enthielten sie sich jedoch bewußt jeder Kritik an den herrschenden kirchlichen und politischen Verhältnissen. Hintergrund dafür war die prekäre Lage in England, wo es nach dem Scheitern der puritanischen Revolution 1660 zu einer Restauration des Anglikanismus gekommen war, der sich freilich noch immer vom Katholizismus und dem puritanischen Nonkonformismus bedrängt sah. Als Gegenstück zur katholischen ‚Congregatio de Propaganda Fide‘ entstand 1699 aus den ‚religiösen Gesellschaften‘ auf Initiative von Thomas Bray (1656-1730) die ‚Society for Promoting Christian Knowledge‘ und zwei Jahre später als erste Missionsgesellschaft die ‚Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts‘. Diese von wenigen Geistlichen und Laien (1712 gehörten der SPCK 80 ordentliche und 370 korrespondierende Mitglieder an; S. 27) getragene Arbeit engagierte sich lebhaft für eine christliche Erneuerung in England. Die Verbindung zu Halle stellte Heinrich Wilhelm Ludolf (1655-1712) her, der wie Francke korrespondierendes Mitglied der SPCK war. Er brachte Böhme, der schon 1700 nach seiner Entlassung als Hauslehrer beim Grafen Christian Ludwig von Waldeck von Francke nach London entsandt worden war, 1705 als Hofprediger an die lutherische Kapelle des Prinzgemahls Georg von Dänemark. In geschickter Weise verschaffte Böhme dem hallischen Pietismus in England Geltung, vor allem durch die Übersetzung von Franckes Buch über die Waisenhausarbeit, den *Fußstapfen Gottes* (1705). Die entsprechenden Impulse konnten in der Arbeit der SPCK weithin umgesetzt werden, so daß diese auf nationaler und auf internationaler Ebene „became the most important expression of Anglican charity, philanthropy, and moral reform in the early eighteenth century“ (S. 222). Wegen der Bindung an die Anglikanische Kirche war die SPCK insgesamt pragmatischer eingestellt als der lutherische Pietismus, und auf dogmatische Auseinandersetzungen verzichtete man bewußt. Das war auch die Basis der Zusammenarbeit mit Halle, wie Brunner zu Recht abschließend feststellt: „The cooperation between Halle and the SPCK did not take place on a theological, doctrinal, ecclesiological, or liturgical plane, but rather on the level of mission: theirs was a pragmatic ecumenism“ (S. 223).

Lutz E. v. Padberg

Fundamentalism and Evangelicalism. Hg. Martin E. Marty. Modern American Protestantism and its World: Historical Articles on Protestantism in American Religious Life 10. München, New York: K.G. Saur, 1993. 342 S. DM 178,-.

Der bekannte amerikanische Religionswissenschaftler Martin E. Marty (Universität Chicago) legt mit der Herausgabe dieses Buches schon den zehnten Band der Serie ‚Modern American Protestantism and its World‘ vor. In dieser auf 14 Bände angelegten Reihe beschreiben führende Historiker, Soziologen

und Theologen das Erscheinungsbild des neuzeitlichen amerikanischen Protestantismus seit dem Bürgerkrieg.

Der vorliegende Band enthält 17 schon anderweitig veröffentlichte Aufsätze zum Themenkreis Fundamentalismus und Evangelikalismus. Die Themenpalette reicht von generalisierenden Untersuchungen der Gesamtbewegungen über biographische Detailfragen, denominationelle Beschreibungen bis zu den neuesten Erscheinungsformen wie ‚Kreationismus‘, ‚Neue Christliche Rechte‘ und TV-Prediger. Fast alle Beiträge zeichnen sich durch Sachkenntnis und Objektivität aus. Die Autoren versuchen eine Beschreibung und Bewertung der evangelikalen Bewegung in Amerika, die von Erweckungen, Prophetien, Evangelisationen und dem Kampf für eine christliche Gesellschaft geprägt war. Genuin amerikanische Spezifika treten dabei deutlich hervor: Betonung der Evangelisation, Individualismus, Pragmatismus, ein besonderer Sendungsauftrag und eine hohe Anpassungsfähigkeit – Stichworte einer Bewegung, zu der sich heute ca. 40 Millionen US-Amerikaner zählen.

Herausragend sind die schon klassisch zu nennenden Beiträge von Ernest Sandeen und Joel Carpenter über Fundamentalismus. Sandeen weist nach, daß der amerikanischen Fundamentalismus aus einer Kombination zweier theologischer Traditionen seine Schlagkraft gewann: dem dispensationalistischen Prämillenniarismus und der calvinistischen Princeton-Theologie. Sandeen plädiert zudem für eine theologische Charakterisierung und Einordnung des Fundamentalismus und grenzt sich damit scharf gegen die Dominanz mancher einseitiger religionssoziologischer Deutungen ab. Neuere Monographien in Amerika sind seinem Beispiel gefolgt. Carpenter untersucht den Fundamentalismus Amerikas in den 30er und 40er Jahren unseres Jahrhunderts. Im Gegensatz zu älteren Studien konnte er nachweisen, daß die Fundamentalisten sich damals zwar aus der öffentlichen Debatte zurückzogen, durch ‚Parallelstrukturen‘ in Ausbildung, Mission und Presse jedoch ihre Schlagkraft und Mitgliedszahlen erhöhen konnten. Damit ist die alte These widerlegt, der Fundamentalismus habe ab 1925 einen Rückgang erleben müssen.

Einem ebenfalls schon klassisch gewordenen Artikel von George Marsden, dem vermutlich besten Kenner der Geschichte der Evangelikalen Amerikas, muß hingegen widersprochen werden. Marsden behauptet, der Fundamentalismus sei ein typisch amerikanisches Phänomen gewesen und wäre in anderen Ländern so gut wie nicht vorgekommen. Parallele Entwicklungen in England führt er zwar an, diese hätten jedoch nicht die amerikanische Dimension erreicht. Richtig erscheint mir an Marsdens Untersuchung der Hinweis auf den Tatbestand, daß allein der amerikanische Fundamentalismus einen großangelegten Kampf um die moralischen Werte der Gesellschaft kannte. Jedoch bleibt unverständlich, warum Marsden den deutschsprachigen Raum und seine Auseinandersetzung um die Bibelfrage völlig ausgeklammert hat. Dort gab es sehr wohl schon im 19. Jahrhundert eine vergleichbare Auseinandersetzung mit den Liberalen. Somit ist Fundamentalismus als Kampf gegen die Bibelkritik keines-

falls allein ein amerikanisches Phänomen geblieben, obwohl spezifische Eigenarten sich in den USA besonders herausgeschält haben [Vgl. dazu die Besprechung der vom Rezensenten verfaßten Dissertation *Fundamentalismus in Deutschland* in diesem Bande; Hinweis der Red.]. Deutsche Prediger und Theologen wie G. Menken, E.W. Hengstenberg, A. Zahn, W. Möller u.a. haben jedoch in ihrem Sinne ebenso ‚fundamentalistisch‘ gewirkt wie die ‚Häupter‘ des amerikanischen Counterparts (W.J. Bryan, J.G. Machen, W.B. Riley).

Weitere Artikel des Sammelbandes beschäftigen sich mit William Jennings Bryan, dem politischen Führer des Fundamentalismus der 20er Jahre, mit dem ‚Kreationismus‘, dem Fundamentalismus in den verschiedenen Baptistenkirchen und der ‚Neuen Christlichen Rechten‘ um Jerry Falwell. Auch von deutschen Lesern unbedingt zu beachten ist der Beitrag von David Rausch über die Haltung der Fundamentalisten zum Holocaust. Arno Gaebelein, deutschstämmiger Herausgeber der einflußreichen Zeitschrift *Our Hope*, protestierte schon Anfang der 30er Jahre gegen die Judenpolitik Hitlers. Sein Prämilleniarismus hatte ihn sensibel für jeglichen Antisemitismus gemacht. Leider geht aus diesem Artikel nicht hervor, daß Gaebelein auf der anderen Seite auch die These einer Weltverschwörung durch das internationale Judentum verbreitet hat („Protokolle der Weisen von Zion“). Die Haltung der Fundamentalisten zu Israel war während der gesamten Auseinandersetzung eher ambivalent, nicht eindeutig philosemitisch.

Eigentümlich erscheinen dem Rezensenten die pauschale Verbindung von Fundamentalismus mit dem Ku Klux Klan und die religionssoziologische Bestimmung des Phänomens bei McBeth – im völligen Gegensatz zu Sandeen – sowie die fehlende Aufarbeitung der Princeton-Theologie in einem eigenen Artikel. Hilfreich sind andererseits sachlich kritische Stimmen über den Evangelikalismus. Charles Malik sieht seine Hauptschwäche in der Reduktion auf das ‚Seelengewinnen‘, statt den ganzen Menschen samt Verstand und Bewußtsein glaubensmäßig umzugestalten. Leider wurden die Aufsätze nicht neu gesetzt, sondern einfach in ihren unterschiedlichen Formen und Drucktypen übernommen. Trotz des hohen Preises bleibt dieser Band eine empfehlenswerte Einführung in die Bewegungen des amerikanischen Fundamentalismus und Evangelikalismus.

Stephan Holthaus

Eckhard Hagedorn. *Erweckung und Konversion: Der Weg des katholischen Priesters Aloys Henhöfer (1789-1862) in die evangelische Kirche*. Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden 48. Karlsruhe: Ev. Presseverband für Baden; Gießen, Basel: Brunnen, 1993. 492 S. DM 59,-.

Eckhard Hagedorn setzt mit seiner von Gustav Adolf Benrath betreuten und im Sommer 1992 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes Guten-

berg-Universität Mainz angenommenen Dissertation einen Meilenstein in der Erforschung der badischen Erweckungsbewegung. Sie ist nun – leicht überarbeitet – unter dem Titel *Erweckung und Konversion. Der Weg des katholischen Priesters Aloys Henhöfer (1789-1862) in die evangelische Kirche* erschienen. Zwar hat Gustav Adolf Benrath das 1925 veröffentlichte wichtige Werk *Aloys Henhöfer und seine Zeit* von Wilhelm Heinsius wieder zugänglich gemacht (Stuttgart: Hänssler; Karlsruhe: Evangelischer Presseverband, 1987), doch hat Hagedorn recht, wenn er in seiner Einleitung sagt, daß es „nicht nur sinnvoll, sondern notwendig [sei], noch einmal fast von vorn zu beginnen und sich dem jungen Priester Henhöfer, seiner Predigt und seinem Weg zum erwecklichen Protestantismus zuzuwenden.“ Der Grund: „das Auffinden neuer, bisher unbekannter Quellen und die erstmalige Auswertung bisher nicht beachteter Quellen“ (S. 2). Die Arbeit Hagedorns zeigt, wie ergiebig diese neuen Quellen sind.

Nach einer minutiösen Darstellung der Forschungsgeschichte von den Streitschriften unmittelbar nach Henhöfers Übertritt zur Evangelischen Kirche bis zum Ertrag des Henhöferjahrs 1989 gibt Hagedorn eine erste Übersicht über die neu erschlossenen Quellen. Es handelt sich im wesentlichen um drei Komplexe:

- 1) 50 von Gerhard Schwinge in Mühlhausen entdeckte Predigtmanuskripte aus dem entscheidenden Jahr 1820.
- 2) Hagedorn selbst fand im Erzbischöflichen Archiv Freiburg „die Henhöfer betreffenden, außerordentlich reichhaltigen Prozeßakten“.
- 3) Im Nachlaß Ignaz Heinrich von Wessenbergs fand Hagedorn ca. 50 Privatbriefe zweier Protagonisten im Henhöferprozeß auf katholischer Seite, Johann Ludwig Rothensee und Philipp Joseph Brunner.

Ausgehend von dieser enorm verbreiteten Quellenbasis zeichnet Hagedorn den Weg Henhöfers in die evangelische Kirche in folgenden Schritten nach:

Nach der Schilderung von Henhöfers Werdegang bis zum Antritt der Pfarrei Mühlhausen (Kapitel II) arbeitet Hagedorn den Weg des jungen katholischen Priesters zur Erweckung heraus. Daran schließt sich die Auswertung der neugefundenen Predigtmanuskripte von 1820 an, um „die Eigenart der erwecklichen Predigt des katholischen Priesters Henhöfer“ zu bestimmen (Kapitel IV). Ein Vergleich der Predigtmanuskripte mit den Freiburger Prozeßakten erhellt die Zusammenhänge zwischen der Verkündigung Henhöfers und dem 1819 beginnenden Konflikt mit der katholischen Kirche. Die verschiedenen Reaktionen kirchlicher und staatlicher Behörden (Kapitel V) münden in den Prozeß gegen Henhöfer (April-Oktober 1822) und gipfeln in seinem Ausschluß aus der katholischen Kirche (Kapitel VI). Wie Henhöfers Weg ins evangelische Pfarramt verlief, skizziert Hagedorn im letzten Kapitel seiner Arbeit (VII), sein „Ausblick“ faßt die Ergebnisse zusammen und ordnet sie in einen größeren Zusammenhang ein (VIII).

Hagedorn geht sehr sorgfältig zu Werke. Seine Arbeit ist außerordentlich quellennah, keine Feststellung bleibt unbelegt. Gelegentlich scheint der von seinem Gegenstand und von den gewonnenen Erkenntnissen begeisterte For-

scher etwas zu detailverliebt. Manche Passagen hätten sich sicher straffer darstellen lassen, das Buch wäre nicht so umfangreich und damit leser- (und rezensenten-)freundlicher geworden. So begrüßenswert es ist, daß Hagedorn in seine Untersuchung biographische und zeitgeschichtliche Einflüsse mit einbezieht – gemessen am Ertrag hätte z.B. die Vorstellung der Mitglieder der Freiburger theologischen Fakultät nicht so ausführlich sein müssen. Daß Henhöfer in Freiburg möglicherweise doch von der gemäßigten katholischen Aufklärung geprägt wurde, hätte man sicherlich auch mit weniger Aufwand sagen können.

Dies fällt jedoch angesichts der großen Verdienste dieser Arbeit nicht ins Gewicht. Insgesamt haben wir nun ein viel genaueres Bild der inneren und äußeren Vorgänge bei der „Erweckung und Konversion“ Aloys Henhöfers. Sein Weg in die evangelische Kirche wird hier frei von jeglicher Polemik, sachlich und mit großem Verständnis für die teilweise komplizierten Zusammenhänge dargestellt. Über sein eigentliches Anliegen hinaus ist Hagedorns Arbeit auch eine Fallstudie über die Situation der katholischen Kirche im noch jungen Großherzogtum Baden. Um die verwickelten Entscheidungsprozesse nachvollziehen zu können, in die neben der (übergeordneten) staatlichen katholischen Kirchensektion in Karlsruhe und dem bischöflichen Generalvikariat in Bruchsal mit ihren jeweiligen Entsprechungen auf Dekanatebene auch der Patronatsherr Julius von Gemmingen und der Großherzog selbst eingriffen, ist Hagedorns penible Vorgehensweise wiederum ein großes Glück. Diese Arbeit hinterläßt eigentlich nur einen Wunsch: Henhöfers Wirksamkeit in der evangelischen Kirche ähnlich gründlich aufgearbeitet zu sehen wie seinen Weg in sie.

Thomas Baumann

Wilhelm Hahn. *Der Ruf ist immer neu: Aus 200 Jahren der baltischen Theologenfamilie Hahn*. Neuhausen: Hänssler, 1993. 236 S., DM 19,95.

Der 1909 in Dorpat geborene Theologe Wilhelm Hahn, lange Jahre Kultusminister von Baden-Württemberg (1964-1978) und Europaparlamentarier (1979-1987), berichtet in diesem ansprechenden Buch aus der Geschichte seiner aus dem Baltikum stammenden Familie. Sie hat so viele beachtliche Persönlichkeiten hervorgebracht, daß er sich sogar beschränken muß. Ausgewählt wurden sechs im öffentlichen wie kirchlichen Leben besonders hervorgetretene Familienmitglieder aus fünf aufeinanderfolgenden Generationen, deren Leben und Wirken durch verschiedene Quellen gut erschlossen ist. Hahn hat sich dabei nicht allein von biographischem Familieninteresse leiten lassen, sondern Wert auf zeit- und kirchengeschichtliche Zusammenhänge gelegt. So sind, nicht zuletzt durch die Aufnahme zeitgenössischer Quellen, gut lesbare Porträts entstanden, die aus personengeschichtlicher Perspektive vergangene Zeitepochen mit ihren Herausforderungen und Antworten lebendig werden lassen, so daß auch

der Leser am Ende des 20. Jahrhunderts noch von der Lektüre profitieren kann. Der Autor verbindet damit eine durchaus vertretbare pädagogische Absicht. Durch den „Blick in das Leben unserer Väter und Mütter“ möchte er nämlich „uns bewußt machen, wie ernst sie ihre Verantwortung vor Gott nahmen und bereit waren, aus ihr Konsequenzen zu ziehen“ (S. 9). Geschichte besteht eben nicht nur aus mit soziologischen Methoden erfaßbaren Strukturen, sondern aus dem Tun und Lassen lebendiger Menschen. Die überhebliche Attitude der Moderne, alles aus eigenem Wollen und eigener Sinnstiftung heraus bestimmen zu wollen, stößt immer deutlicher an ihre Grenzen. Deshalb hat Hahns Mahnung volle Berechtigung: „Auch wenn wir in einer veränderten Welt leben, sollten wir das geistige Erbe, das in ihrem Leben Gestalt gewonnen hat und das sie uns vermittelt haben, als verpflichtendes Kapital betrachten, das zu nutzen und neu zu verlebendigen jeder folgenden Generation befohlen ist“ (S. 9). Fraglich bleibt allerdings, und darauf geht auch Hahn nicht ein, wie man die daraus resultierenden Einsichten gerade den Jugendlichen heute vermitteln kann, die sich innerlich schon längst von den Wurzeln des christlichen Abendlandes getrennt haben, um linken und – mehr noch – rechten Wahnideen anzuhängen.

Das erste Kapitel ‚Mit und gegen den Strom‘ (S. 13-30) handelt von dem englischen Sozialreformer William Hone (1780-1842) und seiner Frau Sarah, geb. Johnson (1781-1864). Sie sind in die Ahnengalerie aufgenommen worden, weil ihre Tochter Emma den Afrikamissionar Carl Hugo Hahn geheiratet hat (dazu Kap. 2). Hone war Pionier der Sozialreform in England (Versuch des Aufbaus einer Altersversicherung für Unbemittelte, Bemühen um Besserung der Zustände in den damaligen ‚Irrenanstalten‘, publizistischer Feldzug gegen den Vollzug der Todesstrafe), Vorkämpfer der Pressefreiheit und für einige Jahre Symbolfigur der Reformer, bevor er 1832, von seinen Freunden und Anhängern kaum verstanden, eine radikale Wende vollzog: „Der Christus der Bibel wurde ihm zum Mittelpunkt“ (S. 29). Über Hones Aktivitäten nach seiner Bekehrung erfährt der Leser leider kaum etwas.

Das ‚Wer die Hand an den Pflug legt ...‘ überschriebene zweite Kapitel (S. 31-82) schildert das Leben des Afrikamissionars Carl Hugo Hahn (1818-1895) und seiner Frau Emma, geb. Hone (1814-1880). Wie die anderen Abschnitte greift es, zum Teil wörtlich (ohne Einzelnachweise), vorhandene Arbeiten auf. Hervorzuheben ist übrigens, daß stets die Ehefrauen als gleichberechtigte Partnerinnen nicht nur bereits in der Überschrift genannt, sondern im Text auch eingehend gewürdigt werden. Mit diesem Kapitel versucht Wilhelm Hahn zu zeigen, daß die evangelische Mission in der vorkolonialen Zeit Südwestafrikas durchaus behutsam auf die Kultur der Einheimischen einging und nicht etwa als Vorstufe des späteren Imperialismus zu verstehen sei. Carl Hugo Hahns Bemühungen um die Missionierung des Hererovolkes wurden beeinträchtigt durch die ständigen kriegerischen Auseinandersetzungen dieses Stammes mit den Namas. Eindrücklich werden die Schwierigkeiten der Missionsarbeit geschildert, bei der Hahn überdies auch noch mit den theologischen Streitigkeiten und Ei-

telkeiten der Missionsgesellschaften (z.B. Spannung zwischen den Lutheranern der Ravensberger Erweckungsbewegung und der Rheinischen unierten Missionsleitung in Barmen) zu kämpfen hatte. Im Kern stand die Mission vor einer mehrfachen Aufgabe: „Sie muß das Evangelium so verkünden, daß es von diesen Menschen aufgenommen werden kann, sie muß aber auch für das Erwachen des ethischen Bewußtseins durch das Vorbild einer christlichen Gemeinde sorgen und Wege weisen zu besserer Bewältigung der materiellen Not. Hahn erkannte, um es in den Begriffen unserer Zeit zu sagen, daß zur Mission in Afrika auch Sozialpädagogik und Entwicklungshilfe gehörten“ (S. 66). Dieser vielfachen Herausforderung hat sich Hahn, „in dieser Zeit das ungekrönte Haupt in ganz Südwestafrika“ (S. 72), in beachtenswerter Weise und mit großem Erfolg gestellt. Umso trauriger muß es stimmen, daß infolge ungeschickter deutscher Kolonialpolitik manches davon während des großen Herero-Aufstandes im Jahre 1904, den Hahn nicht mehr erwähnt, zunichte gemacht worden ist.

Besonders gelungen in der Verquickung von Familiengeschichte und Zeitentwicklung ist das dritte Kapitel ‚Verkündigung zur Zeit und zur Unzeit‘ (S. 83-142). Es berichtet von Carl Hugo Hahns drittem Sohn Traugott Hahn dem Älteren (1843-1939) und seiner Frau Lalla, geb. Paling (1850-1906), und öffnet den Blick auf das letzte halbe Jahrhundert deutsch-baltischer Kirchengeschichte. Geradezu spannend ist die wechselvolle Geschichte eines Pastorenlebens zu lesen, dessen Bogen sich vom Baltikum über die Verbannung nach Sibirien im Ersten Weltkrieg bis zur Evangelistentätigkeit in Deutschland spannte. Für diese letzte Entwicklung war Hahns Begegnung mit Elias Schrenk entscheidend.

„Es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle ...“ ist das vierte Kapitel überschrieben (S. 143-166). Aus der Schar der zwölf Kinder von Traugott und Lalla Hahn (Kap. 3) greift es deren ältesten Sohn Traugott Hahn den Jüngeren (1873-1919; den Vater des Verfassers) und seine Frau Anny, geb. von zur Mühlen (1878-1974), heraus. In diesem Teil geht es um die Leidenszeit der baltischen Kirche. Traugott Hahn war Ordinarius für Praktische Theologie in Dorpat und mußte dort mit seiner Familie die Folgen der Revolution in Rußland 1905 und 1917 sowie vor allem des Zusammenbruches des Deutschen Reiches erdulden. Er stand damit in einer Umbruchzeit, die Hahn treffend so beschreibt: „Das konstantinische Zeitalter, in dem Christentum und Kirche selbstverständliche und anerkannte Grundlagen für Staat und Gesellschaft waren, ging zu Ende. Dies bedeutete, daß Christsein wieder zum Wagnis wurde in einer Welt, die es ablehnte. Der Glaube mußte erneut bereit sein zum Bekennen, zum Kampf, vor allem aber zum Leiden bis hin zum Opfer des Lebens, also zum Martyrium“ (S. 148). Am 14. Januar 1919, wenige Stunden vor der Befreiung Dorpats, wurde Traugott Hahn von den Bolschewisten erschossen.

Ein weiterer Sohn von Traugott und Lalla Hahn (Kap. 3) war Hugo Hahn (1882-1957), der Führer der Bekennenden Kirche Sachsens und spätere Landesbischof. Von ihm und seiner Frau Erika, geb. von Bageghufwudt (1886-1942), handelt unter der treffenden Überschrift ‚Gott mehr gehorchen als den

Menschen' das fünfte Kapitel (S. 167-182). In knappen Strichen wird sein Kampf „für Gott und das Evangelium gegen die nationalsozialistische Weltanschauung und ihre gewaltsame Durchsetzung“ (S. 168) geschildert.

Unter der Themaformel ‚Ich stehe dazu. Von der Bekennenden Kirche zum Politiker‘ schildert im letzten Kapitel der Verfasser Wilhelm Hahn im Rückgriff auf seine 1981 unter dem gleichen Titel erschienenen Erinnerungen seinen eigenen Lebensweg und den seiner Frau Elisabeth, geb. Rutgers (S. 183-234). Ein lebendiges Bild der Zeitgeschichte wird vor den Augen des Lesers entfaltet. Es beginnt mit dem Dienst des jungen Theologen in der Bekennenden Kirche, wobei Hahn nicht verschweigt, daß auch er wie so viele andere zunächst meinte, Hitler könne eine Lösung der vielfältigen Probleme der Weimarer Zeit bringen. Klar wird dann herausgestellt, wie nach der Entscheidung gegen das Regime die eigentliche Kraft der Bekennenden Kirche in der Gemeinde lag, ein Aspekt, der in manchen Darstellungen zu wenig beachtet worden ist. Nach dem Krieg wurde Hahn auf einen Lehrstuhl für Praktische Theologie nach Heidelberg berufen. Schon früh erkannte er die schädlichen Auswirkungen des Bultmannschen Entmythologisierungsprogrammes, daß nämlich „die jungen Theologen zwar zu Wissenschaftlern, aber nicht zu Pfarrern, also Predigern des Evangeliums und Seelsorgern ausgebildet wurden“ (S. 211). Verhindern konnte auch Hahn diese neue Entwicklung nicht, geriet dadurch aber in den Strudel der Richtungskämpfe in der Evangelischen Kirche. Daran scheiterte noch nach der erfolgreichen Wahl seine Berufung zum Bischof von Oldenburg im Jahre 1952. In der Folgezeit führte Hahns Weg über das Rektorat an der Universität Heidelberg in die Politik. Für die CDU rückte er 1962 in den Bundestag ein, nicht zuletzt als Reaktion auf die von etlichen prominenten Theologen vertretene These, die Kirche müsse sich linkssozialistisch orientieren. Danach wurde er Kultusminister von Baden-Württemberg und schließlich noch Europapolitiker. Der knappen Schilderung dieser Jahre ist noch der berechtigte Zorn über den verantwortungslosen „Dilettantismus in der Politik, wie ihn viele Theologen betreiben“ (S. 217), abzuspüren, ebenso eine gewisse Verbitterung über die Gefährdung des Erreichten durch die Kulturrevolution seit 1968. Mit auf Hahns Initiative hin wurden 1974 in München der Kongreß ‚Tendenzwende‘ und 1978 in Bonn das Forum ‚Mut zur Erziehung‘ veranstaltet. Beide wertet er als großen Erfolg, obschon die weitere Entwicklung der Bundesrepublik Deutschland diese Einschätzung relativieren muß.

Insgesamt gesehen ist Wilhelm Hahns eigener Lebensweg ein herausragendes Beispiel dafür, wie fruchtbar die Orientierung an jenen Vorfahren sein kann, die in Unabhängigkeit von Menschenmeinungen eine verantwortete Existenz im Gehorsam Gott gegenüber geführt haben. Deshalb sind diesem Buch viele aufmerksame Leser zu wünschen.

Lutz E. v. Padberg

Daniel Heinz. *Church, State, and Religious Dissent: A History of Seventh-day Adventists in Austria, 1890-1975*. Archives of International Adventist History 5. Frankfurt u.a.: Lang, 1993. 206 S., DM 48,-.

In Österreich ist die Mitgliederzahl in Freikirchen niedrig. Entsprechend schwierig ist es, genügend Interessenten für die Geschichte dieser Freikirchen zu finden. Daher existiert manche derartige historische Literatur nur in einer billig vervielfältigten Form. Hierbei denke ich etwa an eine am *Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland* erstellte Abschlußarbeit: Gottfried Rabenau. *Österreichischer Baptismus. Von der Wegbereitung durch kirchliche Reformbewegungen zur Entstehung und Entwicklung der österreichischen Baptistengemeinden* (Hamburg, 1981, Kopie). Als Abschlußarbeit für das Masters-Programm an der *Hochschule für Mission* in Korntal entstand Fritz Börner *Freikirchlicher Gemeindebau in Österreich. Eine Untersuchung der Gemeinden der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Gemeinden in Österreich (ARGEÖ), mit einem historischen Rückblick in die Kirchengeschichte und die Geschichte der Bekennergemeinden auf österreichischem Boden* (1989, Eigenvervielfältigung).

Die Geschichte der *Adventisten* in Österreich wurde nun von Daniel Heinz, Lehrer im 1949 gegründeten Seminar in Bogenhofen (Ausbildungsstätte für österreichische sowie deutsch-schweizerische Prediger), in englischer Sprache herausgebracht. Es handelt sich hierbei um eine gestraffte, überarbeitete Fassung seiner an der adventistischen *Andrews University* verfaßten Dissertation.

Der im Untertitel angegebene Beginn der österreichischen Adventistengeschichte, 1890, bezieht sich auf das Überwechseln des in Klausenburg lebenden Baptisten Johann Rottmayer zu den Adventisten aufgrund eines Kontaktes mit Ludwig Richard Conradi: „Rottmayer and his family joined the Adventist church. Thus, some of the first Baptists in the Habsburg Monarchy became the first Adventists there“ (S. 65). Dieses Überwechseln wird jedoch von ungarischen Baptisten bezweifelt. Da die kirchliche Zugehörigkeit Rottmayers sowohl für die frühe österreichische *Baptistengeschichte* als auch für die frühe österreichische *Adventistengeschichte* wichtig ist, gehe ich darauf näher ein. Olivér Szebeni, Baptist in Kispeszt, nannte mir Gründe, die dafür sprechen, daß sowohl Johann Rottmayer als auch seine Tochter Maria Baptisten geblieben sind. Ich fasse sie im folgenden zusammen.

Nach Rottmayers Begräbnis (1901) schrieb die Lokalzeitung *Ellenzek* über ihn und seine „Baptistensekte“ – von einer etwaigen Adventistenzugehörigkeit Rottmayers scheint der Journalist nichts zu wissen. 1896 heiratete seine Tochter Maria in der Budapester Baptistenkirche. Dabei hielt der Brautvater eine Ansprache (veröffentlicht in *Békehirnök* 1897, S. 4). Der Prediger der Gemeinde führte die Braut als „Mitglied unserer Kirche“ ein. War dieser ausdrückliche Hinweis nötig, weil sie zuvor – seit 1890 – als Übersetzerin und als Missionsse-

kretärin bei den Adventisten in Hamburg gearbeitet hatte? Seit 1907 war sie dann Mitglied der Baptistengemeinde in Kispest, wo sie auch blieb (im Kassabuch der dortigen Gemeinde können noch ihre Spendenbeträge nachgelesen werden). Auch ihre dortigen Nachkommen wußten nichts über irgendwelche adventistische Besonderheiten Marias zu berichten. Soweit Szebeni. Über Rottmayers Sohn, Johann jun., sagt auch Heinz, daß dieser Zeit seines Lebens Baptistenprediger war, und zwar in Wien und Bratislava.

So ist also die in der Zeittabelle unter 1890 vermerkte Angabe, „The German Baptist J. Rottmayer and his family accepted the Adventist message“ (S. 177), möglicherweise zu korrigieren. Jedenfalls zeigt schon dieser kleine Ausschnitt, wie verstreut und unscheinbar die einzelnen Spuren sind, denen der Historiker der österreichischen Freikirchen nachgehen muß, die er bewerten und deuten soll, so daß ein möglichst klares Bild entsteht.

Ein Adventist schreibt eine Geschichte von Adventisten – das bedeutet keineswegs eine parteiische Geschichtsschreibung. Adventistische Versäumnisse, etwa zur Zeit der Nazi-Herrschaft über Österreich, werden ohne Beschönigung, dargelegt. Die österreichischen Adventisten begrüßten den Anschluß – ohne zu bedenken, was die Adventisten in Deutschland in den Jahren von Hitlers Regierung bereits durchgemacht hatten. Ein Adventist jüdischer Abstammung erhielt finanzielle Unterstützung zwar von der *Jüdischen Kulturgemeinde*, nicht jedoch von der Adventistenkirche (S. 133). Selbstkritisch meint Heinz: „It is indeed unfortunate that Adventist leaders in Germany and Austria have not yet issued a public confession of guilt concerning their unwarranted political accommodations during the Nazi era“ (S. 171).

Solche Beispiele sind ein Indiz dafür, wie weit Adventisten heute davon entfernt sind zu denken, sie müßten primär für die eigene Kirche werben und somit ein möglichst positives Bild von ihr und ihrer Geschichte vermitteln. Hier wird ein deutlicher Unterschied gegenüber den auf adventistische Wurzeln zurückgehenden *Zeugen Jehovas* erkennbar. Diese veröffentlichen in jedem ihrer Jahrbücher die Geschichte der Zeugen Jehovas in mehreren Ländern. Das *Jahrbuch 1989* behandelte Österreich. Die „Aufseher“ für die Jahre von 1922-26 sowie für das Jahrzehnt 1965-75 werden darin namentlich genannt und abgebildet. Der Leiter der dazwischenliegenden Jahrzehnte jedoch, Walter Voigt, der später bei der Wachturngesellschaft in Brooklyn in Ungnade gefallen war, wird in dem ausführlichen Bericht (er reicht von S. 66 bis 147) nicht einmal namentlich erwähnt. Bloß eine kurze Bemerkung zum Jahr 1926 deutet seine Tätigkeit an: „Ein fähiger Bruder wurde nach Österreich gesandt, um die erforderliche örtliche Aufsicht zu übernehmen“ (S. 85). Das ist ein krasses Beispiel für selektives Informieren.

Was quantitatives Wachstum betrifft, sind in Österreich jedoch leider gerade die Zeugen Jehovas viel erfolgreicher als Adventisten oder andere Freikirchen. Ihre Mitgliederzahl beträgt ein Mehrfaches, obwohl sie – sowohl international als auch in Österreich – später begonnen haben als Adventisten oder Baptisten.

Franz Stuhlhofer

Manfred Hellmann. *„Es geht kein Mensch über die Erde, den Gott nicht liebt“: Friedrich von Bodelschwingh d.Ä.* Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus, 1993. 224 S., 60 Abb. DM 39,80.

Einige Jahre nach dem Erscheinen seines Buches über Friedrich von Bodelschwingh den Jüngeren (vgl. *JETH* 3 [1989], S. 252-254) legt Manfred Hellmann nun seine Biographie über dessen Vater (1831-1910) vor. Der aus altem westfälischen Landadel stammende Bodelschwingh, Sohn des Oberpräsidenten der Rheinprovinz und dann preußischen Finanz- und Innenministers Ernst v. B., wuchs zeitweise als Spielgefährte des späteren Kaisers Friedrich III. auf. Aus dieser Kindheitsphase stammten die guten Beziehungen zum Kaiserhaus, die Bodelschwingh später für seine Betheler Gründungen zu nutzen wußte. Zunächst in der Landwirtschaft tätig, studierte er ab 1854 Theologie. Von 1858 bis 1864 betreute er die deutsche Gemeinde in Paris, danach war er bis 1872 Pfarrer in Dellwig an der Ruhr. Seine eigentliche Bestimmung erreichte Bodelschwingh 1872, als er die Leitung der 1867 gegründeten Anstalt für Epileptische und des Westfälischen Diakonissenhauses Sarepta in Bethel am Rande Bielefelds übernahm. Aus diesen kleinen Anfängen baute Bodelschwingh in der Folgezeit mit großem Geschick, Beharrungs- und Durchsetzungsvermögen die heute noch bekannte ‚Stadt der Barmherzigkeit‘ auf, mit der sein Name stets verbunden bleiben wird.

Diesen auch an Leiden (1869 starben innerhalb von dreizehn Tagen die vier kleinen Kinder von Ida und Friedrich v. B. an einer Keuchhustenepidemie) und vielfältigen Herausforderungen reichen Lebensweg schildert Manfred Hellmann in einfühlsamer Weise. Auch wenn er Kritik an dem großen Mann von Bethel nur zurückhaltend vorbringt, wird die Grenze zur Hagiographie doch nicht überschritten. In die durch zahlreiche Abbildungen (von recht unterschiedlicher Druckqualität) aufgelockerte Erzählung sind viele Originalzitate geschickt eingestreut. Sie sind leider nicht in allen Fällen direkt nachgewiesen, was übrigens auch für die Bilder gilt. Dürftig ist das Literaturverzeichnis, dem überdies eine Auflistung der Werke Bodelschwinghs fehlt, hilfreich dagegen die Zeittafel (S. 219-222). Aber diese Defizite sind zu verschmerzen, zumal Hellmanns Buch nicht den Anspruch erhebt, eine wissenschaftliche Biographie zu sein.

Aus dem reichen Material seien nur zwei Aspekte herausgegriffen. Bodelschwingh war – seiner Zeit entsprechend – ein dezidiert national denkender Mann, ohne dadurch zum Nationalisten zu werden. Der preußischen Armee stellte er sich in den Kriegen 1866 gegen Österreich und 1870/71 gegen Frankreich als Feldprediger zur Verfügung. In dem Sieg Deutschlands über Frankreich sah er das Wirken Gottes an seinem Volk, fürchtete aber zugleich, man werde den Sieg der eigenen Macht zuschreiben. Hier verschmolz, wie Hellmann richtig bemerkt, das „nationale Ethos mit der pietistischen religiösen Er-

neuerung zu einer Einheit“ (S. 84). Bodelschwingh wollte aus den ‚Sedansfeiern‘ deshalb Friedensfeste als Dankopfer machen und war tief enttäuscht, wenn sie oftmals in siegestrunkene Gelage ausarteten. Hellmann schildert dies präzise, hätte allerdings die Bedenkenlosigkeit, mit der Bodelschwingh Gottes Wirken mit dem Kriegsgeschehen verband, kritischer beleuchten sollen. Im Gegensatz zu vielen Zeitgenossen hat sich Bodelschwingh gerade in seinem nationalen Denken mit größter Intensität den Schwachen und Armen der deutschen Gesellschaft zugewandt. Hellmann hat dafür die überaus treffende Formel von dem ‚christlich-sozialen Antisozialisten‘ Bodelschwingh geprägt (S. 128ff), der die organisierte Wanderarmenhilfe, ein Sozialwerk für Kriegsinvalide und mit der Gründung des Arbeiter-Heimstättenvereins die erste Bausparkasse begründet hat. Aus solchen Motiven ließ er sich auch 1903 als unabhängiger Abgeordneter in den Preußischen Landtag wählen. Von dem Staat hat er nicht zuviel erwartet, durchaus modern kam es ihm auf die Förderung der Eigeninitiative an. Bis heute aktuell ist seine Kritik an dem von den Sozialisten geforderten Recht auf Arbeit: „Ich bin nicht der Meinung, daß die Gesetzgebung ein Recht auf Arbeit in dem Sinne jemals fordern darf, daß jeder deutsche Untertan jederzeit fordern könne: Gebt mir Arbeit, und zwar so lohnende, daß ich damit mich selbst und meine ganze Familie ausreichend ernähren kann.“ Er war nämlich der Meinung, daß eine solche Gesetzgebung jeden Staat in den Bankrott führen müsse. „... nicht als ein Recht, wohl aber als eine Pflicht für den Notleidenden und als eine Bedingung der Unterstützung wollen wir die Arbeit ...“ (S. 169f). Es überrascht nicht, daß ihn diese Haltung gelegentlich in Gegensatz zu Bismarck brachte. Verfehlt ist es jedoch, dessen Sozialgesetzgebung nur auf den Druck der Sozialisten zurückzuführen und sich dafür auch noch auf einen marxistischen Historiker zu berufen, wie Hellmann dies unzulänglicherweise tut (S. 132, 215 Anm. 7).

Ein zweiter Aspekt ist Bodelschwinghs Haltung den theologischen Fakultäten gegenüber. Schon als Student hatte er den Eindruck, die theologischen Systeme ließen vieles eher dunkler werden (S. 47). Die Wissenschaft hatte für ihn „einzig und allein die Bedeutung eines Schlüssels zum Glauben“ (S. 34). Angesichts des Siegeszuges der liberalen Theologie in seiner Zeit konnte es daher nicht ausbleiben, daß Bodelschwingh sich näher mit dieser Problematik befaßte. Ausgangspunkt war für ihn die Frage, ob denn die Universität angesichts der vielfältigen praktischen Herausforderungen überhaupt die richtige Ausbildungsstätte für Theologen war (S. 150). Seit 1892 (Apostolikumsstreit im Zusammenhang mit der Berufung von Adolf von Harnack nach Berlin) betrieb er deshalb die Gründung einer theologischen Hochschule in Bethel, übrigens auch deshalb, weil die zu eng mit dem Staat verknüpfte Landeskirche ihm oft Angst machte (S. 172). 1895 prangerte er in seiner Schrift *Eine kirchlich theologische Fakultät* an, daß junge Theologen „mit erschüttertem Glauben an die Autorität der heil. Schrift und an die objektiven Tatsachen des Heils die Hochschulen verlassen. Dies ist ja eine unausbleibliche Folge davon, daß eine immer wach-

sende Zahl von Lehrern an unseren Hochschulen teils eine schrankenlose und oft auch pietätlose Kritik an der heiligen Schrift üben, teils die objektiven Tatsachen des Heils entweder einfach verleugnen oder in versteckter Weise umdeuten“ (S. 172f), Worte von beklemmender Aktualität. Bodelschwings Plänen – auch hier muß man Parallelen zur Gegenwart konstatieren – wurde von vielen Seiten Widerstand entgegengebracht, auch von Persönlichkeiten, mit denen er im Glauben verbunden war. Bodelschwing war freilich nicht der Mann, der sich davon beeindruckt ließ. Still verfolgte er seine Pläne weiter und verkündete 1904 zur Überraschung vieler während der seit 1899 alle zwei Jahre abgehaltenen ‚Theologischen Woche‘ als ‚jüngste Zionstochter‘ die Gründung einer Freien Hochschule (S. 185). Natürlich tauchten neue Schwierigkeiten auf, man diffamierte die geplante Hochschule als ‚partei-theologisches Privatunternehmen‘ (S. 185). Bodelschwing antwortete im Januar 1905 mit einer Denkschrift *Die Freie Theologische Schule zu Bethel*. Allen Widerständen zum Trotz konnte deren Eröffnung am 15. Oktober 1905 vorgenommen werden, der Studienbetrieb begann mit elf Studenten und zwei Dozenten. Der Sog der von Bodelschwing so beklagten Bibelkritik hat die Theologische Schule Bethel (der Name Hochschule wurde ihr versagt), die später in eine Kirchliche Hochschule umgewandelt wurde, längst in das Fahrwasser der theologischen Universitätsfakultäten gerissen. Aber immerhin ist es Bodelschwing mit dieser Gründung gelungen, erstmals an das bis dahin selbstverständliche Bildungsmonopol des Staates zu rühren. Die entsprechenden Strukturen sind heute so verhärtet wie damals, und die inneren Gründe, die zur Gründung der Bethelschen Hochschule führten, bestehen leider immer noch.

So ist Hellmanns Biographie über Friedrich von Bodelschwing in mehrfacher Hinsicht auch eine hochaktuelle Anfrage an die Gegenwart. Das betrifft die Fürsorge um die Schwachen der Gesellschaft ebenso wie die um die Theologiestudenten.

Lutz E. v. Padberg

Stephan Holthaus. *Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts*. Biblia et Symbiotica 1. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1993. 533 S. DM 58,-.

Der Autor bietet in diesem Buch eine Parade der Bibeltreuen auf. Offiziere mit und ohne Mannschaften, einige mit nicht ganz eindeutig zu identifizierenden Uniformen, etliche nicht ganz aufrecht gehend, mindestens aber aus zwei Nationen, nämlich den USA und Deutschland, gastweise auch Schweizer, Holländer und Skandinavier, und alle verbunden durch den Willen, für die Autorität der Schrift eine Lanze zu brechen, marschieren in einer schier endlosen Folge am Auge des Lesers vorbei. Erstmals liegt eine gesamthafte Darstellung der

Geschichte der „Bibeltreuen“ vor. Darin liegt die Stärke und das Bahnbrechende der Arbeit. Der Autor hat dazu eine große Fülle von zum Teil schwer zugänglichem Quellenmaterial gesichtet und ausgewertet und eine Schneise in das bisher von der wissenschaftlichen Untersuchung gemiedene Dickicht des genannten Bereiches der Kirchengeschichte geschlagen. Seine Darstellung ist konsequent phänomenologisch. Wenn im folgenden einige Anfragen formuliert sind, dann haben sie mehr den Charakter von Überlegungen, wo und wie man angesichts der vorliegenden Kärnerarbeit weiter graben und nachdenken sollte.

Zunächst stellt der Autor die Frage, was die eigentlichen Charakteristika des Fundamentalismus (= F.) sind. Der Autor verweist auf die erstmalige Verwendung des Begriffes (fundamentalism) in den USA im Jahre 1920 und in der Folgezeit. Die sich bei der Definition des Begriffes Fundamentalismus ergebenden Probleme werden selbstverständlich erörtert. Namentlich die Abgrenzung zum Begriff evangelikal wird ausführlich diskutiert. Anhand von drei dogmatischen Spezifika wird der F. definiert: (1) der Irrtumslosigkeit der Schrift und die Verbalinspiration, (2) des Anti-Darwinismus und (3) des Prämilleniarismus und des Dispensationalismus. Es wird allerdings nicht begründet, warum nicht die von J. Barr gegebene Definition, die sich wesentlich auf den erstgenannten Punkt beschränkt, beibehalten wird, zumal Punkt (2) eine logische Konsequenz des erstgenannten darstellt und Punkt (3) sich aus einer konsequent angewandten, aber nicht von allen Bibeltreuen geteilten Hermeneutik ergibt. Die Arbeit hätte dann schlanker ausfallen können, namentlich in der Beschreibung der nichtfundamentalistischen Kritik am Darwinismus und analog auch zur Frage des Dispensationalismus/Prämilleniarismus im deutschen Sprachraum. Dadurch wäre eine stärkere Konzentration auf die den theologisch interessierten Leser bewegenden Fragen zur Thematik möglich gewesen. Eine theologische Einordnung der Motive des F. sowie eine Bewertung der Tatsache, daß der konfessionalistische F. dem übrigen zum Teil kritisch und ablehnend gegenüberstand – was möglicherweise auf grundlegende Differenzen in der Motivation und der Stoßrichtung fundamentalistischen Denkens schließen läßt – unterbleibt. Überhaupt verschont der Autor den Leser mit anspruchsvollen theologischen Gedankengängen.

Obwohl sachlich vollkommen zu Recht betont wird, daß sich der F. auf eine lange kirchliche Tradition berufen konnte, erscheint er in der Art der Handhabung doch als ein Novum auf der Bühne der Geschichte. Ist er aber nicht die *zwangsläufige* Reaktion der Kirche oder Teile derselben auf die Ansichten der Aufklärung? Und waren nicht auch frühere kirchengeschichtliche Bewegungen wie etwa Reformation und Pietismus von einer fundamentalistischen Sicht der Schrift getragen? Die Kontinuität des Bekenntnisses zur Autorität und Irrtumslosigkeit der Schrift hätte durchaus stärker aufgewiesen werden können. Dadurch wäre der F. weniger von seiner Gegnerschaft zum Darwinismus und zum theologischen Liberalismus und positiv von seiner Treue zur Schrift her definiert worden.

Die Tatsache, daß der F. ursprünglich als amerikanisches Phänomen angese-

hen wurde, wie auch, daß der amerikanische F. auf den deutschsprachigen einen signifikanten Einfluß ausgeübt hat, rechtfertigt den in einem ersten Hauptteil gegebenen Überblick über die Geschichte des F. in den USA. Die spezifisch amerikanischen Probleme werden nicht verschwiegen, namentlich das dort sehr starke Element des Separatismus mit den Folgen der Zersplitterung und der gegenseitigen Polemik.

Dann werden mit großer Akribie vor allem die deutschsprachigen Fundamentalisten vorgeführt. Bekannte und ebensoviele unbekannt Namen werden genannt und ihr Beitrag zur Sache genannt. Auch die Schwächen im Schriftbekenntnis werden nicht verschwiegen. Die Verbindungen zwischen dem amerikanischen und deutschen F. werden aufgezeigt, namentlich jene seit dem 2. Weltkrieg. Der Leser gewinnt einen breiten Einblick in die unterschiedlichen innerkirchlichen und freikirchlichen Bewegungen und Gruppen. Leider überwiegt bei aller sachlichen Richtigkeit die formale Betrachtung.

Widersprechen möchte ich an einer Stelle. Der Autor behauptet auf S. 135, daß im Gegensatz zur „civil religion“ in den USA die bürgerliche Verbindung zur Volkskirche in Deutschland als eine „scheinreligiöse Grundlage“ keine Auswirkung auf das öffentliche Leben gehabt hätte. Bei aller Problematik, die das Konzept Volkskirche im Licht des Neuen Testaments aufwirft, steht doch außer Frage, daß Volkskirche *eo ipso* ein Politikum ist und nachhaltige Auswirkungen etwa auf die Gesetzgebung hatte.

Als Rezensent, der sich zur Irrtumslosigkeit der Schrift bekennt, muß ich gestehen, daß ich mit dieser Arbeit ein wesentliches Stück meiner Geschichte erst richtig kennengelernt habe. Diese Geschichte wird in der wissenschaftlichen Diskussion praktisch übergangen oder bewußt totgeschwiegen, wie auch ihre Protagonisten zu ihrer Zeit nicht selten von der herrschenden Wissenschaft ins Abseits gedrängt wurden. Die Arbeit hat in großer Klarheit gezeigt, daß Bibel-treue auch im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. ihre Vertreter hatte und wir uns nicht als die Avantgarde bibeltreuer Theologie verstehen dürfen. Sie weist den Weg zu solchen, bei denen wir noch manches lernen können.

Bernhard Kaiser

Markus Matthias. *Johann Wilhelm und Johanna Eleonora Petersen: Eine Biographie bis zur Amtsenthebung Petersens im Jahre 1692*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 30. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. 404 S., DM 128,-.

Nach der immer wieder zitierten Bemerkung von Emanuel Hirsch zählt das Ehepaar Johann Wilhelm Petersen (1649-1726) und Johanna Eleonora, geb. von Merlau (1644-1724) zu den „fesselndsten Erscheinungen des pietistischen Schwärmertums“ (*Geschichte der neueren evangelischen Theologie* 2 [Güters-

loh, 1951; Nachdruck 1984], S. 259). Hinzugefügt wird gerne das böse Bonmot von Albrecht Ritschl: „Das Pietistische an Petersen war seine Frau“ (*Geschichte des Pietismus* 2 [Bonn 1884; Nachdruck 1966], S. 248). Mit diesen Zitaten, die in der Literatur weithin das Bild der Petersens bestimmen und denen sich auch der Rezensent nicht versagen wollte, beginnt die umfangreiche Doppelbiographie von Markus Matthias, die in einer ersten Fassung 1988 von der Theologischen Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation (betreut von Hans Schneider, jetzt Marburg) angenommen worden ist. Aber er verändert die Perspektive sofort und läßt – gegen den herrschenden Trend – Johann Wilhelm Petersen den Vortritt. Zu Recht, denn Ritschls so schön klingende Losung ist im Gesamtrahmen seiner Sicht des Pietismus, bezogen auf das Verhältnis der beiden Petersens zueinander, so etwas wie eine Postfiguration von Adams Fall: „Der gelehrte Mann des Geistes wird von der religiösen Schwärmerei seiner und anderer Frauen verführt, aus dem Garten der nüchternen Gedankenstrenge und der behüteten Orthodoxie vertrieben, wird schließlich – nach einem gängigen Wort seiner Zeit – ein verführter Verführer“ (S. 11f). Matthias dagegen versteht den Pietismus in mentalitätsgeschichtlicher Orientierung als einen umfassenden geistig-geistlichen Prozeß und will auf dieser Grundlage zeigen, „daß der Enthusiasmus und damit die besondere Auffassung von der Gottes- und Schrifterkenntnis ein Grundpfeiler von Petersens theologischem Denken ist“ (S. 13). Als Quellenbasis dienen ihm dabei natürlich die Autobiographien beider Petersens, die zu den bekanntesten Werken ihrer Gattung gehören, vor allem aber zahlreiche in verschiedenen Archiven verstreute handschriftliche Quellen (verzeichnet S. 341-346), die dem Buch ein solides Fundament geben.

In den ersten drei Teilen schildert Matthias in breiter Anlage, und wegen der prekären Quellenlage gelegentlich auf Vermutungen angewiesen (z.B. S. 105, 110) Johann Wilhelm Petersens Herkunft und Bildung (S. 18-45), seine Begegnung mit dem Pietismus und mit Johanna Eleonora von Merlau (S. 46-95) sowie den Abschluß seines Studiums und die erste Berufstätigkeit als Professor für Poesie in Rostock und danach als Pastor in Hannover (S. 96-117). Das Studium in Gießen und Rostock verlief in geordneten Bahnen. Erst Petersens Kontakt zu der praktischen Frömmigkeit des Frankfurter Kreises um Spener führten zu einer Veränderung, an der der „Eindruck der religiösen Persönlichkeit Johanna Eleonoras“ (S. 91) nicht unbeteiligt war. „Hier findet keine religiöse Erschütterung, keine plötzliche Bekehrung und keine schlagartige Abkehr von der herkömmlichen Schulphilosophie und Schultheologie statt. Petersens Pietismus ist hauptsächlich durch sein bibeltheologisches, also ein wissenschaftliches Interesse geprägt“ (S. 46). Petersen wird zum Spenerschüler und kann „als ein anschauliches Beispiel für die Nähe von kirchlichem und radikalem Pietismus gelten, deren eine gemeinsame Wurzel in dieser auf ‚Erfahrung‘ gegründeten, biblischen Hermeneutik besteht“ (S. 74). Neben Chiliasmus und christlichem Rigorismus wurde sie fortan zum zentralen Thema von Petersens pietistischer Theologie.

In den Jahren 1678-1688 war Petersen Superintendent und Hofprediger in Eutin (S. 118-197). 1680 heiratete er Johanna Eleonora, Spener hielt die Traupredigt (S. 124ff). Detailliert zeichnet Matthias die kirchliche Wirksamkeit Petersens nach, wobei er feststellen muß, daß seine zehnjährige Amtszeit „kaum Spuren einer spezifisch pietistischen Wirksamkeit“ hinterlassen hat (S. 130). Petersen war eben „mehr ein Mann der Kontemplation, des Intellekts und der Reflexion ... als ein Mann der Tat, der praktischen Erfahrung oder großer Ziele“ (S. 146). Wie öfters, so ist auch dieses Kapitel sehr breit angelegt. Die Geschichte des Bistums Lübeck-Eutin seit dem 10. Jahrhundert beispielsweise ist nur von geringem Ertrag für das eigentliche Thema (S. 121ff; vgl. S. 200ff).

Ausführlich erörtert wird Petersens 1683/1684 verfaßter, aber erst 1685 im Druck erschienener *Spruchkatechismus* (S. 146-162). Er sollte als Lehrbuch dienen, um den Verordnungen zur Förderung der katechetischen Unterweisung und der Einführung der Konfirmation im Bistum Lübeck gerecht zu werden. Matthias sieht in Petersens Katechismus einen Bibelfundamentalismus am Werk, den er auf die Lehre von der Verbalinspiration zurückführt. Sein dabei eingestreutes Werturteil vom „disparaten Charakter der Bibel“ (S. 153) ist in diesem Zusammenhang zumindest mißverständlich. An den insgesamt wenigen Änderungen in der 1689 publizierten zweiten Auflage des Spruchkatechismus will Matthias Petersens „nachhaltige Hinwendung zum Chiliasmus“ (S. 162) belegen. Danach tritt in der Neufassung Petersen „aus der Rolle des Amtsträgers heraus und versteht sich selbst als Bruder in der Gruppe der Auserwählten. Dadurch ist die Wendung zum Separatismus eingeleitet. Für diesen pietistischen Separatismus ist konstitutiv, daß er für die Idee der ‚ecclesiola in ecclesia‘ nicht offen ist. Statt dessen sucht er die (zumindest innerliche) Trennung der ecclesiola von der äußeren Kirche“ (S. 162). So bestechend dieser Beweisgang auch klingen mag, er wirkt doch etwas aus der Retrospektive konstruiert und hätte zumindest vorsichtiger formuliert werden sollen.

Ein längerer, ‚Theologie und Bibel‘ überschriebener Abschnitt setzt sich mit der geistlichen Entwicklung der Petersens auseinander (S. 163-197), die Matthias auf die treffende Formel bringt: „Bibel statt Dogma oder Glaubensregel, diese scheinbar einfache Alternative und die Art ihrer Durchführung sind das Pietistische an den Petersens“ (S. 171). Bestimmend für die weitere Entwicklung war dann ihre Interpretation der Johannesoffenbarung (S. 183ff). Dazu gehörte auch die sogenannte kirchengeschichtliche Auslegung der sieben Sendschreiben. Das geschah freilich nicht aus „historischem Interesse, sondern“ mit dem Ziel „der Bestimmung der eigenen Gegenwart innerhalb des heilsgeschichtlichen Rahmens der sieben Kirchenepochen. Die Petersens glauben, in der vorletzten Epoche, der philadelphischen Kirchenzeit zu stehen, die mit der Reformation Luthers angefangen hat und in der Gegenwart mit dem langsamen Anwachsen der wahren Kirche noch andauert“ (S. 186). Ob man deshalb ihr Verständnis vom Tausendjährigen Reich „als eine Projektion des Bewußtseins der eigenen Heiligkeit und Erwählung“ (S. 193) bezeichnen kann, ist eine ande-

re Frage. Denn zu Recht betont Matthias, daß Petersens Chiliasmus nicht einfach in die Bibel hineingelesen worden ist, sondern „hinsichtlich des wissenschaftlichen Standes der biblischen Exegese am Ende des 17. Jahrhunderts durchaus möglich, ja konsequent“ war (S. 196). Bei der Beurteilung dessen darf man jedenfalls nicht das heutige Verständnis anwenden, das zwar ‚kritisch‘ sein mag, aber deshalb den biblischen Aussagen gegenüber nicht angemessener sein muß.

Der fünfte Teil des Buches von Matthias behandelt Petersens Zeit als Superintendent von Lüneburg von 1688 bis zu seiner Amtsenthebung 1692 (S. 198-330). In dieser Zeit haben die Petersens das chiliastische System immer weiter ausgebaut, die Erwartung des Tausendjährigen Reiches von der Kanzel aus verkündigt und sich durch die Aufnahme der Prophetin Rosamunde Juliane von der Asseburg schließlich den Zorn der orthodoxen Pfarrerschaft zugezogen. Der Streit um die Möglichkeit unmittelbarer Offenbarungen führte neben anderen Konflikten schließlich zur Entlassung. Sie paßte durchaus in Petersens Sicht der Entwicklung, der dieser Welt keine grundsätzliche Verbesserungsfähigkeit zusprach (S. 217). Deutlich arbeitet Matthias heraus, daß für die Amtsenthebung nicht die chiliastischen Theorien der eigentliche Anlaß waren, sondern gesellschaftliche Aspekte (z.B. der Komödienstreit, S. 217ff) und die „Bekennerhaltung der beiden Petersens, die einen politischen Ausgleich zwischen den verschiedenen Parteien nicht möglich erscheinen ließ“ (S. 330). Entlassen wurde Petersen 1692 nur als Amtsperson, von der Kirche hat er sich nicht getrennt. Deshalb muß Matthias auch sein früheres Urteil (S. 162) revidieren: „Petersen ist daher nicht im eigentlichen Sinne dem Separatismus oder dem separatistischen Pietismus zuzuordnen. Er steht der Kirche nicht feindlich gegenüber, sondern ist vor allem Individualist. Er lebt *sein* Christentum und ist auf die Kirche als Institution nicht angewiesen“ (S. 330). Zurückgezogen in Niederdodeleben bei Magdeburg lebend, hat er bis zu seinem Tode am 31.12.1726 (seine Frau verstarb am 19.3.1724) noch lange als theologischer Schriftsteller gewirkt.

Matthias schließt seine Studie mit Bemerkungen zu ‚Petersen als Theologe – Eine unhistorische Nachschrift‘ (S. 331-340). Sie sind in der Tat unhistorisch, denn sie versuchen mit den modernen Kategorien und Begriffen eines Karl Barth, Max Weber und Odo Marquardt aus dem 20. Jahrhundert einem Mann des 17. Jahrhunderts gerecht zu werden. Damit kann man allerdings zu dem Urteil gelangen, Petersen sei „an seinem mit Zähigkeit festgehaltenen Glauben an das Tausendjährige Reich, an seinem Chiliasmus“ gescheitert (S. 331), der ihn „die Dialektik des Gottesgedankens aus den Augen“ verlieren ließ (S. 335). Es bleibt die Frage, ob das tatsächlich die Konsequenz des biblischen Chiliasmus ist. Das gilt auch für den Gedanken der Erwählung und für Petersens Biblizismus. Wenn er „als Ziel der irdischen Geschichte das Tausendjährige Reich“ sieht, so muß das noch nicht gnostisierend sein (S. 337). Problematisch wird die Angelegenheit, wenn bei Petersen die Erkenntnis der

Heiligen Schrift zu dem Bewußtsein führt, „zu dem kleinen Kreis der (besonders) Auserwählten zu gehören“ (S. 336), und er sich berufen sieht, als Prophet des kommenden Reiches dieses in seinen Predigten und Schriften vorzubereiten. Das hat Petersen bereits 1692 mit seiner Abhandlung *Schriftgemäße Erklärung und Beweis der Tausend Jahre* begonnen, und das hat ihn später zur Apokatastislehre gelangen lassen.

Insgesamt betrachtet ist das Buch von Markus Matthias ein zentraler Beitrag zur Erhellung der im frühen Pietismus steckenden theologischen Möglichkeiten. In gelungener Weise hat er diese aus der detaillierten Analyse der Biographie der Petersens herausgearbeitet. Einschränkend ist zu bemerken, daß es sich trotz des Titels mehr um eine Biographie von Johann Wilhelm Petersen handelt und demgegenüber Johanna Eleonora eher in den Hintergrund rückt. Diese Konzeption hat freilich angesichts der bisherigen Engführung in der Forschung durchaus ihre Berechtigung. Nicht so glücklich erscheint die Begrenzung auf den Zeitraum bis 1692, hätte doch gerade die Berücksichtigung der danach entstandenen Schriften Petersens manche Entwicklungslinien kräftiger konturieren können. Matthias erweckt den Eindruck (S. 14), die Zäsur sei auf Anregung von Hans Schneiders Aufsatz „Der radikale Pietismus in der neueren Forschung“ (*Pietismus und Neuzeit* 9 [1983], S. 117-151, hier S. 128) entstanden, was allerdings nicht zutrifft. Außer dem formalen Argument der Amtsenthebung begründet Matthias sein Vorgehen also nicht. Hätte er die für Dissertationen so typischen Längen vermieden, wäre durchaus Raum für eine Gesamtbio-graphie vorhanden gewesen. Diese Bemerkungen ändern nichts an dem Wert des sorgfältig verlegten Buches (S. 293 ist eine Druckzeile ausgelassen), das durch ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnisse (S. 346-379) sowie Register (S. 388-404; des Guten zuviel, wenn selbst nicht auflösbare Abkürzungen wie A.B.L. verzeichnet werden) gut benutzbar ist. Das bis 1692 reichende Werkverzeichnis der Petersens (S. 382-387) soll demnächst in vollständiger Fassung separat im Druck erscheinen.

Lutz E. v. Padberg

Edouard Pichal. *Evangelium in Flandern: Eine Geschichte des belgischen Protestantismus*. Moers: Brendow, 1993. 223 S., Zahlreiche Abb., DM 29,80.

Edouard Pichal beschreibt in seiner Funktion als langjähriger Vorsitzender der Evangelisch-Protestantischen Kirche in Belgien die Kirchengeschichte Flanderns (nicht Belgiens) seit der Reformation. In erzählender Weise schildert er die blutigen Kämpfe der Reformierten gegen die katholische Gegenreformation unter den Herzögen Alba und Farnese. Flandern, das Land der Druckereien und Bibelübersetzer, brachte die ersten Märtyrer der Reformation hervor, kämpfte tapfer gegen die Übermacht der katholischen Inquisitoren, bot verfolgten

Flüchtlingen Schutz (wie z.B. Tyndale) und hatte mit Dathenus und de Enzinas zwei hervorragende Kirchenführer des Protestantismus. Gaspard de Coligny, Führer der Hugenotten, entdeckte in Gent das Evangelium der Gnade. Trotzdem blieb der Protestantismus nach der Gegenreformation und den Verfolgungen von 1523 bis 1597 eine Minderheit. Heute zählen sich nur noch 1% aller Belgier zur protestantischen Kirche.

Nicht eindeutig bleibt in diesem Buch die Abgrenzung zwischen Belgien als ganzem Staat und Flandern im besonderen. Nach einer ausführlichen Beschreibung der Konfessionsstreitigkeiten in der Reformationsepoche erscheint der zweite Teil des Buches als zu knapp. Kritisch steht der Autor den evangelikalen Gruppierungen Belgiens im 20. Jahrhundert gegenüber (Norton, Belgisch Christliche Missionskirche). Leider fehlt dem Buch ein Personenregister, was für kirchengeschichtliche Bücher eigentlich selbstverständlich sein sollte. Einige Kapitel haben zudem nur nebensächliche Bezüge zu Flandern. Chronologische Sprünge im ersten Teil des Buches erschweren zudem den Zugang für den unbedarften Leser, andererseits hilft die Chronologie am Ende. Das Buch zeigt jedoch wieder einmal, daß wir uns vor einer zu stark auf Deutschland zentrierten Kirchengeschichtswissenschaft hüten müssen. Gott war auch in anderen Ländern am Werk, baute dort seine Gemeinde trotz Blut und Tränen. Im Zeitalter der Europäisierung hilft dieses kleine Büchlein, die konfessionelle Landschaft unseres Nachbarlandes zu verstehen.

Stephan Holthaus

Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert. Hg. Martin Brecht. *Geschichte des Pietismus.* Hg. Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann. Band 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993. XI, 584 S., 49 Abb., DM 128,- (Subskriptionspreis DM 115,-).

Das Erscheinen dieses ersten Bandes einer groß angelegten *Geschichte des Pietismus* ist schon deshalb ein herausragendes Ereignis, weil damit über hundert Jahre nach Albrecht Ritschls dreibändiger *Geschichte des Pietismus* (Bonn, 1880-1886; Nachdruck Berlin, 1966) erstmals wieder eine umfassende Gesamtdarstellung vorgelegt wird. Forschungsgeschichtlich ist das ein Wagnis, ist doch in den vergangenen Jahrzehnten nach Ausweis der Bibliographie in der Zeitschrift *Pietismus und Neuzeit* eine schier unendliche Fülle von Aufsätzen mit ganz unterschiedlichen Akzentsetzungen erschienen, die zum Entwurf eines sich auf neuestem Stand befindlichen Gesamtbildes verarbeitet werden müssen. Auch haben daneben die schmaleren Darstellungen etwa von Martin Schmidt (*Pietismus* [Stuttgart u.a., 1972]), Erich Beyreuther (*Geschichte des Pietismus* [Stuttgart, 1978]) und Johannes Wallmann (*Der Pietismus* [Göttingen, 1990]),

um nur diese zu nennen, Maßstäbe vorgegeben und Erwartungen geweckt. Schon deshalb war es unmöglich, die Aufgabe von einem einzelnen Historiker bewältigen zu lassen. Die seit 1965 bestehende Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus, die für den Auftrag des Unternehmens verantwortlich zeichnet, hat infolgedessen nach weit zurückreichenden Vorüberlegungen Anfang der achtziger Jahre ausgewiesenen Kennern aus ihren Reihen die Herausgeberschaft übertragen, die ihrerseits die Bearbeitung der Themenkomplexe an „möglichst kompetente Sachkenner“ (so S. V) vergeben hat. „Beherrscht“ wird das Werk daher von bekannten Namen, die durch ihre einschlägigen Arbeiten ausgewiesen sind und kaum Überraschungen erwarten lassen. Das Vorwort läßt sich nicht darüber aus, wie die Entscheidungen in der Kommission und im Herausgeberteam zustande gekommen sind. Probleme, die dort nur zart angedeutet werden, muß es immerhin gegeben haben, denn wie sonst ist es zu erklären, daß von den acht Abschnitten des ersten Bandes vier aus der Feder des Herausgebers Martin Brecht stammen, der damit ca. 350 der insgesamt 540 Textseiten beigesteuert hat. Wenn von Kompetenz gesprochen wird, ist es natürlich überraschend, daß der Spener-Kenner Johannes Wallmann nicht vertreten ist (seine zusammenfassende Darstellung von 1990 [s.o.] erscheint noch nicht einmal in der Liste der abgekürzt zitierten allgemeinen Quellen und Literatur S. 541f); auch manch anderer Name ließe sich hier noch anführen. Aber das mögen vergangene Quisquilien sein, jetzt sollte man zuerst dankbar sein für das Vorliegen dieses ersten, insgesamt gelungenen Bandes.

Das Gesamtwerk ist auf vier Bände angelegt, die in rascher Folge erscheinen sollen. Band 2, ebenfalls von Martin Brecht betreut, wird den Pietismus des 18. Jahrhunderts erörtern. Ulrich Gäbler zeichnet für den 3. Band über das 19. und 20. Jahrhundert verantwortlich, für beide liegen die einzelnen Themen und Verfasser schon fest. Band 4 wird im Gegensatz zu den chronologisch aufgebauten Bänden 1-3 laut Verlagsprospekt „in thematischen Beiträgen die Bedeutung des Pietismus in verschiedenen Bereichen behandeln, z.B.: Bibelverbreitung, Buchwesen, Literatur, Mission und Ökumene, Diakonie, Pädagogik u.a.“, er soll von Hartmut Lehmann ediert werden. Ausdrücklich zu begrüßen ist der breite Ansatz des Werkes, der auf jede Engführung verzichtet und die Fortsetzung des Pietismus in der Erweckungsbewegung bis in die Gegenwart berücksichtigt. Die formale Anlage hat Handbuchcharakter: Den Beiträgen ist jeweils die wichtigste Literatur vorangestellt, dann folgt der erzählende, auf die Behandlung von kontroversen Forschungsthemen in der Regel verzichtende Text (wobei Wiederholungen nicht immer vermieden worden sind, vgl. z.B. S. 360f mit S. 402ff), danach die meist auf knappe Nachweise beschränkten Anmerkungen, deren Form nicht einheitlich redigiert worden ist (da sie oft nur nach Kapiteln durchgezählt sind, ist ihre Auffindung nicht leicht). Auf ein übersichtliches Quellen- und Literaturverzeichnis muß der Benutzer allerdings verzichten. Die ausführlichen Personen-, Orts- und Sachregister (S. 543-584) erleichtern die Arbeit. Verwirrenderweise finden sich im Personenregister sowohl historische

Personen wie auch moderne Autoren, eine Trennung dieser beiden Gruppen wäre gerade wegen des Fehlens eines Literaturverzeichnis übersichtlicher gewesen. Verlegerisch ist der Band sorgfältig betreut worden, was nicht zuletzt die gut ausgewählten Abbildungen belegen.

Entscheidend für das Gelingen eines solchen Unternehmens ist die Einleitung, die über Gegenstand, Konzeption, Zielsetzung und Forschungsproblematik informieren sollte. Hier stammt sie von Martin Brecht (S. 1-10) und beginnt mit einer ‚vorläufigen Umschreibung des Gegenstandes‘ (S. 1f): „Der Pietismus ist die bedeutendste Frömmigkeitsbewegung des Protestantismus nach der Reformation und als solche primär ein religiöses Phänomen. Seine räumliche, zeitliche, gesellschaftliche, geistige, kirchlich-konfessionelle und theologische Erstreckung ist schlechterdings erstaunlich und macht insgesamt seine Größe als historischer Gegenstand aus.“ Dann wird kurz die spannungsreiche Bandbreite der Vorstellungsinhalte des Pietismus präsentiert (wobei allein das Fehlen eines Hinweises auf die Stellung des Pietismus zur Heiligen Schrift auffällt), der auf „Erfahrbarkeit, Verifizierung und persönliche Aneignung des Glaubens“ Wert legt und durch die Verwandlung des Menschen auch auf eine Verbesserung der Weltverhältnisse zielt. Er begegnet „in allen gesellschaftlichen Schichten, an Fürstenhöfen, beim Adel, an den Universitäten, unter den Theologen, im städtischen Bürgertum und in der bäuerlichen Bevölkerung des flachen Landes bis hin zu den dienenden Unterschichten... Typisch ist die Abgrenzung von der Großkirche und zumal der Welt. Dem entspricht die Tendenz zur abgesonderten Gemeinschaftsbildung, wie sie von Anfang an und dann auch bleibend dem Pietismus eignet.“ Abschließend werden die vielfältigen Wirkungen des Pietismus in der Geschichte des neuzeitlichen Protestantismus angeführt. Die sich daraus ergebenden Spannungsfelder werden in Brechts Schlußsätzen deutlich, die sogar ein positives Werturteil einschließen: „Als Reformbewegung ist der Pietismus mit seinen das bestehende kirchliche und theologische System auflösenden Tendenzen einerseits eine moderne Erscheinung. Daneben steht andererseits im bewußten Gegensatz zur etwas später auftretenden Aufklärung sein konservatives Festhalten an biblischen Vorstellungen, das gegen die fortschreitende Säkularisierung christliche Gehalte bewahrt, sich aber zugleich gegen fällige Neuartikulation sträubt. Immerhin eignet damit auch dem Pietismus jene Substanz, aus der sich das evangelische Christentum immer wieder erneuern kann.“

Diese einleitenden Sätze waren so ausführlich zu zitieren, um den breit gefächerten Ansatz des Werkes zu verdeutlichen. Die Vielzahl der involvierten historischen und theologischen Phänomene ließ es geboten erscheinen, die Definition des Pietismus weit und offen zu halten, ihn also nicht nur als Frömmigkeitsbewegung, sondern als umfassenden geistig-geistlichen Prozeß mit multikausalen Ursachen und Folgen zu begreifen. Das ist sicher berechtigt, wirft aber sofort die Frage nach der Konzeption der Darstellung auf. Müßte dann nicht der mentalitätsgeschichtliche Hintergrund, der den verschiedenen

Entwicklungslinien erst ihr Profil gibt, deutlich herausgearbeitet werden? Gewiß, religiöse Phänomene haben einen eigenständigen Charakter und dürfen nicht zu Produkten sozialer Umstände reduziert werden. Entsprechende Zusammenhänge werden öfters angesprochen, aber nicht eigens thematisiert. Ein solches Kapitel (das ja in Band 4 kommen mag) hätte zum besseren Verständnis dem Buch gutgetan, denn bei der jetzt vorherrschenden personenorientierten Darstellung besteht zumindest die Gefahr der ‚Theologisierung der Probleme‘, vor der Martin Greschat kürzlich die Kirchenhistoriker zu Recht gewarnt hat („Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte“, *Historische Zeitschrift* 256 [1993], S. 67-103). Gefördert wird diese Tendenz noch durch die nur verstreut behandelte Philosophie der Aufklärung und die meist marginale Behandlung der Gegner des Pietismus und ihrer Einschätzung der Bewegung. Insgesamt besehen vermittelt das den Eindruck einer Binnenperspektive eher konservativen Zuschnitts.

Brechts ‚Begründung der vorliegenden Konzeption‘ (S. 3-9) deutet diese Schwierigkeiten an, wenn sie in erfreulicher Offenheit eingesteht, „daß das Phänomen Pietismus in vielfacher Hinsicht überaus strittig ist“ (S. 3). Eine klare Linie in die verschlungenen Pfade der Forschungsgeschichte kann nur eine detaillierte Vorstellung und Analyse der ‚Epochen der Pietismusforschung‘ (Martin Schmidt) geben. Genau die aber wird nicht geboten, vielmehr sieht sich der Leser auf den Schlußband vertröstet. So verständlich diese Aufteilung aus Sicht der Herausgeber auch sein mag, dürfte sie aus mehreren Gründen doch eine Fehlentscheidung sein. Erstens besteht so die Gefahr, daß hinterher die Sicht der Forschungsgeschichte durch die in den vier Bänden erzielten Ergebnisse präjudiziert wird. Zweitens hätte der eigene methodische Zugriff an dem bisherigen Verlauf der Pietismusforschung geschärft und vor allem auch deutlicher dargestellt werden können. Und drittens wäre so dem Leser einsichtiger geworden, wo Forschungsprobleme aufgegriffen und weitergeführt worden sind. Lebhafter Zustimmung gewiß sein dürfte dagegen die Entscheidung, die „offenkundigen Parallelen in der deutschen, englischen und niederländischen Frömmigkeitsgeschichte seit Anfang des 17. Jahrhunderts“ (S. 5) nicht nur zu erwähnen, sondern auch in ihrer ganzen Breite zu behandeln. Genauso berechtigt ist die entschiedene Berücksichtigung von Johann Arndt und Johann Valentin Andreae sowie die Aufhebung des Feindbildes von der angeblich toten Orthodoxie (bes. S. 130ff, 151ff und 166ff). Spener war eben nicht der Erste, der die ‚Hoffnung auf bessere Zeiten‘ hegte. Mißlich ist dagegen, daß die Quellenproblematik, die sich gerade bei den Hauptvertretern des Pietismus als recht prekär darstellt, nicht in einem eigenen Abschnitt erörtert wird. Es wirkt sympathisch und sollte nicht als Schutzbehauptung abgetan werden, wenn Brecht abschließend einräumt, daß die vorliegende Darstellung angesichts noch ausstehender Editionen und Einzelforschungen ein Wagnis darstellt: „Eine lückenlose Darstellung ist also nicht möglich und auch nicht intendiert. Vielmehr sollen Akzente gesetzt werden, um das Wesentliche hervortreten zu lassen. Signifi-

kante Entwicklungen und Fragestellungen sowie prägende Persönlichkeiten sollen in ihrer Bedeutung herausgearbeitet und kritisch gewürdigt werden“ (S. 8). Das ist den Autoren zweifelsohne weithin gelungen.

Die einzelnen Abschnitte des vorliegenden Bandes können hier nicht im Detail vorgestellt werden, einige Hinweise müssen genügen. Der 1990 früh verstorbene, noch im Herausgeberkreis genannte Klaus Deppermann beschreibt unter der Überschrift ‚Der Englische Puritanismus‘ präzise und kundig den Aufbruch der neuen Frömmigkeitsbewegung zu Beginn des 17. Jahrhunderts (S. 11-55). Vielleicht etwas zu sehr ins Detail gehend schildert Johannes van den Berg ‚Die Frömmigkeitsbestrebungen in den Niederlanden‘ (S. 57-112), weshalb eine kurze Zusammenfassung hilfreich gewesen wäre. Während diese beiden Aufsätze berechtigterweise die europäische Weite der neuen Bewegung konkretisieren, beziehen sich die folgenden Beiträge auf Deutschland, vorbereitende Strömungen breit berücksichtigend. ‚Das Aufkommen der neuen Frömmigkeitsbewegung in Deutschland‘ beschreibt Martin Brecht (S. 113-203). Hier werden vornehmlich Johann Arndt, Johann Valentin Andreae und die lutherische Orthodoxie in quellennaher Darstellung in ihrer Bedeutung für den Pietismus behandelt. Erfreulich ist die Aufnahme eines kurzen Abschnittes über die ‚Blütezeit des kirchlichen Liedes‘ (S. 188ff), bei dem der Autor es jedoch versäumt, mehr als die erste Liedzeile zu zitieren. Das ist bedauerlich, weil die Kenntnis dieser Lieder heute längst nicht mehr so verbreitet ist, wie der Autor zu hoffen scheint. Der Abschnitt über ‚Die deutschen Spiritualisten des 17. Jahrhunderts‘ (Jakob Böhme, schlesische Spiritualisten in seinem Umkreis, Antikriegs-Propheten und radikale Arndtianer) stammt ebenfalls von Brecht (S. 205-240). Stark personengeschichtlich orientiert ist Johann Friedrich Gerhard Goeters‘ Abschnitt ‚Der reformierte Pietismus in Deutschland 1650-1690‘ (S. 241-277; vor allem über Peter Streithagen, Theodor Undereyck, Joachim Neander, Samuel Nethenus und Reiner Coppe).

Fast schon ein kleines Buch stellt dann Martin Brechts Beitrag ‚Philipp Jakob Spener, sein Programm und dessen Auswirkungen‘ dar (S. 281-389). Der Umfang ist gewiß gerechtfertigt, denn Spener ist nun einmal die „zentrale Gestalt des lutherischen Pietismus im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts“ und der „bedeutendste, einflußreichste und umstrittenste deutsche evangelische Theologe und Kirchenmann seiner Zeit“ (S. 279). Sich von den Arbeiten Martin Schmidts absetzend, schildert Brecht ihn „bruchlos als Glied in der von Arndt ausgehenden Frömmigkeitsbewegung“ (S. 280). In gelungener Weise wird, der Chronologie folgend, Speners Entwicklung nachgezeichnet, wobei die *Pia desideria* ihre angemessene Würdigung ebenso finden wie Erfolg und Gefährdungen der pietistischen Bewegung (im Inhaltsverzeichnis ist S. X die erste Kapitelüberschrift zu 5. zu groß gesetzt). Abgeschlossen wird dieser Abschnitt mit ‚Grundlinien von Speners pietistischer Theologie‘ (S. 371-378), die mit der überraschenden Vorbemerkung eingeleitet werden, daß diese „in ihren Einzelheiten keineswegs umfassend erforscht“ sei und es keinen „breiten Konsens

über Speners Theologie“ gebe (S. 371). Herausgestellt wird „die biblische Zentrierung“ von Speners Theologie, aus der sich „die bleibende Abneigung des Pietismus gegen die beginnende Bibelkritik“ erkläre (S. 372). Als wichtige Autoritäten für Spener werden Dannhauer, Arndt und Luther ausgemacht. Bei durchaus eigenständiger Rezeption ihres Denkens blieb Spener damit stets in den Bahnen orthodox-lutherischer Theologie. Dem entspricht auch das Zentrum seiner Theologie, die „von Gott festgelegte Heilsordnung für den Menschen“ (S. 374) mit den Eckpunkten Wiedergeburt und Rechtfertigung. „Die Rechtfertigung ist ausschließlich Tat und punktueller Akt Gottes, Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit Christi“, während zur Wiedergeburt der Mensch dem Wirken des Geistes Raum geben und ihm Gehorsam leisten muß (eine der Orthodoxie verdächtig erscheinende Kooperation). „Die Rechtfertigung als Zentrum der Wiedergeburt ist kein Prozeß, sondern ein gottgewirktes Ereignis, das in den Christenstand versetzt. Mit ihr verbunden ist die Erschaffung des neuen Menschen, der das Gute zu tun vermag“ (S. 375). Speners eigentliches Interesse galt der *praxis pietatis*, der Vervollkommnung der Wiedergeborenen, deshalb das starke Interesse an der Ethik. Hier nun bewegt er sich von Luther weg, wenn vor allem die sogenannten Mitteldinge überbetont negativ gesehen werden. „Insgesamt kam es hierdurch zu der moralischen Enge des Pietismus. Unübersehbar ist bei Spener daneben die Tendenz zum Rückzug aus der Welt und ihrer Gesellschaft, weil der innere Mensch durch sie abgelenkt und versucht wird“ (S. 377). Kirche ist die Gemeinschaft der Wiedergeborenen, neben der es die äußere Kirche gibt. Spener konzentrierte sich auf diesen frommen Kern und erhoffte eine davon ausgehende Erneuerung der Kirche insgesamt. Mit dieser ekklesiologischen Spannung, die Brecht nicht eigens thematisiert, sollten Speners Nachfahren noch bis heute zu kämpfen haben. Jedenfalls hat der deutsche lutherische Pietismus durch Spener „vor allem mit der neuen Gemeinschaftsform der *Collegia pietatis* und mit der Reform des Theologiestudiums eine fester als bisher umrissene Gestalt gewonnen, die die Generationen nach ihm weiterentwickeln konnten“ (S. 378).

„Der radikale Pietismus im 17. Jahrhundert“ wird von Hans Schneider geschildert (S. 391-437). Dem folgt das zweite ‚Buch im Buche‘ von Martin Brecht: ‚August Hermann Francke und der Hallische Pietismus‘ (S. 439-539). In hervorragender Weise gelingt es ihm, Franckes unglaublich weitgespannte Aktivitäten einschließlich der Beziehungen zu Brandenburg-Preußen und der Missionsbestrebungen konzis darzustellen. Die ‚Grundlinien von Franckes Theologie‘ (S. 462-473) sind hier – anders als im Spener-Kapitel – nicht so günstig plaziert. Brecht stellt den Praxisbezug heraus und markiert die Unterschiede zwischen Francke und Spener: „Dessen Interesse galt vor allem der Erneuerung des gerechtfertigten Menschen. Daran lag Francke auch, vorweg aber wollte er geradezu methodisch den Vollzug der Existenzwende, den Übergang zum neuen Status sicherstellen. Dem lutherischen Pietismus eignet also mit der Betonung der Bekehrung einerseits und der der Erneuerung andererseits eine

gewisse Bandbreite“ (S. 463). Schroffer noch als Spener trennt Francke zwischen Bekehrten und Unbekehrten, obschon er bei aller Distanzierung zur Welt diese doch als Missionsfeld betrachtet und er ihre Besserung anstrebt. Die Kinder Gottes aber, die die rechte Kirche ausmachen, sollen sich in einem Wachstumsprozeß immer mehr von der Welt abkehren und sich dem Himmlischen zuwenden. „Alles Handeln, der weltliche Beruf ebenso wie Essen und Trinken, steht unter der neuen Zielsetzung, nichts ist bloß äußerlich oder weltlich oder lediglich Fristung des Lebens. Deshalb gibt es auch keine indifferenten Dinge“ (S. 465). Aus diesem Rigorismus gerade den Adiaphora gegenüber ist oftmals eine strenge Lebensferne geworden, die nicht gerade zur Attraktivität des Pietismus beigetragen hat. Was die Hermeneutik anbetrifft, so teilte Francke hier Speners Auffassung, daß die Theologie in erster Linie Bibelwissenschaft zu sein habe, und übernahm wie dieser von der Orthodoxie die Inspirationslehre. Darüber hinaus war er der Überzeugung: „Rechte Exegese ist auf allen Stufen nur den Bekehrten möglich“ (S. 468). Brecht nennt das „eine spiritualistische Prämisse“ und läßt seine Kritik an diesem „Monopol für die Schriftauslegung der Frommen“ durchscheinen (S. 467f). Diese aus moderner Retrospektive getroffene Wertung müßte stärker berücksichtigen, wieweit Francke sich mit diesen Ansichten in Übereinstimmung mit der Sicht seiner Zeit befand. An den Schluß dieses Kapitels stellt Brecht zu Recht Franckes „lebenslanges Interesse an der rechten Gestaltung des Theologiestudiums“ (S. 470). In Fortführung von Speners Vorschlägen hat sich Francke intensiv dieses Themas angenommen und seine Vorstellungen in mehreren Schriften entfaltet. „Kurz gefaßt ist der Zweck des Theologiestudiums die Aneignung Christi als des Wegs, der Wahrheit und des Lebens. Die Frömmigkeit ist der Wissenschaft vorgeordnet“ (S. 471). Dabei ging Francke allerdings nicht so weit, daß er die Bekehrung zur Voraussetzung des Studiums machte. Freilich sollte es in ihrem Verlauf dazu kommen, denn ohne die Leitung des Heiligen Geistes, der erst das Verständnis der Heiligen Schrift ermöglicht, war für ihn der Beruf des Theologen nicht denkbar. Franckes Überlegungen zur Effizienz des Theologiestudiums und vor allem seine Fähigkeit, diese auch in Studienordnungen umzusetzen, haben gewiß den Erfolg Halles mitbegründet. Sein angestrebtes Reformbemühen hatte freilich auch Schattenseiten. Der pietistischen Distanzierung von der Welt gemäß lehnte er für seine Studienpläne eine Auseinandersetzung mit der Metaphysik und dem Denken der Zeit ab, ein folgenschweres Versäumnis, das sich für Halle bald negativ auswirken sollte. Ob man diese Haltung allerdings als „einseitig biblizistisch“ (S. 472) einordnen sollte, wie Brecht das tut, hängt von der Begriffsdefinition ab. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß hier mit aufklärerischen Kategorien ein Denken be- bzw. verurteilt wird, daß die Aufklärung noch nicht kannte. Wie dem auch sei, gerade die gegenwärtige Situation des Theologiestudiums an den deutschen Fakultäten zeigt, wie nachdenkenswert Franckes Anregungen sind.

Damit ist auch die Aktualität dieses Handbuches zur Geschichte des Pietis-

mus angedeutet. Es faßt den gegenwärtigen Stand der Forschung zusammen und ist zugleich Ansporn, sich auch in Zukunft noch intensiver mit dieser bedeutendsten Frömmigkeitsbewegung seit der Reformation auseinanderzusetzen, aus der sich das evangelische Christentum auch heute noch erneuern könnte.

Lutz E. v. Padberg

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Hg. Ulrich Gäbler u.a. Band 18. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (ausgeliefert 1993). 295 S., DM 80,-.

Mit diesem neuen Band des bewährten Jahrbuches ist die geschäftsführende Herausgeberschaft von Martin Brecht (Münster), der dreizehn Jahre lang dafür verantwortlich zeichnete, an Ulrich Gäbler (Basel) übergegangen. Der Rezension- und Bibliographieteil, bislang in den Händen von Klaus Deppermann und – im Vorwort dieses Bandes erstaunlicherweise nicht erwähnt – Dietrich Blaufuß, wird nunmehr von Udo Sträter (Halle) betreut. Am Charakter und der vertrauten Aufteilung des Jahrbuches in Aufsätze, Miszellen, Rezensionen, Bibliographie und Register wurde nichts verändert. Einem thematischen Schwerpunkt folgt der vorliegende Band nicht, vielmehr sind die Stoffe der Aufsätze breit gestreut.

„Die Entlassung Friedrich Brecklings als Pfarrer der Lutherischen Gemeinde zu Zwolle, 1667-1668“ beschreibt Paul Estié (S. 9-39). Unter akribischer Benutzung von Originaldokumenten aus dem Stadtarchiv Zwolle und dem Archiv der evangelisch-lutherischen Gemeinde zu Amsterdam wird eingehend und in teilweise sogar spannend zu lesender Darstellung erzählt, wie Breckling (1629-1711) sein 1660 angetretenes Pfarramt in Zwolle aufgrund verschiedener Konflikte mit seiner Gemeinde nach einer Entscheidung des Magistrates verlor. Neben der Auseinandersetzung um seine Eheschließung mit Elisabeth Crouse und um sein angebliches Eheversprechen gegenüber seiner Hausangestellten Anna Schutten spielten dabei Brecklings rigorose Kirchenzucht, seine Kritik an den Zuständen in der Kirche sowie die Aufnahme von Spiritualisten eine wesentliche Rolle. Estié arbeitet heraus, daß die Faktoren Mystik, Chiliasmus und Kritik an der Kirche Brecklings Tätigkeit in Zwolle bestimmt haben, dies den Widerstand eines Teiles der Gemeinde heraufbeschwor und aufgrund zunehmender Polarisierung schließlich zu seiner Entlassung führte. Brecklings Laufbahn als lutherischer Pfarrer war damit beendet. Ohne Amt, aber mit Unterstützung zahlreicher Gönner konnte er in den folgenden Jahrzehnten dennoch seinen Einfluß in ganz Europa geltend machen. Fraglich bleibt allerdings auch nach Estiés Untersuchung, ob die Haltung dieses engagierten Theologen richtig erfaßt ist, wenn man ihn, wie das üblicherweise geschieht, allein mit dem Etikett ‚Spiritualist‘ versieht. Denn seine zum

Teil noch ungedruckten Schriften sind bislang nicht wirklich erschlossen, und eine Gesamtdarstellung Brecklings fehlt (vgl. Dietrich Blaufuß, „Breckling“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 7 [1981], S. 150-153). Estiés Aufsatz liefert dazu wichtiges Material.

„Philipp Jakob Spener und der ‚Stengersche Streit‘“ ist das Thema eines quellengesättigten, mit immerhin 217 Anmerkungen ausgestatteten Aufsatzes von Udo Sträter (S. 40-79). Bei diesem Konflikt geht es um die Vorgeschichte des terministischen Streites, die Behauptung nämlich, dem Menschen sei zur Buße eine bestimmte Frist gesetzt, nach deren Ablauf er sich nicht mehr bekehren könne. Ähnlich wie Dannhauer und Spener, nur radikaler, forderte Johann Melchior Stenger (1638-1710) „Buße und Bekehrung sofort – und mit dauerhafter Konsequenz. Andernfalls drohte er mit dem Entzug des göttlichen Gnadenwillens“ (S. 49). Dagegen aber erhob sich in Erfurt, wo er seit 1666 Diakon an der Predigerkirche war, Widerstand, der 1670 zu seiner Amtsenthebung führte. Der Stengersche Streit dauerte zwar nur wenige Monate, hat aber eine Fülle von theologischen Gutachten und Streitschriften hinterlassen (S. 40). Nach der Würdigung Stengers durch Karl Holl (die Seitenangabe S. 40f. Anm. 5 muß 325ff, nicht 365ff heißen) ist der Urheber dieser Auseinandersetzung weithin in Vergessenheit geraten, selbst im ersten Band der neuen *Geschichte des Pietismus* (siehe die Rezension in diesem Bande) wird er nicht erwähnt. Dies ist erstaunlich, zumal Spener sich in diesem Fall engagiert hat. Deshalb ist es verdienstvoll, daß Sträter nunmehr dessen Rolle ausführlich nachgezeichnet hat. Er kommt zu dem Ergebnis: „Spener hat lange und intensiv darum gerungen, Stengers Eifer um das wahre Christentum in orthodoxe Bahnen zu kanalisieren und ihn in den Kreis der Freunde einzubeziehen, mit denen er die Reform der Kirche diskutierte“ (S. 72). Er mußte jedoch erkennen, daß Stengers überzogene Selbsteinschätzung dies unmöglich machte. Für Spener führte der Weg zur Kirchenreform „über das Evangelium, nicht über das Gesetz“ (S. 79). Trotz aller Differenzen und Enttäuschungen hielt Spener jedoch zu Stenger.

Martin Stern lenkt die Aufmerksamkeit auf ‚Die Visionen der Anna Vetter: Ein Frauenschicksal des siebzehnten Jahrhunderts‘ (S. 80-94), eine lesenswerte Miniatur zur Autobiographie und schriftstellerischen Tätigkeit einer Frau „von einer fast unglaublichen Vitalität“ (S. 94).

Über ‚Die pietistische Lyrik Johann Jacob Rambachs‘ handelt Martin Zeim (S. 95-117). Dieser dichte Überblick vermittelt einen guten Eindruck von Rambachs Auseinandersetzung mit der galanten Dichtung seiner Zeit, ein bislang eher zu wenig beachtetes Feld. In typisch pietistischer Manier wendet er sich gegen deren Verwendung ‚unreiner Gedanken‘ als ‚Hauptquelle aller Sünden‘ (S. 99). Da der Mensch kein freies Wesen, sondern dem Zwang der Erbsünde unterworfen sei, gelte diese Bindung auch für die Dichtkunst. Deshalb stellt Rambach in seiner ‚Vorrede‘ der *Poetischen Festgedanken über die höchsten Wohlthaten Gottes* (Jena, 1723) die galante Poesie seiner Zeit „als eine gefangene Sklavin“ dar, die „den ‚Tyrrannen‘ Wollust, Ehrgeiz, Geldgeiz dienen

muß“ (S. 101). Dagegen setzt er in seiner Skizze eines inneren Neuaufbaues der Dichtung als ihren einzig würdigen und angemessenen Dienst: „So ist denn die Verehrung des christlichen Gottes, und zwar in pietistischer Weise, das A und O der Dichtung. Nicht der Parnass stellt das Ziel dichterischen Sehnsens dar, sondern der Thron Gottes“ (S. 101). Die Form ist für Rambach dabei sekundär, und so verwendet er auch ohne Zögern galante Stilmittel in seinen eigenen Dichtungen (S. 107ff). An etlichen Beispielen zeigt Martin Zeim, wie Rambach „die Dichtung aller Lebensgebiete dem Zweck der Ehrung Gottes und Besserung des Nächsten“ unterstellt. Wert auf dichterische Form legt er durchaus, „lehnt aber übertriebenes Feilen ab... Sein Hauptanliegen ist dabei, daß der Inhalt religiös-pietistischer Tendenz diene“ (S. 117f). Übrigens geht dieser wichtige Beitrag auf eine Dissertation zurück, die Martin Zeim 1954 der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität zu Halle einreichte. Die Promotion wurde ihm jedoch aus ‚kulturpolitischen Gründen‘ verweigert. So ist dieser Beitrag nebenbei auch ein Beleg für die ideologischen Absonderlichkeiten der jüngsten deutschen Wissenschaftsgeschichte.

Wolfgang Gericke bespricht ‚Hermann Samuel Reimarus und die Untergrundliteratur seiner Zeit‘ (S. 118-131). Heiko Haumann legt seine Basler Antrittsvorlesung vor unter dem Titel „Das Land des Friedens und des Heils“. Rußland zur Zeit Alexanders I. als Utopie der Erweckungsbewegung am Oberrhein‘ (S. 132-154). Wichtig ist dieser mit zum Teil überlangen Anmerkungen versehene Beitrag über die bei manchen Erweckten des frühen 19. Jahrhunderts zu beobachtende Hoffnung auf Rußland als dem Hort der geistig-religiösen wie auch der politischen Erlösung wegen der Aufarbeitung noch heute virulenter utopischer Visionen und ihrer Folgen. Denn die Bereitschaft, als Konsequenz aus der persönlichen Umkehr auch gesellschaftliche Verhältnisse zu ändern, um gewissermaßen die Erlösung durch Christus voranzutreiben, konnte bei Mißerfolgen rasch zum Gegenteil führen. Haumann faßt seine Ergebnisse so zusammen: „Doch das sozial-reformerische oder gar revolutionäre Element in der Erweckungsbewegung konnte leicht umschlagen in eine konservative Haltung, wenn nämlich durch gesellschaftliche Veränderungen der christliche Glaube und Gottes Ordnung bedroht schienen. Dann blieben nur die persönliche Vervollkommnung und die Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits. Dieses Doppelgesicht der Erweckungsbewegung erklärt, warum sich zahlreiche Anhänger vom sozialen Protest dem politischen Konservativismus zuwandten, andere jedoch der Revolution zugeneigt blieben“ (S. 154). Es wäre wichtig, diese Thematik auch für das 19. Jahrhundert weiter zu verfolgen.

Als Frucht seiner Mitherausgabe der *Gesammelten Werke* Blumhardts schreibt Dieter Ining über „Jesus ist Sieger!“ Dämonologie, Erweckung und Heilungen bei Johann Christoph Blumhardt‘ (S. 155-174). Er fragt vor allem danach, ob Blumhardts Äußerungen über die dämonischen Mächte mit eigenen früheren Erfahrungen zusammenhängen und welchen Stellenwert sie in seiner Theologie haben.

Schließlich sind noch zwei Miszellen zu registrieren: Kurt Aland, „Die laute-

re Milch des Evangelii“. Zu den Problemen der Edition einer Spener-Schrift‘ (S. 175-186) und Gerhard Schwinge, ‚Populär-Apokalyptik. Zu einem unbekanntem, neu faksimilierten Jung-Stilling-Pseudepigraph‘ (S. 187-193). Schwinge weist nach, daß die kürzlich als Faksimile-Reprint ohne jede editorische Erläuterung erschienene Schrift *Die sieben letzten Posaunen oder Wehen* (Waltrop: Spinner, 1991) nicht wie dort behauptet von Jung-Stilling stammt.

Es folgen der umfangreiche Rezensionsteil (S. 194-233) und die von Udo Sträter verantwortete ‚Pietismus-Bibliographie‘ (S. 234-278) mit immerhin 652 Nummern. Verglichen mit der zuletzt in *Pietismus und Neuzeit* 16 (1990) erschienenen Bibliographie ist ihre Gliederung verändert und erweitert worden. Sie besteht jetzt aus fünf übergeordneten Abteilungen (Allgemeines; Vorgeschichte, begleitende Strömungen; Deutschland; Andere Länder; Übergreifende Themen), denen verschiedene Rubriken zugeordnet sind. Diese neue Konzeption, die im Druckbild auf S. 234f leider nicht besonders übersichtlich erscheint, wird die schnelle Benutzbarkeit der Bibliographie erhöhen. Ausführliche Register (S. 279-295) schließen den ertragreichen Band ab.

Lutz E. v. Padberg

Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder. *Juden – Christen – Deutsche 1933-1945*. Band 2.2: 1935-1938. Stuttgart: Calwer, 1992. 353 S., Zahlreiche Abb. DM 32,-.

Die dritte Lieferung des Werkes von Röhm und Thierfelder knüpft in der Darstellung an die ersten beiden Teile an (vgl. die Rezensionen in *JETH* 6 [1992], S. 224-225 und 7 [1993], S. 216-218). Wieder sticht der Bild- und Dokumententeil ins Auge, der geschickt den flüssig geschriebenen Text illustriert, diesmal aber nicht so umfangreich ausgefallen ist. Hervorzuheben ist wiederum die gute Archivforschung des Autorengespans und die Berücksichtigung von teilweise bisher unbekanntem Einzelschicksalen ‚nichtarischer Christen‘ (Bruno Benfey, Hans Ehrenberg, Heinrich Lebrecht, Willy Ölsner). Überdeutlich wird an ihnen noch einmal die Hilflosigkeit der evangelischen Kirchenführer und ihre Verstrickung mit der Judenpolitik der Nazis.

Aber auch die Spannungen innerhalb der Inneren Mission, der Judenmissionen in Deutschland und die Zwangseinführung ‚jüdischer‘ Vornamen zeigen, daß das eigentliche Drama um die Juden nicht erst mit den Konzentrationslagern begann. Schon wesentlich früher wurden selbst die ‚nichtarischen Christen‘ ausgegrenzt: Sie hatten keinen Anspruch auf Leistungen des Winterhilfswerkes, unterstanden andererseits aber auch nicht den rein jüdischen Initiativen. Die Juden sahen in ihnen ‚Christen‘, die Nationalsozialisten ‚Juden‘. In dieser Spannung mußten viele sich selbst helfen oder waren auf die schwachen Kräfte von Heinrich Spiero oder des ‚Büros Grüber‘ angewiesen.

An mehreren Stellen wird jedoch auch die Solidarität der ‚einfachen Christen‘ mit ihren verfolgten Glaubensbrüdern deutlich, an deren Ende entweder KZ oder Flucht standen.

Die Auflösung der verschiedenen Judenmissionen wurde von den Nazis noch unterstrichen durch einen Akt ungeheurer Provokation und Perversion: die Beschlagnahmung der gesamten Bibliothek des ‚Institutum Judaicum Delitzschianum‘ mit der Begründung, mit diesen Schriften noch effektiver gegen das Judentum vorgehen zu können. Eine hervorragende Sammlung zur Erforschung des Judentums kam auf diese Weise in die Hand von krankhaften Rassenideologen. Auch diese diabolische Seite gehörte zum traurigen Kapitel von Juden, Christen und Deutschen im Dritten Reich.

Stephan Holthaus

David F. Wells. *No Place for Truth or Whatever Happened to Evangelical Theology?* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ. Comp., 1993. 318 S., \$ 24,99.

David Wells, Theologieprofessor am Gordon-Conwell Theological Seminary in South Hamilton, USA, legt mit diesem Buch den ersten Teil einer leidenschaftlichen Analyse des amerikanischen Evangelikalismus vor. Er beklagt darin die ungeheure Akkommodation der Evangelikalen an den modernen Zeitgeist mit seiner Fragmentierung aller Lebensbereiche. Diese Anpassung zeige sich in einem nie dagewesenen Desinteresse der evangelikalen Gemeinden an gründlicher theologischer Arbeit und einer verhängnisvollen Verschiebung der Frömmigkeit von Gott zum eigenen religiösen ‚Ich‘. Die Suche nach der unaufgebaren Wahrheit sei längst dem Pluralismus und der Toleranz geopfert worden. An die Stelle der Auslegungspredigt biblischer Lehrsätze trete nun die psychologische Nabelschau eines irrationalen Pragmatismus. Prediger würden den Verlust ihres Ansehens in der Bevölkerung durch Managermethoden und akademische Pseudotitel kompensieren, Erfolg solle jetzt durch Professionalisierung, Aktionismus und bestimmte Techniken erreicht werden.

Dem evangelikalen Gemeindeglied ginge es in erster Linie um Gefühle des Wohlbefindens im Gottesdienst und um kräftige geistige ‚Erfahrungen‘ im Alltag. Diese Erfahrungen dienten heute als Beweis der Praktikabilität des Christentums – es ‚funktioniert‘. Solche religiösen Erlebnisse stehen aber nicht mehr auf dem Fundament der historischen Tatsachen der Bibel, sondern dienen jetzt ihrerseits als Fundament eines gefühlsbetonten evangelikalen Glaubens. Die Privatreligion des einzelnen mit einem übersteigerten Individualismus habe jedoch laut Wells nichts mehr mit der biblischen Wahrheit und der neutestamentlichen ‚ecclesia‘ zu tun. Gefühle statt Lehre, Autonomie statt Gehorsam, Unterhaltung statt Wahrheitssuche, Erfolg statt Zerbruch, ‚instant-Religiosität‘

statt Leidensbereitschaft, Konsumorientierung statt Christuszentrierung, Welt-offenheit statt Geisterunterscheidung – die auf 300 Seiten vorgetragene Diagnose von Wells zeigt mit aller Deutlichkeit, daß die evangelikale Bewegung Amerikas nur mit Hilfe einer grundlegenden Reformation den eigenen Auflösungsprozeß aufhalten kann. Wenn evangelikale Magazine wie *Leadership* oder *Christianity Today* kaum noch biblisch anspruchsvolle Lehrartikel bringen, wenn Pastoren scharenweise von der Titelsucht befallen werden, Gemeindegrowth-Techniken wie Zaubermittel angepriesen und Spielzeugdinosaurier mit dem aufgedruckten Slogan ‚Jesus lebt‘ vertrieben werden, dann stimmt etwas nicht mit einer Bewegung, die mit der Überzeugung von der Irrtumslosigkeit der biblischen Wahrheit angetreten ist. Die evangelikale Theologie wurde an den Rand gedrängt und gegen eine marktorientierte Sentimentalität eingetauscht, die sich in Predigten, Büchern, Zeitschriften und den evangelikalen Fernsehprogrammen zeigt. Man gibt sich weltoffen und modern, im Gottesdienst muß ‚etwas los sein‘, und man muß sich wohl fühlen. Dank großer evangelikaler Imperien bildet sich eine Art evangelikaler Subkultur, die sich nur noch durch einen religiösen Anstrich von der säkularen Kultur unterscheidet. Ein Ringen um theologische Wahrheitsfragen findet sich dagegen nur noch ganz selten. Antworten auf die eigentlichen Herausforderungen des Zeitgeistes findet man jedoch nicht mehr.

Leider bietet Wells in seiner aufrüttelnden Analyse noch keine echte Alternative zu der skizzierten Entwicklung, man darf deshalb auf den Folgebund gespannt sein. Etwas undeutlich bleibt auch die Frage, inwieweit die ‚Moderne‘ nicht auch positive Elemente für die Glaubensverkündigung gebracht hat, man denke nur an die Möglichkeiten der modernen Medien. Eine bloße Rückkehr zu den Zeiten der konfessionellen Orthodoxie oder der Unprofessionalität der Vergangenheit dürfte als Antwort auf die Herausforderung unserer Zeit sicher nicht genügen. Auch sollte sich Wells davor hüten, diese früheren Perioden der evangelikalen Geschichte nur als positiv zu beurteilen.

Bleibt noch anzumerken, daß der Autor bei etwas stringenterer Gedankenführung und Verzicht auf die häufigen Redundanzen den Umfang des Buches sicher um die Hälfte hätte kürzen können. Alles in allem zeichnet sich jedoch jetzt schon ab, daß Wells' Diagnose zu einer Neubesinnung der evangelikalen Kreise in Amerika führen könnte. Leider sind ähnliche Tendenzen auch im deutschsprachigen Raum anzutreffen, weshalb seine Analyse auch für unser Land von Bedeutung werden könnte.

Stephan Holthaus

Weitere Literatur:

Richard van Dülmen. *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit: 16. bis 18. Jahrhundert*. Band 3: *Religion, Magie, Aufklärung*. München: Beck, 1994. 343 S. 63 Abb. DM 68,-.

- Manfred Gerland. *Wesentliche Vereinigung: Untersuchungen zum Abendmahlsverständnis Zinzendorfs*. Theologische Texte und Studien 2. Hildesheim: Olms, 1992. XII, 186 S. DM 39,80.
- Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika*. Band 4: 1769-1776. Hg. Kurt Aland. Texte zur Geschichte des Pietismus III/5. Berlin, New York: de Gruyter, 1993. XVI, 773 S. DM 468,-.
- Peter Maser. *Geschichte der evangelischen Kirche in der DDR*. Berlin, New York: de Gruyter, 1994. Ca. 400 S. Ca. DM 58,-.
- Joachim Mehlhausen. *Kirchengeschichte V: Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Berlin, New York: de Gruyter, 1994. Ca. 560 S. Ca. DM 68,-.
- Kurt Meier. *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*. Berlin, New York: de Gruyter, 1994. Ca. 400 S. Ca. DM 58,-.
- Matthias Meyer. *Feuerbach und Zinzendorf: Lutherus redivivus und die Selbstauflösung der Religionskritik*. Theologische Texte und Studien 1. Hildesheim: Olms, 1992. XX, 242 S. DM 49,80.
- **Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Hg. Ulrich Gäbler u.a. Band 19. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 (ausgeliefert 1994). 264 S. DM 80,-.

Systematische Theologie

1. Hermeneutik

Oswald Bayer. *Autorität und Kritik: Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*. Tübingen: Mohr, 1991. 225 S., DM 59,- (AK); ders.: *Leibliches Wort: Reformation und Neuzeit im Konflikt*. Tübingen: Mohr, 1992. 372 S., DM 69,- (LW).

In einer Zeit, in der die Grundlagen des christlichen Glaubens zunehmend in Frage gestellt werden, sind die beiden Veröffentlichungen von Oswald Bayer ein erfreulicher Lichtblick. Bayers Ausführungen sind nicht von einer bibel- und dogmenkritischen Grundhaltung geprägt, sondern gründen sich im wesentlichen auf Luther und den mit dem Pietismus verbundenen J.G. Hamann. In „Autorität und Kritik“ stehen, wie der Untertitel „Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie“ deutlich macht, grundsätzliche Fragen im Mittelpunkt, während in „Leibliches Wort“ einzelne Themen der Dogmatik und der Ethik genauer betrachtet werden. Beides läßt sich jedoch nach Bayers Auffassung nicht voneinander trennen (AK, VI, 51). Charakteristisch für das Vorgehen Bayers ist, daß er seine Aussagen oft in der Auseinandersetzung mit Philosophen (z.B. Kant, Feuerbach, Hegel) gewinnt. Sein Anliegen ist es, im kritischen Gespräch mit der neuzeitlichen Philosophie „Ort und Aufgabe evangelischer Theologie in der Gegenwart zu bestimmen“ (LW, V). Da beide Werke aus einer Zusammenstellung von Einzelaufsätzen bestehen, wird im folgenden ihr Inhalt überblicksartig zusammengefaßt und kritisch gewürdigt.

1. *Das biblische Wort anstelle der neuzeitlichen Vernunftautorität als Grundlage der Theologie*

Im Mittelpunkt der Ausführungen von Bayer steht die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Vernunftautorität, d.h. mit einer Vernunft im Sinne Kants, die beansprucht, vorurteilsfrei allgemein einsehbare und verbindliche Normen zu setzen (vgl. AK, 5, 59-82). Nach Bayers Auffassung kann nicht „einfach von ‚der‘ Vernunft, der einen Vernunft“ geredet werden, „als ob dieses Wort etwas Selbstverständliches, jedermann Bekanntes, von ‚Natur‘ aus Gegebenes, Angeborenes beschwörte“ (AK, 40), sondern es gibt nur „Vernünfte“ (AK, 39), da jede Art von Vernunft von (verschiedener) Überlieferung, Erfahrung und Sprache abhängig ist (vgl. AK, 41, 57, 64). Daher ist „ein historischer Plan einer Wissenschaft immer besser als ein (rein) logischer“ (Hamann; zit. AK, 77, vgl. 185). Konkret bedeutet das, daß die Bibel die Quelle wahrer Autorität ist (AK, 78). Alles menschliche Denken kann nur auf das biblische Wort antwortendes

Denken sein (AK, 88). Die Theologie bezieht sich deswegen konstitutiv auf Sprache, sie ist Sprachwissenschaft (AK, 144, vgl. 167). Ihre Einsichten können immer nur „Fragmente, Trümmer, Stück- und Flickwerk“ (Hamann, zit. AK, 176) sein, sie lassen sich nicht zu einem in sich geschlossenen System im Sinne von Hegels Versuch der Totalvermittlung zusammenfügen (vgl. AK, 5, 8, 169-180). Dies zeigt sich z.B. an der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium (vgl. AK, 189) und an der Theodizeefrage (vgl. AK, 136 f). Daraus ergibt sich, daß der Glaube nicht „jedermanns Ding“ ist, weil er nicht „vorweg einsehbar und nicht durch Regeln sicherzustellen ist“ (AK, 108, vgl. 7 f, 118).

Die Auseinandersetzung Bayers mit dem neuzeitlichen Verständnis der Vernunft ist in der gegenwärtigen theologischen Situation sehr hilfreich, weil der Gegensatz zwischen einer an der Bibel orientierten und einer dem Denken der Aufklärung verpflichteten Theologie nur selten gesehen wird. Hervorzuheben ist, daß Bayer eine qualifizierte Untersuchung und Widerlegung der Grundlagen des an der autonomen Vernunft orientierten Denkens bietet. Dadurch wird eine Hilfestellung zur kritischen Auseinandersetzung mit der modernen Theologie gegeben und das Vorurteil widerlegt, daß eine Theologie, die die Grundsätze der Aufklärung nicht übernimmt, „unwissenschaftlich“ sei.

Es stellt sich jedoch die Frage, warum Bayer die historisch-kritische Methode nicht in seine Kritik einbezieht. Da die historische Kritik und die mit ihr verbundene Sachkritik an der Bibel heute weitgehend die Grundlage theologischen Arbeitens darstellt, müßte an dieser Stelle die konkrete Bedeutung der Infragestellung des modernen Denkens deutlich werden.

2. Der Bezug zur ganzen Existenz als Horizont der Theologie

Bayer betont, daß die Bibel keine formale Autorität darstellt, sondern „mit der Autorität des durch sie sich mitteilenden dreieinen Gottes“ identisch ist (AK, 50, vgl. 53). Sie ist daher ein lebendiges Wort (AK, 54), ein Wort, das sich selbst Gehör verschafft (LW, 92), das mich auslegt und beurteilt (AK, 6, 15) und das mich leiblich anspricht (AK, 54, vgl. den Titel „Leibliches Wort“). Die Autorität der Bibel kann daher nicht durch eine Inspirationstheorie gesichert werden (AK, 78). Die Theologie vollzieht sich im Hören und ist als Erfahrung im Sinne des lutherischen „oratio, meditatio, tentatio“ zu verstehen (AK, 192, vgl. 141). Besonders wichtig ist für Bayer in diesem Zusammenhang das Abendmahl, in dem Jesus Christus sich „hören und greifen läßt“, „sich ‚leiblich‘ mitteilt“ (LW, 59). Bayer kann das Herrenmahl beispielsweise als „Mitte des Glaubens“ (LW, 306) und den Glauben als „Geschmack“ (LW, 112) bezeichnen. Er grenzt sich damit ab gegen die Berufung auf ein „inneres Wort“, die er auch bei J.A. Bengel konstatiert (LW, 85), und die neuzeitliche Abstraktion des Denkens vom Leib (LW, 94, vgl. AK, 85).

Bayers Hervorhebung des Existenzbezugs der Theologie ist hilfreich und notwendig angesichts dessen, daß sich die wissenschaftliche Theologie heute

oft in einem von persönlichem Glauben und Gemeinde unabhängigen Raum bewegt. Die Ausführungen Bayers können dazu ermutigen, auch bei der theologischen Arbeit das Wort Gottes zu hören.

Problematisch ist allerdings der prinzipielle Gegensatz zwischen „leiblichem Wort“ und „innerem Wort“, der zu einer Kritik am Bibelverständnis Bengels führt, da nach biblischem Verständnis das „leibliche Wort“ auch zu einem „inneren Wort“ wird (vgl. 5Mo 30,14, vgl. auch 2Kor 4,16). Herauszuarbeiten wäre der Gegensatz zwischen einem „inneren Wort“, das vom Wort der Bibel bestimmt ist, und einem „inneren Wort“, das der Bibel widerspricht.

3. Die Rechtfertigung allein aus Glauben als Gegenstand der Theologie

Gegenüber dem neuzeitlichen „Willen zur Selbstkonstitution, zur Selbstverwirklichung“ (LW, 23) betont Bayer, daß „die Rechtfertigung allein aus Glauben Grund und Gegenstand der Theologie ist“ (LW, 34, vgl. 2, 6) und die Theologie „als ganze Rechtfertigungslehre ist“ (LW, 2). Er wehrt dabei den Vorwurf ab, daß das lutherische Verständnis der Rechtfertigung „individualistisch, gar heilsegoistisch“ sei, und hebt die soziale und kosmische Bedeutung des Rechtfertigungsgeschehens hervor (LW, 20). Eine zentrale Bedeutung für die Rechtfertigungslehre hat nach Bayer die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, da nur durch diese Unterscheidung die Eindeutigkeit des Evangeliums als Trost gewahrt bleibt (vgl. LW, 46, vgl. auch AK, 184: „Gesetz und Evangelium als Gegenstand der Theologie“). Er vertritt die Auffassung, daß die im neuzeitlichen Denken prinzipiell schon vorausgesetzte Überwindung des Gesetzes dazu führt, daß der Mensch unter dem Zwang steht, das Evangelium, „da es ihm von Haus aus zu eigen ist, selbst einzulösen und zu verwirklichen“. Daher „ist die Kehrseite des Antinomismus ein Nomismus“ (LW, 4, 36). Bayer grenzt sich dabei auch gegen ein „pietistisches Heiligungsstreben“ ab (LW, 56).

Die Betonung der Rechtfertigung und der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium verdient besondere Beachtung, weil nur dadurch sowohl die Eindeutigkeit der Liebe Gottes als auch der Ernst des Gerichtes festgehalten werden kann. Durch die Ausführungen Bayers wird deutlich, daß die Ablehnung des richtenden Gesetzes zu einer Werkgerechtigkeit führt, die das Anliegen der modernen Theologie, die Betonung der Liebe Gottes, in sein Gegenteil verkehrt. Dabei ist jedoch zu fragen, ob dabei nicht die Bedeutung des „erfüllten“ Gesetzes (vgl. Mt 5, 17 ff) für Christen zu kurz kommt. Zu untersuchen wäre das Verhältnis zwischen dem Gesetz als Anklage und dem Gebot Jesu als Weisung zum Leben der Christen.

4. Die Auseinandersetzung mit dem modernen Denken als Aufgabe der Theologie

Bayer ist der Meinung, daß sich die Theologie nicht „in einem Binnenraum reinen Glaubens und reinen Erkennens“ bewegen kann, sondern „konstitutiv Kon-

flikt- und Kontroverswissenschaft“ ist, weil sich jedes Thema der Theologie nur in der Kontroverse stellt (AK, 17, vgl. V: LW, 240). Die Theologie darf sich der Wirklichkeit nicht durch eine Totalkritik entziehen, sondern muß sich auf philosophische Einwände und Bestreitungen und auf die gängigen Sprachregelungen einlassen. Dies bedeutet jedoch nicht ein Sich-Beugen unter geistesgeschichtliche Notwendigkeiten, die Theologie muß vielmehr die an sie herangetragene Kritik kritisch prüfen (vgl. AK, V, 17 f, 156; LW, 63, 123, 147 f). Bayer kann dabei auch ein Wissen und ein Tun, das nicht aus dem Glauben kommt, als Sünde bezeichnen (AK, 136). Diese Meta-Kritik setzt Autorität voraus (AK, 2 f, vgl. den Titel „Autorität und Kritik“), „die mit Gott, dem Autor, identische Bibelautorität“ (AK, 82, vgl. 78; LW, VI: Das „leibliche Wort“ als Wahrheitskriterium). Die der Theologie aufgegebenen Auseinandersetzung mit dem modernen Denken nennt Bayer die „Methode: Kommunikative Urteilsform“ (LW, 6-15). Dieser „Methode“ entsprechend setzt er sich beispielsweise mit kritischen Anfragen von Marcuse, Descartes und Feuerbach auseinander und formuliert sowohl Übereinstimmungen als auch deutliche Kritik (LW, 149-241). Bayers Auseinandersetzung mit philosophischen Ansätzen ist hilfreich angesichts der sich häufenden kritischen Anfragen an den christlichen Glauben. Sie macht außerdem deutlich, daß und inwiefern die moderne Theologie von philosophischen Weichenstellungen abhängig ist.

Die Auffassung, daß sich die Theologie „allein im Sich-Einlassen auf Einwände und Bestreitungen“ konstituiert (AK, V), ist allerdings einseitig, weil die Theologie auch die Aufgabe hat, der Gemeinde Klarheit über die Inhalte des Glaubens zu vermitteln – u.U. auch unabhängig von Kritik (vgl. z.B. 2Thess 2,15).

Gesamtbetrachtung:

Insgesamt kann trotz einiger kritischer Anfragen festgehalten werden, daß die Veröffentlichungen Bayers eine biblisch orientierte Wegweisung darstellen und in der heutigen theologischen Situation Klarheit und Orientierung vermitteln können. Besonders für den philosophisch interessierten Leser sind sie ein Gewinn.

Christian Schwark

Ulrich Luz, Hrsg. *Zankapfel Bibel: Eine Bibel – viele Zugänge*. Zürich: TVZ, 1992. 2. Aufl. 1993. 143 S., SFr 24,-.

Das hier anzuzeigende Buch hält die Ergebnisse eines mehrere Jahre dauernden Gesprächs zwischen Vertretern von verschiedenen theologischen Richtungen fest. Die Gespräche waren auf Anregung der theologischen Kommission des Schweiz. evang. Kirchenbundes zustande gekommen. Sie gipfelten in zwei Ta-

gungen auf Schloss Hünigen und wurden begleitet von Prof. Ulrich Luz, Bern. Vorgegeben war die Geschichte von der wunderbaren Speisung, Markus 6,30-44, die nun jeder der sechs Gesprächsteilnehmer – unter ihnen eine Frau – aus seiner Sicht kommentierte.

Nun liegen die sechs Entwürfe in Buchform vor. Ulrich Luz leitet sie ein und vergleicht sie dann miteinander, woran sich eine gemeinsame Schlußerklärung anschließt. Jedem Entwurf sind kurze kritische Kommentare der anderen Mitarbeiter angefügt, und man kann leicht erkennen, daß mindestens einige der Positionen sich gegenseitig ausschließen. Hat das Gespräch der Wahrheit des Evangeliums gedient oder eher dem gegenseitigen Arrangement in einer pluralistischen Kirche? Jedenfalls läßt das gemeinsame Schlußbekenntnis: „Wir glauben an Jesus Christus“ ein ungutes Gefühl zurück. Luz versucht in seinem Schlußwort, die verschiedenen Standpunkte als komplementär darzustellen. Für ihn ist alles, was da gesagt wird, ein positiver Beitrag zur Erhellung der in sich dunklen und vieldeutigen Schrift.

Nun also in Kürze die Beiträge im einzelnen. Den Anfang macht *Prof. Daniel Marguerat*, Lausanne, als Vertreter des historisch-kritischen Zugangs zur Bibel. Er gibt zuerst Einblick in das Anliegen der historisch-kritischen Interpretation, um dann im zweiten Abschnitt die Speisungsgeschichte zu erklären. Marguerat möchte nicht von einem Naturwunder, sondern von einem Geschenk wunder sprechen. Er betont, daß der Überfluß nicht einer geheimnisvollen Handlung, sondern dem alltäglichen liturgischen Brauch des Segnens und Austeilens entspringt und daß der Fülle von Brot die Sättigung mit Worten des Evangeliums vorausgeht (29). Er macht dann aufmerksam auf vorausweisende Speisungswunder im Alten Testament, bei Elisa und in der Wüste. Schon dort zeigt sich „die Macht des Gottes Israels, den der Hunger rührt und der dem Volk, das er liebt, hilft“ (30). Das Speisungswunder weist Jesus als den endzeitlichen Propheten aus und wird dann auch mit dem Wunder der Liebe Gottes im Abendmahl in Verbindung gebracht (31 f). Im Fragen nach dem Ereignis hinter dem Text erinnert Marguerat daran, daß auch historisch-kritische Analyse zur Überzeugung gelangen kann, daß das Wunder sich so zugetragen hat (Schniewind). Er selber kann nur von einem nicht mehr greifbaren eindrücklichen Ereignis zwischen Jesus, den Jüngern und der Menschenmenge reden, das jedenfalls zu sehr großen Hoffnungen Anlaß gab (33 f). Schließlich weist er auf das von Markus öfters betonte Unverständnis der Jünger hin, die weder hier noch nachher angesichts des Kreuzes verstehen, daß und wie aus Jesu Schwachheit eine Fülle von Leben entspringt.

Im ersten Teil vermag Marguerat gut zu zeigen, wie die historisch-kritische Interpretation hilft, die Bibel in ihrer ursprünglichen geschichtlichen Situation zu verstehen, und es uns so verwehrt, den Text einfach zu vereinnahmen (25). Sieht er aber auch den geschichtsüberlegenen Charakter des Wortes? Er sagt, die biblischen Autoren hätten nicht die Absicht gehabt, Ewiggültiges festzuhalten (20). Doch! Und zwar gerade auch das Markusevangelium, was schon der

Fanfarenstoß am Anfang beweist: *Archee* tou euangeliou Jesou Christou. Damit ist eben viel mehr als nur der zeitliche Anfang gemeint. *Archee* ist auch das Grundlegende und weist hin auf den Grund, der ein für allemal und für alle Zeiten gelegt ist.

Wir kommen zum zweiten Beitrag. Den fundamentalistischen Zugang zur Bibel stellt *Ernst Lerle*, Professor an der FETA, vor. Im ersten Abschnitt zeigt er, was mit fundamentalistischem Bibelverständnis gemeint ist. Grundlegend dafür ist die glaubensmäßige Bindung an Jesus Christus, gemäß 1. Kor 3,11 (40). Und verbindlicher Ausdruck für diese Glaubenshaltung ist das Apostolikum (41). Es folgt eine Erörterung über den Kanon, den übrigens auch Marguerat als für uns maßgebend bezeichnet (42 f 20). Es folgt die Auslegung. Die wunderbare Speisung war für die Beteiligten eine Station auf dem Weg zum Glauben an Jesus Christus. Gott hat die innerweltlichen Sachzwänge durchbrochen, und die Fünftausend haben ihren Messias gefunden (44 f). Ans Evangelium glauben heißt umkehren und den entscheidenden Schritt zu Jesus tun als Anfang eines neuen Lebens (46). Für Lerle gehört die Wirklichkeit des Geschehens unabdingbar zur Bibel und ihrer Wahrheit. Er redet bewußt von Heilstatsachen (48). Dabei ist ihm der Ausdruck Bibeltreue lieber als das Wort Fundamentalismus, und er möchte lieber von Optionen reden als von Komplementarität der verschiedenen Zugangswege zur Bibel (51). Die Bibel eröffnet den Zugang zu Christus, und bibeltreue Schriftbetrachtung und Glaube an Jesus Christus befruchten und vertiefen sich gegenseitig.

Es fällt auf, daß bei Lerle der zeitliche Abstand zwischen den damals Erstbeteiligten, den ersten Lesern des Markusevangeliums und uns praktisch nicht ins Gewicht fällt. Das ist insofern berechtigt, als Evangelium damals leibhaftig geschehen ist, dann von Markus vollmächtig verkündet und bis heute freudig geglaubt und erfahren wird. Hingegen ist kaum anzunehmen, daß alle Erstbeteiligten in Jesus schon damals ihren Messias fanden und annahmen.

Wir kommen zu *Wolfgang Bittner*, der den evangelikalen Zugang zur Bibel schildert. Er stellt zunächst die Evangelikalen kurz vor. Daran schließt sich eine Meditation des Textes unter dem Stichwort: „Jesus erzieht seine Jünger“ an. Daß und in welchem Sinn die Erzählung Evangelium und das Handeln Jesu messianisch ist, das wird in den leider allzu kurz geratenen Notizen nicht gesagt. Das Hauptgewicht legt Bittner auf die grundsätzliche Erörterung dessen, was für ihn evangelikaler Zugang zur Schrift ist. Die Nähe zu Lerle zeigt sich darin, daß auch ihm an der geschichtlichen Wirklichkeit des von der Bibel bezeugten göttlichen Heilshandelns sehr viel liegt. Im Unterschied zu Lerle meint er aber, daß dieses Handeln nicht nur und erst im Glauben erkennbar sei. Vielmehr erschließt es sich jedem unvoreingenommenen Betrachter. „Christlicher Glaube (ist) auf geschichtliche Vorgänge gegründet, die der menschlichen Wahrnehmung allgemein zugänglich sind“ (65). Ist auch der Heilswert dieser Vorgänge, zum Beispiel des Kreuzes, allgemein einsehbar? Das ist nicht der Fall. Und vollends entzieht sich jeder geschichtlichen Wahrnehmung die frohe

Kunde von der ewigen Gnade und Erwählung Gottes in Jesus Christus. Neutestamentlich gesehen kommt der Glaube nicht aus dem Sehen, sondern aus dem Hören des Wortes Christi, Römer 10,17. Es ist das Evangelium, das uns die Augen öffnet und uns sehen lehrt, was Gott für uns und für die Welt getan hat und was er damit im Sinn hat. Solange der Bann des Geschichtsdenkens nicht gebrochen ist, wird die evangelikale Theologie nicht wieder zurückfinden zu einer wirklich reformatorischen Sicht des Wortes Gottes. Für die Gegenwart ist Bittner wichtig die geistgewirkte prophetische Rede (71). Es wäre gut gewesen, er hätte gezeigt, daß gerade auch solche Rede von der Heiligen Schrift her geprüft und u.U. eben auch korrigiert werden muß.

Frau *Denise Jornod* legt den feministischen Zugang zum Text dar. Sie hält fest, daß Frauen einen besonderen Blick haben für das menschlich Ganzheitliche am Handeln und dann auch am Leiden Jesu und damit auch für die besondere Gnade und Güte Gottes allen Leidenden gegenüber. Sicher können Frauen unser Verständnis der Bibel bereichern. Ich vermisse aber in der feministischen Theologie klare Aussagen darüber, daß die Frau Gott ebenso fern steht wie der Mann und wie dieser des Heils bedürftig ist.

Kuno Füssel aus Münster vertritt die der Befreiungstheologie nahestehende materialistische Exegese. Für ihn ist unsere Geschichte wie die ganze Bibel ein Dokument gelingender Befreiungspraxis, wobei das gesellschaftlich, wirtschaftlich und politisch zu verstehen ist. Wird hier das Evangelium, das doch Befreiung zur Gotteskindschaft verkündet, zu einer lediglich zwischenmenschlichen Befreiungsutopie?

Rolf Kaufmann, Studienleiter im zu der Zürcher Landeskirche gehörenden Haus der Stille und Besinnung, Kappel Am Albis, stellt den tiefenpsychologischen Zugang zur Bibel zur Diskussion. Für ihn ist Jesus Symbol für die innere Mitte des Menschen und die Wüste (*eremos*) Symbol für die Einkehr und Sammlung, damit Ort der Wandlung zu einem wahrhaften Leben aus der Mitte, wo dann Himmlisches und Irdisches sich durchdringen (113). Letztlich kann und soll jeder vom inneren Meister gespeist werden. – Sicher will Jesus durch seinen Geist auch zum inneren Meister werden, und in dem Sinn dürfen wir auch Jesusgeschichten „verinnerlichen“. Die Grenze ist aber dort überschritten, wo das äußere Heilsgeschehen nur noch eine letztlich entbehrliche Chiffre für innere Vorgänge wird.

Es ist sicher wertvoll, wenn man einmal in dieser Weise verschiedene theologische Ansätze nebeneinander sehen und vergleichen kann, und es würde sich lohnen zu prüfen, welchen Einseitigkeiten sie zu begegnen suchen. Zum Beispiel der historisch-kritische dem Dogmatismus, der fundamentalistische dem Kritizismus, der evangelikale dem Platonismus, der feministische dem Androzentrismus, der materialistische dem Idealismus und der tiefenpsychologische dem Positivismus. Allein: wird da nicht zuweilen der Teufel mit dem Beelzebub ausgetrieben? Zugangswege sollten ja dem Evangelium dienen und nicht selbst zum Evangelium (sprich: zur Ideologie) werden. Ist diese

Gefahr im vorliegenden Büchlein erkannt? Luz jedenfalls scheint sie nicht zu sehen.

Joh. Heinrich Schmid

Lothar Gassmann/Johannes Lange. *Was nun, Herr Drewermann? Anfragen an die tiefenpsychologische Bibelauslegung*. Lahr: Verlag der Liebenzeller Mission, 1993. 104 S., DM 10,80.

Die Autoren dieses Taschenbuches untersuchen die Herkunft, die Gestalt und die Motive der tiefenpsychologischen Bibelauslegung Drewermanns. Es wird in einem einleitenden Kapitel herausgestellt, daß Drewermanns Exegese von der auf C.G. Jung zurückgehenden Grundannahme lebt, daß der Mensch in seiner Seele die zum Heil notwendigen Bilder und Symbole besitzt, die der (zunächst historisch-kritisch interpretierte) Bibeltext anspricht und bewußtmacht.

Im zweiten Teil wird kurz die Geschichte der spirituellen Bibelauslegung skizziert. Eine Brücke wird geschlagen von Origenes über Augustin bis zu Luther. Anknüpfend an Luther kommen die Autoren zu dem richtigen Schluß, daß der geistige Sinn nicht neben, sondern im buchstäblichen Sinn gesucht werden müsse. Bedingt durch die Kürze bleiben allerdings etliche Aspekte der spirituellen Schriftauslegung unberücksichtigt, so vor allem die Frage nach den Motiven und Zielen der spirituellen Auslegung.

Ein weiterer Abschnitt diskutiert das Verständnis von Offenbarung und kommt zu dem Schluß, daß die raumzeitliche und in der Schrift dokumentierte Offenbarung Gottes die Maßgabe ist, an die der Mensch gewiesen wird. Allerdings wird die Möglichkeit „neuer Offenbarungen“ nicht ausgeschlossen, sondern deren Prüfung anhand der Schrift gefordert. Die Autoren sagen jedoch nicht, daß Jesus die Gemeinde angewiesen habe, auf solche Offenbarungen zu warten, und daß die Offenbarung Gottes nicht wirklich definitiv mit der Schrift abgeschlossen sei und letztere (im Sinne der *sufficiencia scripturae*) alles zum Heil Notwendige sage. – Sehr gut und klar wird der Synkretismus Drewermann als schriftwidrig angewiesen.

Am Beispiel von Joh 21,1-14 wird die tiefenpsychologische Exegese Drewermanns exemplarisch und anschaulich vorgeführt. Dabei zeigt sich aber eine partielle Anerkennung des Anliegens Drewermanns: Der Bezug zum Text soll *erfahren* werden, der Text soll dem Leser zum gegenwärtigen Anspruch werden. Doch wäre hier zu bemerken, daß der Bibeltext in sich schon autoritatives Wort Gottes ist und es nicht erst werden muß; er ist schon in seiner Äußerlichkeit und Schriftlichkeit Gottes Wort an den Leser. Außerdem ist die Absicht des biblischen Textes, daß der Mensch an Jesus Christus glaubt, nicht, daß er religiöse Erlebnisse hat. Dieses an sich berechnete existenzielle Element wird leider an keiner Stelle unter der biblischen Perspektive des Glaubens gesehen. Auch wenn im Blick auf Art und Deu-

tung dieser Erlebnisse ein Unterschied zu Drewermann festgestellt wird, wird der genannte Sachverhalt in der Kritik an Drewermann nicht genügend deutlich. Drewermann wird von evangelikaler Seite gerade an dieser Stelle nicht richtig durchschaut. Außerdem wäre zu fragen, ob die Bibel – hier besonders der genannte Johannestext – wirklich „Tiefenwahrheiten“ enthält, die durch Symbole wie etwa „Nacht“ und „Licht“ ausgedrückt werden. Hier sollte konsequenter die reformatorische Sicht vom natürlichen und einfältigen Sinn der Schrift beansprucht werden, um Drewermann zu beurteilen.

Abschließend werden Aussagen Drewermanns und der Bibel zur Person Jesu Christi einander gegenübergestellt.

Der Leser gewinnt durch dieses Buch einen kompakten und sachlich richtigen Einblick in die Lehren des Paderborner Theologen. Es ist trotz einiger Fachausdrücke allgemeinverständlich gehalten und kann jedem Mitarbeiter in der Gemeinde empfohlen werden.

Bernhard Kaiser

2. Dogmatik

Dem Glauben Raum geben: Ein Erwachsenen-Katechismus. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1993. 256 S., DM 39,80.

In Anbetracht der Tatsache, daß der geistliche Analphabetismus in unserer Zeit zunimmt, kann der im R. Brockhaus Verlag erschienene Erwachsenen-Katechismus „Dem Glauben Raum geben“ als ein notwendiges Buch bezeichnet werden. Aber auch der „gestandene“ Christ, der in seinem theologischen Denken „nicht auf der Stelle treten“ möchte, wird aus diesem zeitgemäßen Glaubensbuch reichen Gewinn ziehen.

Die „Aktualität“ dieses Katechismus zeigt sich in mehrfacher Hinsicht:

- Modern ist, was der Mensch von heute braucht. Was aber hätte er nötiger als die gesunde biblische Lehre, zu der uns die vielfältigen Beiträge dieses theologischen Leitfadens verhelfen wollen?
- Auf den heutigen Menschen zugeschnitten ist auch der Aufbau des Buches. Es werden nicht einfach klassische systematisch-theologische Themen „fachgerecht“ abgehandelt, wie z.B. die Gotteslehre, die Christologie, das Schriftverständnis, das Gebet, die Ekklesiologie, die Ethik und die Eschatologie; sondern der Leser wird zunächst – gewissermaßen in einem Prolegomenon – mit der Frage konfrontiert: „Wer bin ich?“ Erst dann werden zentrale theologische Fragestellungen aufgegriffen, wobei zum Einstieg in die betreffende Thematik und zum Aufzeigen ihres „Sitzes im Leben“ jeweils eine „Geschichte“ (Erzählung, Anekdote, Episode) gewählt wird.

- Für die geistige Auseinandersetzung mit den einzelnen Themenbereichen erscheint es nützlich, daß am Ende größerer Kapitel gezielte Fragen zum Nach- oder Weiterdenken stehen. Außerdem wird es Menschen, die auf selbständiges kritisches Denken besonderen Wert legen, sehr entgegenkommen, daß unter der (zweispaltig gesetzten und sich damit vom fortlaufenden Text abhebenden) Rubrik „Pro und Contra“ äußerst relevante theologische Fragen behandelt werden: „Der Glaube an Gott – eine Selbsttäuschung?“ (S. 55 ff), „Haben die Menschen Gott getötet?“ (S. 57 ff), „Die Jungfrauengeburt – eine Legende?“ (S. 75 ff), „Sind die Wunder (sc. Jesu) wirklich passiert?“ (S. 94 ff), „Die Auferstehung Jesu – eine Erfindung seiner Anhänger?“ (S. 112 ff), „Warum unbedingt Jesus?“ (S. 125 ff), „Ist die Bibel nicht ein religiöses Buch wie viele andere?“ (S. 166 ff), „Sind die einzelnen Aussagen der Bibel nicht zeitgebunden und heute veraltet?“ (S. 170 ff), „Wieviel Einfluß hat der Glaube der frühen Gemeinden auf den Inhalt der Evangelien?“ (S. 174 ff), „Beten zur Selbstberuhigung?“ (S. 207 f), „Macht Beten nicht passiv?“ (S. 215 ff), „Christsein mit oder ohne Gemeinde?“ (S. 229 ff), „Mission oder Dialog?“ (S. 250 ff), „Euthanasie“ (S. 315 ff), „Was hat Vorfahrt: Beruf, Gemeinde oder Familie?“ (S. 319 ff), „Umweltschutz und Wirtschaftswachstum“ (S. 322 ff), „Das internationale Wohlstandsgefälle: Der Nord-Süd-Konflikt“ (S. 325 ff) und „Sterben wir ganz, wenn wir sterben?“ (S. 349 ff). Ebenfalls doppelspaltig (und somit optisch auffällig) sind die „Überblicksartikel“ gestaltet, in denen wichtige konfessionelle Standpunkte zum Tauf-, Abendmahls- und Amtsverständnis dargelegt werden.
- Als besonders gelungen kann die Verquickung von theologisch-sachlicher Darstellung und bibelkundlichen Zitaten angesehen werden, die entweder in den fortlaufenden Text eingeflochten sind oder – in Fettdruck – am Seitenrand erscheinen. Wer es sich zur Aufgabe macht, allein die fettgedruckten Verse auswendig zu lernen, wird sich eine beachtliche „Eiserne Ration von Bibelworten“ aneignen.
- Nicht zuletzt werden sich die heutigen Leserinnen und Leser, die mit den Sprachgewohnheiten der Christen weniger vertraut sind, gerne in diesen Katechismus einlesen. Denn er ist in einem guten, flüssigen und verständlichen Deutsch abgefaßt, ohne daß – nebenbei bemerkt – biblische Aussagen zugunsten einer modernen Sprache oberflächlich oder verzerrt wiedergegeben werden.

An dieser positiven Gesamtbeurteilung ist festzuhalten, auch wenn sich einige unbedeutende Druckfehler eingeschlichen haben und hinsichtlich der Aufmachung, der Benützbarkeit oder der gedanklichen Hauptabschnitte ein paar „Desideria“ bestehen:

- Auf S. 124 muß es in der 7. Zeile von oben „empfang“ statt „empfang“ heißen. Auf S. 127 unten (rechte Spalte, 5. Zeile von unten) ist das „in“ zuviel. Zu S. 139 wäre anzumerken, daß die Qumrantexte nicht 1948, son-

dern 1947 entdeckt wurden. Das letzte Zitat auf S. 163 bezieht sich nicht auf Jesaja 43,10, sondern auf Jesaja 41,10.

- Der unbefangene Leser stellt sich wahrscheinlich die Frage, wer eigentlich der (die) Hauptherausgeber dieses Erwachsenen-Katechismus ist (sind). Landesbischof D. Theo Sorg, der das Vorwort verfaßt hat? Oder gibt es ein Herausbergerteam? – Auf S. 4 werden zwar die Namen der Verfasser und Mitverfasser der einzelnen Beiträge genannt, aber über die theologische Vita der Autoren werden leider keinerlei Angaben gemacht. – Bedauerlich ist ferner, daß lediglich auf dem Umschlag, nicht aber im Buch selber der Satz zu finden ist: „Die Verfasser gehören verschiedenen evangelischen Landeskirchen an.“ Wer aufgrund dieser (zu) knappen Notiz nach diesem Katechismus greift, um etwa ein breites Spektrum evangelisch-*landeskirchlicher* (d.h. mannigfaltiger oder gar pluralistischer) Auffassungen kennenzulernen, wird freilich feststellen, daß der Duktus des ganzen Erwachsenen-Katechismus eine eindeutig *evangelikale* Grundhaltung erkennen läßt (was man an exponierter Stelle *expressis verbis* erwähnen sollte).
- Für die intensivere Beschäftigung mit den abgehandelten Themen bilden sowohl die Hinweispeile und die entsprechenden Seitenzahlen, die in den verschiedenen Kapiteln verstreut vorkommen, als auch das Stichwortverzeichnis am Ende des Buches eine wertvolle Hilfe. Es verwundert jedoch, daß eine vollständige Zusammenstellung der zitierten Bibelverse und ein Inhaltsverzeichnis aller „Pro- und Contra“-Einzelthemen fehlen.
- Was den inhaltlichen Aufbau des gesamten Glaubensbuches anbelangt, so wird – entsprechend dem auf S. 10 abgedruckten apostolischen Glaubensbekenntnis – trinitarisch gedacht und argumentiert. Doch leider wird diese Intention in bezug auf die Pneumatologie nicht streng durchgehalten. In den Abschnitten über die Bibel, das Gebet und den persönlichen Glauben des Christen wird zwar unter anderem vom Heiligen Geist gesprochen, aber ein *eigenes* Kapitel über Wesen und Werk des Geistes Gottes sucht man vergeblich. (Diesem Manko sollte – angesichts der Bedeutsamkeit des dritten Glaubensartikels und des weltweiten Wachstums der pfingstlich-charismatisch geprägten Gemeinden – in einer späteren Neuauflage abgeholfen werden.)

Ungeachtet dieser vorgebrachten Einwände halte ich den (evangelischen) Erwachsenen-Katechismus „Dem Glauben Raum geben“ für ein hervorragendes Buch, das „aktuell“ und doch „zeitlos“ die „klassischen Hauptstücke des christlichen Glaubens“ zu den Grundfragen des menschlichen Daseins in Beziehung setzt. Es eignet sich für die persönliche Lektüre ebenso ausgezeichnet wie für die Gemeindegarbeit (Verwendung in Hauskreisen, Jugendstunden und Seminaren; Vorbereitung von Bibelarbeiten, Unterrichtslektionen und Predigten). Es wäre ihm daher zu wünschen, daß es eine weite Verbreitung findet und so zu einem wahren „Haus- und Glaubensbuch“ wird.

Werner Steube

Rolf Hille/Eberhard Troeger, Hrsg. *Die Einzigartigkeit Jesu Christi als Grundfrage der Theologie und missionarische Herausforderung: Bericht von der 7. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 25.-28. August 1991 in Tübingen*. Wuppertal u. TVG. Zürich: R. Brockhaus; Gießen/Basel: Brunnen, 1993. 166 S., DM 29,-.

Der zeitgenössischen Kritik an der christologischen Rede von der Einzigartigkeit Jesu Christi stellte sich die siebte Studienkonferenz des AfeT 1991 in Tübingen. Da das Thema in der Begegnung der Christen mit Angehörigen nicht-christlicher Religionen besonders relevant wird, lud auch der *Arbeitskreis für evangelikale Missiologie (AfEM)* zu dieser Tagung ein und stellte einige der Referenten. Bestimmt doch das Verständnis der ‚Einzigartigkeit‘ Christi zutiefst die Interpretation der Aufgabe der Kirche in ihrer Sendung in die Welt.

Das Thema wird von verschiedenen Seiten, wenn auch nicht erschöpfend behandelt. Der Tübinger Emeritus Otto Betz beschäftigt sich mit dem neutestamentlichen Aspekt des Problems. Er weist darauf hin, daß sich die von verschiedenen Theologen bekämpfte ‚Einzigartigkeit‘ nicht nachweisen läßt, jedoch das messianische Selbstbewußtsein und Handeln Christi der Religions-theologie Knitters, Hicks und anderer den Boden entzieht. Mit Knitters Theologie als aktuellem Bezugspunkt beschäftigt sich auch Rolf Hille, der zusätzlich auf Hans Küng eingeht. Hille zeigt die kritische Auflösung des Christudogmas in der Neuzeit auf, die er von der Toleranzidee der Aufklärung herleitet. Eine biblische Begründung der Einzigartigkeit Christi wird dagegen auf den Wahrheitsanspruch Jesu Christi als Grundlage christlicher Glaubensgewißheit hinweisen. Hilles Kollege am Albrecht-Bengel-Haus, Werner Neudorfer, behandelt die nachneutestamentlichen offensiven und defensiven Tendenzen der Christologie besonders am Beispiel der Logos-Christologie der Apologeten. Der koreanische Theologe Bong Rin Ro stellt verschiedene kontextuelle Theologien auf dem Hintergrund des asiatischen Synkretismus dar. Brisanter Referenzpunkt seiner Analyse ist das Auftreten der koreanischen Theologin Chung Hyun Kyung auf der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Canberra 1991. In Erhard Berneburgs Beitrag wird dieser Vorfall ebenfalls diskutiert. Auf dem Hintergrund der vorhergehenden Geschichte des ÖRK konstatiert er die Aufhebung der Einzigartigkeit Jesu Christi durch das Dialogprogramm; als theologisches Grundproblem stellt er die ‚universalistische Umdeutung‘ (89) des Konzeptes der *Missio Dei* fest. Eberhard Troeger arbeitet heraus, wie Jesus in das koranische Prophetenschema eingefügt wird und gibt hilfreiche Hinweise, wie man im Dialog mit Moslems die Person Jesu Christi bezeugen sollte (104-111). In einem umfangreichen Beitrag weist der junge Bonner Missionskundler Thomas Schirmmacher nach, wie das Aufgeben der zentralen christlichen Dogmen von der Trinität und der Zwei-Naturen-Lehre in der Christologie verhängnisvolle Folgen im Kontext des Gespräches mit Juden,

Moslems und der indonesischen Pancasila-Staatslehre nach sich zieht. Er begründet dagegen die Trinitätslehre aus der Bibel, besonders ausführlich am Beispiel der Lehre vom ‚Engel des Herrn‘ (139-150) im Alten Testament. Schließlich beschreibt Klaus Fiedler, wie in den Veröffentlichungen der neuzeitlichen Glaubensmissionen, besonders der China Inland Mission Hudson Taylors, die Einzigartigkeit Christi exklusiv vertreten wird.

Der Berichtsband gibt einen guten Überblick über die theologischen Positionen der auf der Studienkonferenz vertretenen Referenten. Zu wenig berücksichtigt wurde m.E. das gottesdienstlich-doxologische Element des Themas: die Heilsfrage wird im NT mit dem konkreten Akt des Anrufens oder Bekennens des Namens Jesu Christi in Zusammenhang gebracht (Act 4,12; Röm 10,9). Somit wäre nicht nur von der Einzigartigkeit Jesu Christi, sondern auch von der des christlichen Gottesdienstes zu sprechen und die Konsequenz für interreligiöse Gebete zu ziehen. In einem Land der Zwei-Drittel-Welt wie Brasilien zeigt sich besonders die Brisanz der gegenwärtigen theologischen Kontroverse, die durch Knitter, Panikkar und andere hervorgerufen wurde: hier werden Vertreter der Umbanda-, Macumba- und anderer Kulte sowie Spiritisten kardecistischer Prägung zu interreligiösen Veranstaltungen eingeladen.

Gerne hätte der Rezensent auch etwas über die (kontroverse?) Diskussion des Themas und über das ‚Drumherum‘ der Tagung erfahren: Am Ende könnten Kurzbiographien der Autoren, die den Tagungsteilnehmern vielleicht schon allzu bekannt, dem Leser eventuell aber noch gar nicht vertraut sind, angefügt werden. Schließlich wäre das Buch benutzerfreundlicher, wenn es ein Namensverzeichnis und ein Register der wichtigsten behandelten Themen besäße.

Jochen Eber

Wolfgang J. Bittner. *Kirche – wo bist Du?* Zürich: TVZ, 1993. 166 S., SFr 22,-.

Kirche – wo bist Du? ist auf den ersten Blick ein unauffälliges, handliches Taschenbuch. Diese Schrift des evangelischen Theologen Wolfgang Bittner, der sich – nach sechsjähriger pfarramtlicher Tätigkeit im Kanton Aargau – zur Zeit habilitiert, erschien im Sommer 1993 im renommierten Theologischen Verlag Zürich (TVZ). Es handelt sich dabei um ein engagiertes „Plädoyer für das Kirche-Sein unserer Kirche“, wie der Untertitel treffend zum Ausdruck bringt. Neben dem erfreulich günstigen Preis fallen von Anfang an die sprachliche Transparenz und die inhaltliche Treffsicherheit auf. Um es vorweg zu sagen: das Buch enthält trotz seiner unscheinbaren Aufmachung Dynamit. Es ist in einer ungewohnten Dichte unbequem – deshalb könnte es verschwiegen werden. Hier werden präzise, provokative Vorschläge zum Gestaltwandel der Kirche gemacht – deshalb könnte es geharnischte Reaktionen auch aus den Reihen der Pfarrerinnen und Pfarrer geben. Ich empfehle die Lektüre dieses Buches, könn-

te mir auch vorstellen, daß es einen Prozeß des Umdenkens und der Neuorientierung in leitenden kirchlichen Gremien anregt. Obwohl die konkreten Vorschläge für den Kontext der Evangelisch-Reformierten Kirchen in der Schweiz formuliert sind, lohnt sich die Lektüre sicher auch für österreichische und deutsche Leser und Leserinnen.

Doch nun zur inhaltlichen Ebene des Bittner'schen Plädoyers, das neben einer Einleitung (9-16) und einem Abschluß (136-138) sowie den reichhaltigen Anmerkungen (139-166) in vier Kapitel gegliedert ist:

- I. Zurücksehen: an die Wurzel (17-41)
- II. Wahrnehmen: Was zeigt sich heute? (43-59)
- III. Einsehen: die Delegationsspirale (61-72)
- IV. Suchen: den Weg durch die Zeit (73-136)

Schon diese Gliederung deckt das geschichtliche Vorgehen auf. Bittner blickt im ersten Kapitel zurück auf die Ursprünge der Kirche, analysiert im zweiten und dritten Kapitel die gegenwärtige Situation der Kirche in unserer abendländischen Gesellschaft und unterbreitet dem Publikum im vierten Kapitel eine Vielfalt von konkreten Vorschlägen für einen Gestaltwandel der Kirche, um Perspektiven für die Zukunft zu gewinnen. Mit diesem Fortschreiten durch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der Kirche gelingt ihm eine Verbindung von ekklesiologischen Fragestellungen, die in ähnlichen Darstellungen entweder auseinanderfallen oder aber ein Mehrfaches an Seiten beanspruchen.

1. Ursprung der Kirche

Wolfgang Bittner blickt zuerst auf die Wurzel des Christentums zurück, um von daher Grundlinien für seinen Kirchenbegriff zu gewinnen. Dabei geht es ihm nicht darum, sozusagen die Urchristenheit in unsere Gegenwart hineinzukopieren. Es gelingt ihm eine von mir aus gesehen meisterhafte Kennzeichnung der ersten Kirche in den fünf Begriffen Tradition, Inspiration, Ordnung, Gemeinschaft und Einheit. Die Bücher des Alten Testaments und die auf Jesus zurückgeführte Tradition bildeten zusammen mit den später dazugekommenen Briefen der Apostel und weiteren Schriften die Grundlage, die inhaltliche Bezugsgröße der ersten Kirche. „Zur Tradition tritt die Inspiration, die Erfahrung des Geistes Gottes, der aus der Jüngerschaft die Kirche formt“ (19). Tradition und Inspiration treten hier also nicht als unversöhnliche Gegensätze auf, sondern werden von Bittner als dialektisch aufeinander bezogen und auf sich gegenseitig verweisend gedacht. Der Geist Gottes inspirierte die ersten Gemeinden zu theologisch verantwortetem Lehren, Nachdenken, Beten und Hoffen. Das Leben dieser Gemeinden fand trotz der innovativen Kraft des Geistes in geordneten Strukturen Gestalt. „Es hat nie Gemeinde gegeben ohne Ordnung, ohne Ämter, ohne Über- und Unterordnung“ (21). Diese Vorstellung wird von Bittner christologisch – von der dienenden Autorität Jesu her – begründet. Im weiteren wird die erste Kirche von einem intensiven Leben in verpflichtender Gemeinschaft gekenn-

zeichnet, wobei er auf die bekannten lukanischen Texte der Apostelgeschichte verweist. Lukas wollte aber nach seinem Verständnis kein Idealbild der Kirche zeichnen, sondern „auf das Maß der Kirche verweisen“ (22). Die Einheit der Kirche weist nun auch über die lokale Gemeinde hinaus auf die Gesamtkirche, wobei der Ort der Bewährung der Einheit zunächst die örtliche Gemeinde ist. Bittner geht es hier um ein doppeltes Kontinuum: 1. Die Christen weisen eine weltweite Verbundenheit, eine ökumenische Dimension auf, die theologisch nicht preisgegeben werden darf. 2. Zu dieser ökumenischen Verbundenheit tritt nun als zweite Dimension der Einheit die der geschichtlichen Kontinuität, die gegenwärtig stark vernachlässigt wird. „So manche ‚Wahrheiten‘, z.B. in Fragen der Christologie, der Ekklesiologie usw., für die unsere Vorfahren ihr Leben eingesetzt haben, werden in einem merkwürdigen Konsensdenken heute wieder zur Disposition gestellt, teilweise mit einer Leichtigkeit, die einer Verspottung der Zeugen unserer Kirche gleichkommt“ (24). Man spürt bereits hier, daß Bittner die Linien der Kennzeichnung der ersten Christenheit bis in die Gegenwart hinein auszieht – allerdings ohne der Versuchung des Kopierens zu erliegen.

Die Wirksamkeit dieser ersten Christenheit, die Bittner mit anderen als zahlenmäßig kleine Gruppe in der antiken Welt ausmacht, wird an den Begriffen Abgrenzung und Anziehungskraft entfaltet, wobei dieses Begriffspaar verbunden wird: „Gerade die klare Unterscheidung von der Welt führte zur kraftvollen Ausstrahlung in eben diese Welt“ (25). Bittner ahnt den Widerspruch, der gegen eine Grenzziehung – gerade innerhalb der etablierten Landeskirchen – geäußert wird. Er versucht daher in einem Exkurs mit einem ganzen Bündel von Gedankengängen darauf hinzuweisen, daß eine Benennung der Grenzen der Kirche um ihrer Mitte willen möglich sein muß – vor allem im „Notfall“ (28). In diesem Zusammenhang kommt er später als Beispiel auf die Barmer Erklärung von 1934 zu sprechen.

2. Die gegenwärtige Situation der Kirche in unserer Gesellschaft

Im zweiten und dritten Kapitel legt Bittner eine scharfsinnige Analyse der gegenwärtigen kirchlichen Situation in der abendländischen Gesellschaft vor. Rückblickend stellt er fest, daß das Christentum die wichtigste kulturbildende Kraft des Abendlandes darstellt. Dies wird aber durch den sich schon länger abzeichnenden Wertewandel in Frage gestellt. In der zunehmend säkularisierten Gesellschaft wurde die religiöse Überzeugung zur Privatsache, auf die die Gesellschaft in Krisensituationen gerne zurückgreift. Die Kirchen bekommen so ihren Auftrag von der Gesellschaft zugewiesen: Kompensation und Kontingenzbewältigung. Bittner bezeichnet das als „Kirchenfalle“ (45). Die Kirche muß sich dieser verhängnisvollen Aufgabenzuweisung und damit der Begrenzung ihrer Wirksamkeit verweigern, weil sie damit den Auftrag des Evangeliums preisgeben würde: der ganzen Gesellschaft den Herrschaftsanspruch Gottes anzukündigen.

In einem weiteren Teil meditiert Bittner das im kirchlichen Milieu beliebte Bild von der Volkskirche als einem offenen Haus, wobei er neben der Stärke dieses Bildes auch nachdrücklich auf seine Schwäche hinweist. Ein offenes Haus kann – vor allem im Winter – auch sehr ungemütlich sein; es könnte sein, daß manche – gerade wegen der offenen Türen – hier nicht Zuflucht suchen werden. Bittner schreibt, daß die offenen Türen nur verantwortbar sind, wenn in der Mitte des Hauses ein Ofen steht, dessen Wärme die einströmende Kälte auf-fängt ... Daran anschließend stellt Bittner die Privatisierung des Christentums provokativ in Frage: „Christentum ist Gesamtorientierung unserer Wirklichkeit, oder es ist nicht wirklich Christentum!“ (51). Die zweite kräftige Infragestellung betrifft die oft unreflektierte Übernahme der demokratischen Entscheidungsfindung im Raum der Kirche. Für die Schweizer Landeskirchen zieht Bittner die Konsequenz: „Rechtlich wichtig ist nicht mehr die Frage, ob ein Entscheid theologisch begründet werden kann, sondern nur die Frage, ob er auf demokratischem Weg zustande kommt“ (53). Von daher durchzieht die Forde-rung nach theologischen Grundlagen für die Schweizerischen Reformierten Kirchen dieses Buch. Diese Frage entbehrt nicht der Brisanz, da historisch ge-sehen der Siegeszug des theologischen Liberalismus in der Schweiz für die Ab-schaffung der Bekenntnisse in den reformierten Kantonalkirchen der Schweiz mitverantwortlich zeichnet. Eine Rückbindung an die Schrift und an ein Be-kenntnis erachtet Bittner aber als grundlegend für die Kirchen, ohne sich aller-dings auf ein bestimmtes Bekenntnis festzulegen.

In einem eigenen Kapitel werden dann zwei verhängnisvolle Delegationsbe-wegungen analysiert. Die moderne und leistungsorientierte Gesellschaft dele-giert ihren Rand, mit dem sie nicht zurecht kommt, an gewisse Institutionen wie die Kirche. Und auch innerhalb der Kirche delegieren Gemeindeglieder die Ausübung ihres Glaubens an die vollzeitlichen Mitarbeiter und Mitarbeiterin-nen. Aus diesen verhängnisvollen Delegationen gilt es auszubrechen.

3. Wege der Kirche in die Zukunft

Die gegenwärtige Not der Volkskirche könnte eine Chance sein, die zugrunde-liegenden Probleme anzugehen. Bittner versucht dies im vierten Kapitel mit ei-ner Reihe von beachtlichen und konkreten Vorschlägen, die vor allem die Re-formierten Kirchen der Schweiz im Blick haben. Bittners Vorschläge auf den verschiedenen Ebenen lassen sich wie folgt bündeln:

- Auf der Ebene der *Kirche als Institution* wird die Rückbindung an Schrift und Bekenntnis in den Grundlagenartikeln so verankert, daß eine Beru-fung darauf möglich und rechtskräftig ist.
- Den *einzelnen Kirchengliedern* wird ihre Würde zurückgegeben, indem sie sich beteiligen können, statt einfach betreut und verwaltet zu werden; die Kirche kennt Aktiv- und Passivmitgliedschaft und nimmt hier die Selbstdeklaration der Menschen in ihrer Nähe oder Ferne zur Kirche ernst;

der Schritt von der Passiv- zur Aktivmitgliedschaft geschieht als Selbstverpflichtung auf die Grundlage der Kirche in der Form einer Eintragung in eine Liste.

- Die Arbeit von *Kleingruppen* erhält einen hohen Stellenwert als Übungsfeld für das Christsein und als Ausgangsbasis für diakonische und politische Aufgaben. Unüberschaubar große Kirchengemeinden werden in kleinere Einheiten gegliedert, um wahrnehmbare christliche Gemeinschaft zu fördern.
- Das *Pfarramt* wird stärker im Bereich der Mitarbeiterförderung wirksam. „Je mehr Menschen und Gruppen ihren Teil an der kirchlichen Sendung erkennen und dann auch leben wollen, desto mehr werden sie auf Hilfe, Anleitung und Seelsorge angewiesen sein“ (111). Die Ausbildung zum Pfarrdienst wird auf zwei gleichberechtigten Wegen möglich: auf einem akademischen und einem seminaristischen.

Dieser Auszug aus der Fülle von Vorschlägen soll die grundsätzliche Stoßrichtung von Bittner verdeutlichen, die er selbst in Anlehnung an die Ergebnisse der Zürcher Disputation von 1984 als Weg von der Betreuungskirche zur Beteiligungskirche beschreibt.

Persönlich war ich im vergangenen Jahr an der Ausarbeitung eines Vorschlags für eine neue Kirchenverfassung für die Evangelisch-Reformierte Kirche Basel-Stadt beteiligt, der kürzlich den leitenden Gremien unserer Kirche unterbreitet wurde. Insgesamt weist unser Entwurf viele Parallelen zu Bittners Vorschlägen auf. Trotzdem haben wir uns in zwei Punkten anders entschieden. Wir haben das Pfarramt in seiner bisherigen Gestalt im wesentlichen unverändert belassen, im gleichen Zug aber eine Fülle von neuen Ämtern auf der Ebene der Kirchengemeinde eingeführt und damit die verbindliche Mitarbeiterschaft entscheidend aufgewertet. Diese Ämter werden – wie das Pfarramt – durch Wahl der Gemeinde besetzt. Im gleichen Zusammenhang haben wir auch auf die von Bittner geforderte Unterscheidung von Aktiv- und Passivmitgliedschaft verzichtet, da uns der Schritt dahin im gegenwärtigen Zeitpunkt noch zu groß erscheint.

Insgesamt handelt es sich um ein beachtliches Buch. Durch seine sprachliche Transparenz ist es auch für die engagierten Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen ohne formale theologische Ausbildung gut verständlich. Ich beglückwünsche Wolfgang Bittner zu diesem Buch, das zu den seltenen theologischen Abhandlungen gehört, die ich zweimal intensiv und mit Spannung gelesen habe. Wer ernsthaft nach der Gestalt der Kirche und nach ihrem Weg in die Zukunft fragt, sei unbedingt auf die kritische Lektüre dieses Buches verwiesen.

Christoph Ramstein

„Ökumenische Theologie in lutherischer Verantwortung“ (12) – angesichts des „ökumenischen“ Charakters der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts kommt dem „eigenständigen Entwurf“ Edmund Schlinks insofern besondere Bedeutung zu. Wie allerdings die Rezensionen zu seinen Veröffentlichungen zeigen, wird der spezifische Charakter von Schlinks Beitrag nicht selten verkannt. Die Erlanger Dissertation von Jochen Eber setzt sich das Ziel, durch die eingehende Untersuchung von Schlinks theologischer Methode diesen Neuansatz sachgemäß darzustellen und zu würdigen.

Dabei werden in einem ersten, biographischen Teil (18-50) spezifische Erfahrungen zusammengestellt, die Schlink mit der ökumenischen Thematik in Verbindung brachten: erlebte ökumenische Gemeinschaft während des Krieges; ökumenische Bemühungen in der Nachkriegszeit (ökumenischer Arbeitskreis katholischer und evangelischer Theologen; das Ökumenische Institut in Heidelberg; Formierung des ÖRK u.a.); Mitarbeit auf verschiedenen Weltkonferenzen und vor allem die Zeit als offizieller Beobachter der EKD am II. Vatikanischen Konzil. Am Rande erwähnt sei hier auch sein unter dem Pseudonym „Sebastian Knecht“ veröffentlichter Roman „Die Vision des Papstes“, der die Einheit der Kirche in der Mannigfaltigkeit der Kirchen zu realisieren sucht (48).

Der 2. Teil (51-225) stellt zunächst Schlinks ökumenische Methode dar. Dabei wird festgestellt: „Ausgangspunkt der Untersuchung zur Struktur dogmatischer Aussagen als ökumenisches Problem ist die geistgewirkte Erfahrung der Einheit auf ökumenischen Konferenzen.“ (60). Um den Gehalt von Lehraussagen verschiedener Kirchen angemessen würdigen zu können, sind sie im Rahmen der Gesamtheit theologischer Grundformen und anthropologischer Denkformen zu bedenken. Daher bestimmt Schlink zum einen die Struktur der dogmatischen Sprachform innerhalb des Gesamtrahmens theologischer Aussagen (Gebet, Doxologie, Zeugnis, Lehre, Bekenntnis), zum anderen das Verhältnis von theologischer Aussage zu menschlichen Denkformen insgesamt. Die Aufgabe einer ökumenischen Dogmatik besteht in der Untersuchung der „Einheit der dogmatischen Aussage in gegenseitiger Anerkennung unterschiedlichen Ausdrucks“ (69).

Schlinks Durchführung seiner Methode wird anhand ausgewählter Loci dargestellt, wobei das Schwergewicht naturgemäß im Bereich der Ekklesiologie liegt: Auf „Gesetz und Evangelium“ folgen somit Ausführungen über die Sakramente, die „trennenden Traditionen“, „Stadien der Vereinigung und das Ziel der Einheit der Kirchen“, „Schritte zu einer ökumenischen Sicht von Amt und Charisma“, „Einheit im Bekenntnis“, sowie über die Bedeutung der Ostkirchen und der römisch-katholischen Kirche für die Ökumene. Am Eingang jedes Ka-

pitels werden in thetischer Form Schlinks Ausführungen zusammengefaßt, während jeweils am Schluß in einer knappen Würdigung Anfragen und offene Probleme formuliert werden.

Der 3. Teil (227-254) zieht die Summe aus der Darstellung: Gegenüber einer „rein komparativen Methode“ sucht Schlink die jeweils zugrunde liegenden theologischen Traditionen der verschiedenen Kirchen in die Feststellung der Lehrinhalte einzubeziehen. Sein Ansatz „erweist sich vor allem durch die Beachtung der ursprünglichen Aussagestruktur und durch den konsequenten Rückbezug aller Aussagen auf die biblische Grundlage als wegweisend in der ökumenischen Diskussion der Gegenwart“ (253). Ausgehend von der christologischen Mitte und den in ihr wirkenden Geistesgaben ist eine Kirche als Teil der christlichen „Lebensganzheit“ (236) zu verstehen. Damit wird der Aufweis dessen, was in dieser Kirche fehlt oder nicht schriftgemäß ist, zur Konstatierung eines „Randphänomens“ und soll nicht trennen, sondern zur Buße führen. Eber deutet angesichts dieses Verfahrens die Gefahr des zurücktretenden Lehrurteils an (238). Wenn demgegenüber „die Erfahrung der Kirchengemeinschaft im Gottesdienst“ als Ausgangs- und Zielpunkt der ökumenischen Bemühung bezeichnet wird (253), so sollte dabei in aller Deutlichkeit hervorgehoben werden, daß einer (ökumenischen) Zusammenkunft das Prädikat „geistgewirkt“ nicht aufgrund der persönlichen Erfahrung der Teilnehmer beizulegen ist, sondern dieses aus der Schriftgemäßheit der jeweiligen Verkündigung erkannt werden muß (vgl. dazu insbesondere den auf S. 251 zitierten Aufsatz von R. Slenczka, „Kirchengemeinschaft und theologischer Konsens“, KuD 29 (1983), 174-179). Neben der Erschließung des Zentrums von Schlinks Theologie wird der Leser durch Ebers Werk zugleich mit der „Ökumenischen Dogmatik“ vertraut gemacht und erhält überdies aufschlußreiche Einblicke in die jüngste Theologiegeschichte. Hervorzuheben ist schließlich die vollständige Bibliographie von Schlinks Veröffentlichungen, die durch eine Liste von Rezensionen zur „Ökumenischen Dogmatik“ sowie von weiteren Publikationen zu Schlinks Biographie abgerundet wird.

Eberhard Hahn

Eduard Buess. *Maranatha – „Unser Herr kommt!“ Sinn und Aktualität der urchristlichen Naherwartung*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 1992. 120 S., DM 21,80.

Die vorliegende Arbeit ist aus Vorlesungen und Gemeindevorträgen hervorgegangen. Daraus resultiert die gute Lesbarkeit, aber auch ihre Verständlichkeit. Der Verf. ist emer. Professor für Praktische Theologie und war viele Jahre in der theologischen Ausbildung Spätberufener tätig. Mit diesem Buch, dessen Untertitel den Inhalt zutreffend beschreibt, stellt Verf. die Frage nach der Be-

deutung konkreter Eschatologie, ohne darauf schon eine vollständige Antwort zu geben. Darum verweist er als Fortsetzung dieser Thematik auf sein in Vorbereitung befindliches Buch „Eschatologie heute“.

Das Buch ist in vier große Abschnitte gegliedert. Der erste ist „Voraussetzungen“ überschrieben. In ihm behandelt Verf. neben der Traditionsgeschichte auch sozialgeschichtliche und existenzgeschichtliche Voraussetzungen (der einzelne und sein Heil) und läßt den Abschnitt ausklingen in die Frage nach der heilsgeschichtlichen Stunde Jesu: „Wer ist dieser?“ Der zweite Abschnitt trägt die Überschrift: Der Ursprung: Jesus, der Christus Gottes. In ihm sind die zentralen Themen der neutestamentlichen Christologie dargelegt: (1) die Hoffnung Jesu, in der die Naherwartung sich lebendig erweist. So wird Naherwartung nicht primär temporal-apokalyptisch, sondern streng christologisch verstanden; „Uns interessieren ... die verschiedenen Ausprägungen, in denen sie die Christusoffenbarung in ihrer Elementargestalt als Naherwartung bezeugen“ (53). Verf. zeigt dies auf dem Hintergrund des Herrengebets, der Auseinandersetzung mit den widergöttlichen Mächten, die sich an der rettenden Liebe Jesu offenbaren als Haß und Widerstand und deutlich machen, weshalb in der Verkündigung Jesu neben der Freudenbotschaft auch die Gerichtsansage steht. Was die jüdische Eschatologie von der Verkündigung Jesu unterscheidet, ist der Anspruch, daß sich für Jesus schon jetzt, hier und heute und in der näheren Zukunft das erfüllt, was seine Gegner erst in ferner Zukunft erwarteten. (2) Die Stunde der Entscheidung: Karfreitag – Ostern. Die Passions- und Ostergeschichte enthüllt „die Dimension der Abgründigkeit“, einmal im Blick auf die menschliche Sünde, die sich in Selbstrechtfertigung und Selbstbehauptung zeigt, aber noch mehr in der Abgründigkeit der Liebe Gottes, die sich im Leiden Jesu („Der Erstbetroffene“) zu erkennen gibt: „Während Jesus in der Hölle versinkt, streckt sich er nach dem Vater aus“. Im abgründig Bodenlosen sucht und findet er Halt. Er tastet sich zu der Liebe hindurch, die sich ihm entzogen hat. (...) Offenbar ist mitten in der tödlichen Kälte die Liebe Jesu noch längst nicht mit erstarrt. Sie bleibt, auch wenn sie mit der Verzweiflung ringt, Liebe. So wurde Gott noch nie und nirgends geliebt. So klammert sich der Sohn der ewigen Liebe ... an ihr fest – und erfährt, wie ihn der Vater seinerseits umklammert hält! So hebt schon am Karfreitag ... Ostern an“ (37). Diese Sätze legen den christologischen Kern der Naherwartung frei und zeigen zugleich ihren versöhnungstheologischen Grund. So auch Ostern: „Er, der sich aus der Liebe zu uns selber in diesen Tod dahingegeben hatte, wurde im *Schöpfungsakt* der uranfänglichen und ewig lebendigen Gottesliebe neu und für immer, was er zuvor gewesen war: der „Sohn“ dieser Liebe, deren in die Welt ausstrahlende Kraft“ (39 f). Auf der anderen Seite betont Verf. den konkreten geschichtlichen Ort dieser Liebe: „*menschliches Sein wird in die Fülle des Lebens aus Gott aufgenommen*“ (40). Aus dieser Sicht wird nun das Verständnis des dritten und umfangreichsten Abschnitts deutlich:

Erste Erfüllungen: Gemeinde aus der Kraft des Geistes. Der Satz: „Der Heilige Geist ist diese Liebe, wie sie vom erhöhten ‚Christus‘ her seine Zeugen mit der Kraft, Leidensbereitschaft und Freude erfüllt, die sie zu ihrem mühevollen

Tun befähigt“ (46) zeigt, daß die Offenbarung der in der Naherwartung wirkenden Liebe trinitarisch gedacht ist. Gegliedert ist dieser Abschnitt, der die Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Kommen des Sohnes umfaßt, in drei Unterabschnitte: 1. Die Zeit des Geistes (Urgemeinde, Apg), 2. Paulus, 3. Die Johannes-Apokalypse – ein erster Versuch, sie zu verstehen. Was diese unterschiedlichen Teile miteinander verbindet, ist das Thema Naherwartung. Damit tritt das Anliegen des Buches präzise und konkret in den Vordergrund. Hier werden wesentliche Aussagen der Pneumatologie entfaltet: Erstaussgießung und Neuaussgießung des Geistes, Geist und Verantwortung, Zeugnisvielfalt innerhalb der einen Zeugnisgemeinschaft. Im Abschnitt über Paulus spricht Verf. die Parusieverzögerung an und möchte im Blick auf diesen Terminus „lieber vom Wandel der Zeitform der Hoffnung sprechen“ (58) und belegt dies durch die eschatologischen Aussagen in 1. Thess 4; 2. Kor 5; Phil 1. Aus dem versöhnungstheologischen Ansatz der Liebe gewinnt Verf. eine wichtige Einsicht in die Beziehung von Liebe und Hoffnung: Die Liebe hofft alles (1. Kor. 13,7) und entfaltet diese Hoffnung im Blick auf die Gemeinde, auf Israel, auf die Völkerwelt, Hoffnung für die gesamte Kreatur, für den je einzelnen (Röm 7), aber auch Hoffnung auf die Errettung vor dem Zorn. Gerade dieser Abschnitt entfaltet gut, was Naherwartung meint. In der Apokalypse wird die Naherwartung – sowohl am Anfang als auch am Ende dieses Buches wird die kurze Frist betont hervorgehoben – unter dem Gesichtspunkt des Kampfes gezeigt, den die Gemeinde auf Erden zu bestehen hat, obwohl der Sieg im Himmel bereits errungen ist. Hervorgehoben wird die Gerichtssituation als Vorgang der Aufdeckung und Scheidung als innergeschichtliches Geschehen. Im letzten Hauptabschnitt, überschrieben: „Das Ziel: „Gott alles in allem““, tastet sich Verf. vorsichtig nach vorn und gibt seiner Einleitung die Überschrift: ‚Verstehen, was alles Verstehen übersteigt.‘ An die Stelle der Pneumatologie ist nun die Eschatologie getreten, aber sie bleibt mit der Pneumatologie verbunden. Dies wird an drei biblischen Belegen entfaltet und dargestellt: Apk 20-22, dann noch einmal 1. Kor 13 und schließlich 1. Kor 15.

Verf. ist es in seiner Darstellung gelungen, der Verheißung der Naherwartung jenseits aller Spekulation den ihr zukommenden Platz zu geben, nicht nur im theologisch-dogmatischen Bereich, sondern auch in dem von Verkündigung und Seelsorge. Dies ist vor allem dadurch erreicht, daß er die in der Versöhnung offenbar gewordene Liebe Gottes unter christologischem, pneumatologischem und eschatologischem Aspekt als Mitte und Inhalt der Naherwartung aufzeigen konnte. Diese Liebe ist zugleich auch der Konvergenzpunkt im Schema von Indikativ und Imperativ. Das macht diesen Ansatz aktuell und praktisch. Verf. zeigt dies immer wieder konkret, wenn er das Gespräch auf den verschiedenen Ebenen führt, nicht nur in der Theologie, sondern auch in der Literatur (Goethe, Hölderlin, Marti), in Kultur und Philosophie (Gardawski, Picht, Müller), in den Herausforderungen durch die Theologien in der Dritten Welt (Boesak, Befreiungstheologie).

E. Buess hat nicht nur ein anregendes und zum weiteren Nachdenken einladendes Buch vorgelegt, er hat darin auch die reife Frucht einer langjährigen Arbeit auf dem Gebiet der Theologie in unsere Hände gegeben. Dafür sei dem Verf. aufrichtig gedankt.

Hermann Plötner

3. Ethik

Christoph Morgner, Hg. *Glaube, der sich sehen läßt: Christsein im Spannungsfeld ethischer Entscheidungen*. Gießen, Basel: Brunnen, 1993. 224 S., DM 26,-.

Christoph Morgner, der Präses des Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes, geht von der ethischen Grundfrage aus: „Was sollen wir tun?“ Sie ist nicht nur in der christlichen Gemeinde von heute als „besonders dringlich“ einzustufen (wie der Buchherausgeber meint); sondern sie ist überhaupt als spezifisch christlich und daher immer als besonders dringlich zu bezeichnen. Denn: „Christsein zielt auf die Praxis des Lebens ab. Dort soll sich das, was Gott uns durch Jesus Christus im Glauben schenkt, widerspiegeln und in praktisches Verhalten umsetzen“ (S. 5).

Allerdings ist das theologisch-ethische Nachdenken, so Morgner, grundsätzlich zwei extremen Gefährdungen ausgesetzt: einem schrankenlosen Libertinismus und einer erstarrten Gesetzlichkeit. Beide Wege – eine billige Anpassung an das, was „man“ heute tut, einerseits und eine unbefangene Übernahme überlebter christlich-moralischer Anweisungen andererseits – seien für Menschen, die Jesus nachfolgen, nicht gangbar. Wir hätten uns nämlich zu fragen: „Was will Gott heute von uns?“

Aus diesem Grunde will der Aufsatzband „Glaube, der sich sehen läßt“ zwei Aufgaben erfüllen: Im ersten Teil sollen auf der Suche nach einer klaren christlichen Lebensgestalt Grundfragen christlicher Ethik zur Sprache gebracht und mit dem gegenwärtigen Zeitgeist konfrontiert werden. Im zweiten Teil wird die Zielsetzung verfolgt, „auf bestimmten Feldern ethischer Entscheidung in der Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen zu handeln“ (S. 7).

Wie bereits dem Inhaltsverzeichnis zu entnehmen ist, werden unter der Überschrift „Teil A: Grundsätzliches“ diverse Abhandlungen von verschiedenen Verfassern abgedruckt.

– „Grundlegung christlicher Ethik. Christliches Leben zwischen Moralisierung und Libertinismus.“ Hiernach liegt die Begründung der Ethik im Wesen des Menschen, im Heil des Menschen, in der Ermahnung (Paränese), im Verhältnis von Gebot und Geist Gottes, im Weltgestaltungsauftrag, im positiven Gottesauftrag und in der Hoffnung. Es fällt auf, daß in diesem Begründungszusammenhang die Hoffnung – wie es in der theologischen

Ethik unseres Jahrhunderts weithin zu beobachten ist – an letzter Stelle genannt wird. Dabei müßte – gemessen am Neuen Testament – die Eschatologie *das* Vorzeichen der christlichen Ethik bilden!

- „Kriterien einer Theologie des ethischen Konflikts. Bonhoeffer und das Beispiel kirchlicher Äußerungen zur Abtreibungsproblematik.“ Es wird – wie ich meine, zu Recht – davor gewarnt, im Rahmen theologisch-ethischer Reflexion vorschnell oder verallgemeinernd von einer Konfliktsituation zu sprechen. Aus theologischer Sicht handele es sich nur dann um einen ethischen Konflikt, „wenn das Gebot Gottes keine eindeutige Entscheidung zuläßt, indem das Befolgen des einen Gebotes zum Verstoß gegen ein anderes führt und Passivität erst recht schuldig werden läßt“ (S. 20). Am Beispiel von Dietrich Bonhoeffers gewaltsamem politischem Widerstand, der sich aus einem „echten ethischen Konflikt“ ergab, und angesichts aktueller kirchlicher Äußerungen zur Abtreibungsfrage, in der grundsätzlich „kein ethischer Konflikt“ zu konstatieren ist, zeigt sich konkret, wie groß für einen Christen das Spannungsfeld ethischer Entscheidungen werden kann.
- „Über die Geltung der Zehn Gebote heute. Eine Ortsbestimmung des Dekalogs“. Auf die Frage, ob die Zehn Gebote auch heute noch gelten, werden folgende Antworten gegeben: 1. „Aufgrund der Autorität Jesu gelten die Zehn Gebote auch heute noch für das Volk Gottes wie damals: als der Rahmen, die Basis für den Verkehr Gottes mit seinem Volk, dessen Beachtung Segen und dessen Übertretung Fluch bringt“ (S. 30). 2. „Der Dekalog gehört als der treffende Ausdruck des Guten (...) nicht nur auf die Kanzel; (sc. sondern) er empfiehlt sich (sc. als *consensus gentium*) auch für das Rathaus“ (S. 33). 3. Im ethischen Vollzug der Zehn Gebote bedarf der Christ der Führung durch den Heiligen Geist und der Liebe Christi.
- „Mit dem Zeitgeist umgehen.“ Nach einer Diagnose des Zeitgeistes (z.B. weltanschaulicher Pluralismus, Lebensmittel als Lebensgrundlage, Religion als Konsumartikel, moralisierende Kirchenkritik) und nach dem Aufzeigen von Auswirkungen des Zeitgeistes (z.B. Fundamentalismus, Sektierertum) folgen die Kapitel „Kirche und Zeitgeist“ (zu einem erheblichen Teil könnte auch von einer Vermischung von Kirche und Zeitgeist gesprochen werden) und „Apologetik und Seelsorge (thematisch geht es hier um konkrete Begegnungsmöglichkeiten von Christen mit Menschen, die vom Zeitgeist geprägt sind).
- „Nach dem Sozialismus – eine neue Ethik des Sozialen?“ Dieser Aufsatz nimmt den gesellschaftlichen Wandel in den ehemals kommunistisch-totalitären Staaten ernst und fragt nach einer neuen christlichen Soziallehre für die osteuropäischen Länder.
- „Ethik predigen. Evangelische Hilfe zur Lebensgestaltung statt ‚Moralpredigt‘“. Die Ausgangsfrage lautet: „Reichen wir das Wort der Wahrheit den Menschen so, daß es heilsam und aufbauend wirkt? Oder verdirbt die fro-

he Botschaft unter unsren Händen, weil wir sie – vielleicht unbewußt – verzerren und verderben?“ (S. 69 f). Die Verkündigung wird in diesem Zusammenhang nicht nur als Predigt von Kanzeln und Kathedern verstanden; sondern „sie geschieht ebenso im Kinderkreis, in der Jungschar- und Jugendstunde, im Bibel- und Gesprächskreis und nicht zuletzt im Gespräch in der christlichen Familie“ (S. 69). Da aber aus jeder Verkündigung eine bestimmte Art von Frömmigkeit erwächst, wird an die „ethische Predigt“ eine hohe Erwartung gestellt: nämlich „die positiven Möglichkeiten, die im Evangelium beschlossen liegen, zu entfalten und für die verschiedenen Lebensbereiche zu erschließen und anzuwenden“ (S. 75).

- „Ethik im Grenzfeld zwischen biblischer Lehre und seelsorgerlicher Verantwortung“. Jesus hatte beispielsweise „keine Methode, mit der er Menschen angesprochen hat. Jedem ist er vielmehr so begegnet, wie es genau dieser Person, ihren Voraussetzungen, Prägungen, Erwartungen und Umständen entsprach“ (S. 88). Folglich muß in der Seelsorge nicht nur der Wille Gottes (die biblische Lehre, die Dogmatik), sondern auch die Person des Ratsuchenden mit ihren tatsächlichen Lebensumständen ausreichende Berücksichtigung finden. Das bedeutet, daß in diesem unausweichlichen ethischen Spannungsverhältnis aus der Kraft des Heiligen Geistes ein gangbarer Weg zu suchen ist.-

Man mag es bedauern, daß diese grundsätzlichen ethischen Erwägungen wichtige fachspezifische Fragen (etwa den Unterschied zwischen christlicher Ethik und der Ethik in den Religionen oder auch die Herausforderung der christlichen Ethik durch den theologischen Feminismus) ausklammern. Dennoch werden hier – auf dem Hintergrund dessen, was uns Gottes Wort sagt – entscheidende Weichen für die Praxis christlichen Glaubens gestellt. -

Die Abhandlungen über *konkrete* ethische Problemkreise beginnen auf Seite 93, ohne daß der im Inhaltsverzeichnis genannte Zwischentitel „Teil B: Einzelfragen“ nun noch einmal wiederholt wird.

Entsprechend dem Motto, daß die Schwierigkeiten bekanntlich im Detail liegen, ist der Leser gespannt, welche Einzelthemen im zweiten Teil des Buches aufgenommen werden. Es handelt sich durchweg um Fragen, die vielen Christen von heute „unter den Nägeln brennen“ dürften: Darf ein Christ reich sein? Was hat ein Christ in der Politik zu suchen? Wie gehen wir als Christen mit Fremden um? Darf ein Naturwissenschaftler tun, was er tun kann? Kann eine „Ehe ohne Trauschein“ als eine legitime christliche Lebensform angesehen werden? Was soll ein Christ von Scheidung und Wiederheirat halten? Empfängnisregelung – ja oder nein? Wie läßt sich aus christlicher Sicht das deutsche „Gesetz zum Schutz von Embryonen“ beurteilen? Darf die Kirche homosexuelle Paare segnen? Wie kann die Kirche homosexuellen Menschen helfen?

In allen Ausführungen zu Einzelfragen werden keine „Patentantworten“ erteilt, sondern es wird dazu ermutigt, in der Verantwortung gegenüber Gott und den Menschen zu eigenen ethischen Entscheidungen zu gelangen. Die gleiche

Intention läßt auch die Predigt erkennen, die unter dem Thema „Herr, mache mich zu einem Werkzeug deines Friedens“ steht und den gesamten Aufsatzband beschließt.

„Es wäre hilfreich“, um den Herausgeber noch einmal zu Worte kommen zu lassen, „wenn dieses Buch nicht nur im Rahmen privater Lektüre zu Sachinformation und Entscheidungshilfe benutzt würde, sondern wenn es auch sachliche Grundlage für Gespräche in Gemeinden, Gemeinschaften und Gesprächsgruppen werden könnte“. Damit würde ansatzweise realisiert, was nach 1. Petr 3,15 zum bleibenden Auftrag der Christen gehört: „Seid allezeit bereit zur Verantwortung vor jedermann, der von euch Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in euch ist.“

Werner Steube

Albrecht Immanuel Herzog. *Recht muß doch Recht bleiben: Theologische Anmerkungen zu Grundfragen des Rechts*. Reihe: Lutherische Verantwortung heute. Neuendettelsau: Freimund-Verlag, 1993. 138 S., DM 6,80.

Juristen wünschen sich (zuweilen) eine tragfähige Begründung des Rechts, die über die formale Legitimierung als Gesetz und Recht hinausgeht. Hier besteht – heute mehr als früher – ein Defizit. Zwar haben die Menschen von jeher über den Sinn des Rechts nachgedacht und bedeutende Erkenntnisse darüber formuliert. Aber es scheint, als wenn die Rechtsphilosophen auf der einen und die Juristen auf der anderen Seite kaum Notiz nehmen von dem, was die jeweils andere Seite sagt (Larenz, *Richtiges Recht*, Vorwort), und mit dem Kontakt zwischen Theologie und Jurisprudenz sieht es eher noch schlechter aus. Dabei ist der Jurist, wenn er Christ ist, an einer theologischen Grundlegung von Recht und Rechtsprechung sehr interessiert, muß und möchte er doch sein Amt, das so viel mit Menschen zu tun hat, mit gutem Gewissen vor Gott ausüben können. Natürlich gibt es hierzu eine (Un-)Menge Literatur, klassische und moderne. Dennoch hat man als praktischer Jurist oft das Gefühl, daß im Juristenalltag wenig Orientierung und Hilfe ankommt. Hier ist das Buch mit dem Wort aus Ps 94,5 als Titel hilfreich. Der Verfasser will zwar nicht nur den Juristen ansprechen, aber nicht zuletzt auch ihn, weist er doch darauf hin, daß „der Seelsorge an denen, die im Dienst des Rechtes in Rechtsprechung, Exekutive und Politik stehen, unermeßliche Bedeutung“ zukommt (S. 116).

Der Autor legt im ersten Teil seines Buches dar, daß der Rechtspositivismus in seinen diversen Spielarten wie auch die verschiedenen Naturrechtslehren über menschliche Wertungen und Formalbestimmungen nicht hinausführen. Zunächst setzt er sich mit Comte und Rousseau auseinander und bezieht dann einige Rechtsphilosophen bzw. Rechtstheoretiker der Gegenwart in seine Untersuchungen ein (Zippelius, S. 33, Patzig, S. 41, Habermas, Kriele, S. 47). Letztlich kommt er zu dem Schluß, daß „der Begründungsversuch einer ‚meta-

physikfreien Ethik' scheitert, indem lediglich andere ‚Dogmen‘ als Surrogate vorausliegen – ohne jedoch aufgedeckt und formuliert zu werden“ (S. 129). (Alle berechtigten Vorbehalte gegen eine bloß diesseitige Rechtsphilosophie oder -theologie sollten freilich nicht hindern anzuerkennen, daß den Naturrechtstheorien und Vernunftlehren an der Entwicklung und Durchsetzung der Menschenrechte in der Geschichte ein nicht geringes Verdienst zukommt.)

Ab S. 57 ff wendet der Verf. sich theologischen Fragen zu. Lutherische Theologie und Luther selbst kommen reichlich zu Wort. Aber auch für ein theologisch weniger gebildetes, allgemein christliches Verständnis begründet Verf. glaubwürdig und überzeugend die Verankerung des Rechts im Schöpfungs- und Heilsgeschehen, wie es die Bibel überliefert. Dem Staat weist der Autor seinen Platz im noachitischen Bund zu, alle Tendenzen zur Vergöttlichung oder Verselbständigung der Obrigkeit abweisend. Auch die demokratische Herrschaftsmacht definiert er als eine von Gott nur verliehene. Beachtung verdient die nüchterne Aussage, daß der Bruch der Sünde den direkten Zugang zu einem Naturrecht ausschließt (sinngemäß S. 72). Wenn der Verf. die Frage stellt, ob nicht einige menschliche Schöpfungsordnungen „prälapsarisch“ zu denken sind, so könnte das auch für das Recht als Ganzes gelten und Perspektiven für das Naturrecht eröffnen. Und wenn der Verf. mit Blick auf Röm 2,14 meint, daß der Mensch „ansprechbar auf Gottes Wort“ bleibt, und eine wichtige Aufgabe darin sieht, das „Rechtsgefühl des einzelnen theologisch zu reflektieren“ (S. 69), so wirft das die Frage auf, ob und wie der nicht an die Schrift gebundene Mitbürger auf Gottes Gebot de facto verpflichtet werden und wie mit ihm der für das Funktionieren der Rechtsordnung unabdingbare Konsens über Ziele und Wege des Rechts hergestellt werden kann.

Unbefangen greift der Autor auf Gottes Wort zurück, wo es um Grundpositionen des Menschen geht, so wenn er in der Abtreibungsfrage konsequent das Lebensrecht auch des Ungeborenen bejaht (S. 72). Auch zu anderen Einzelfragen (Grenzen der Staatsmacht, Recht zum Widerstand) nimmt er eindeutig und für den an der Bibel orientierten Christen überzeugend Stellung. Ihm ist darin zu folgen, daß es ohne eschatologische Perspektive eine Verankerung des Rechts in überzeitlichen, von der Willkür der Menschen unabhängigen Werten nicht gibt. Wo nicht mehr mit dem (erst) zukünftigen Heil Gottes gerechnet wird, verirrt sich „Theologie zur bewußtseinsverändernden Ideologie“ und „schließt sich den Hoffnungen der Welt an“ (S. 105). So wie bekennnistreuer Glaube das Heil nicht in dieser Welt sucht, so schließt er auch „unchristliche Besserwisserie in Sachen der Politik, der Wirtschaft und des Rechts aus“; aber das führt mitnichten zum Quietismus (S. 109), weil die Liebe das Engagement der Christen für die Welt und auch die Übernahme politischer Verantwortung fordert.

Die „theologischen Anmerkungen“, eine lohnende, gut lesbare Lektüre, schließen mit einer kurzen, informativen Zusammenfassung (S. 127-132), die einen guten Überblick über den Inhalt gibt (und für Eilige eine gute Vorwegin-

formation). Eine Liste älterer und neuerer Literatur ist dankenswerterweise angefügt. Als Jurist erlaubt sich der Rezensent, ergänzend hinzuweisen u.a. auf die *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart*, hrsg. von Kaufmann und Hassemer, Heidelberg 1989, UTB 593, mit Abhandlungen und ausgewählter Literatur zum Stand der rechtsphilosophischen Diskussion, darunter ein ausführlicher historischer Diskurs (Kaufmann), der das immerwährende Bemühen der Denker aller Zeiten um eine verpflichtende inhaltliche Bestimmung des Rechts anschaulich vor Augen stellt. Für besonders an biblisch orientierter Aufbereitung des Themas Interessierte sei erwähnt der Tagungsberichtsband *Begründung ethischer Normen*, hrsg. von H. Burkhardt, TVG R. Brockhaus + Brunnen, Wuppertal 1988.

Jürgen Harder

Georg Huntemann. *Gottes Gebot oder Chaos – was bringt Europas Zukunft? Der politische Auftrag des Christen in der sogenannten Wendezeit*. Reihe: Edition C, C 364. Lahr-Dinglingen: Verlag der Liebenzeller Mission, 1992. 160 S., DM 22,80.

Huntemann analysiert in dem vorliegenden Buch die geistige Situation Europas. Er charakterisiert die heutige Epoche der Postmoderne als Zeit des Abfalls von Gott, der Ablehnung der Gerechtigkeit und des aufblühenden „Neobaalismus“. Dies zeigt sich u.a. in der Zerstörung der Familie, in der Kollektivierung des Daseins und im emotionalen Naturalismus. Angesichts der verlorenen biblischen Werte und des antichristlich ausgerichteten Pluralismus Europas appelliert er vehement an die christlichen Politiker, ihre gottgegebene Verantwortung wahrzunehmen.

Im ersten Teil seines Buches warnt der reformierte Theologe vor dem „Zeitwendeenthusiasmus“ (S. 14) unserer Tage. Deutlich stellt er heraus, daß es nur eine Alternative geben kann: „Entweder Gebote und Ordnung oder das Versinken in das Chaos des Nihilismus“ (S. 16). Ausgangspunkt seiner Begründungen zur politischen Ethik ist der noachitische Bund (Gen 9,1 ff), in dem Gott die „gesamte Menschheit in die Pflicht genommen“ (S. 18) hat. Dieser Bund stellt für Huntemann den entscheidenden Ansatzpunkt seiner politischen Ethik dar. So plädiert er für eine Verantwortungs- und Ordnungsethik. Dabei nimmt er sowohl die Politiker als auch die Gemeinde Jesu in die Pflicht.

Der zweite Teil des Buches zielt darauf ab, eine weitere Begründung des politischen Auftrags des Christen zu geben. Dabei stellt der Autor kompromißlos den Auftrag von Staat und Kirche in politischer Verantwortung heraus. Problematisch ist hier jedoch die Erwähnung des Beispiels von D. Bonhoeffer, der „wegen seines Kampfes um die Gerechtigkeit in der Nachfolge Christi sein Leben lassen mußte“ (S. 51). Huntemann, der herausstellt, daß sich „der Kampf

für die Gerechtigkeit als politischer Auftrag“, „als Nachfolge Christi“ (S. 51) versteht, geht selbstverständlich davon aus, daß dieser Auftrag bis zum Tyrannenmord gehen kann. An dieser Stelle fehlt eine differenzierte theologische Auseinandersetzung mit dem Ansatz und dem Umfang biblisch begründeter politischer Verantwortung.

Im dritten Abschnitt des Buches verdeutlicht Huntemann, wie insbesondere der christliche Politiker durch seine Glaubensbindung die grundlegenden Voraussetzungen zur Bewältigung seiner politischen Aufgabe erhält. So führt Huntemann beispielsweise aus: Wer ein Ja zum Kreuz Christi habe und wisse, daß auf die Passion Ostern und auf das Kreuz die Erlösung folge, der finde hier auch zur Leidensbereitschaft für sein Leben und werde so befähigt, dem „Populismus“, der „Profitsucht“ etc. zu widerstehen (S. 89 ff), durch die sich die Politiker nur allzu oft in ihren Aussagen beeinflussen lassen.

Huntemann läßt seine Ausführungen in einen vierten Teil münden, in dem er an zehn konkreten gesellschaftspolitischen Problemkreisen (z.B. Abtreibung, Wehrdienst, Asyl, Nationalismus etc.) zeigt, wie eine Anwendung des christlichen Ordnungsethos in der gegenwärtigen politischen Herausforderung aussehen kann. Dazu zwei Beispiele: Am Streit um den § 218 verdeutlicht er, daß Gottes Gebot, beispielsweise das Leben zu schützen, von den Politikern unbedingt als rechtsstaatliches Gut zu bewahren ist, wenn die Grundsätze christlicher Humanität noch Geltung haben sollen (S. 105 f).

In Hinsicht auf die Asylproblematik mit ihren verschiedensten Hintergründen stellt Huntemann heraus, daß es sich dabei nachweislich überwiegend um Wirtschaftsflüchtlinge handelt. Er spricht von einer auf uns zukommenden Völkerwanderung, die eine neue multikulturelle Gesellschaft prägen wird. Daher stellt er zur Diskussion, ob jemand überhaupt als Asylant anerkannt und aufgenommen werden soll, der „wegen anderer Werte als derjenigen, die Grundlage unserer christlich-abendländischen Situation sind, verfolgt“ wird (S. 121). Da er von der multikulturellen Gesellschaft her eine Gefahr für die politische Ordnung sieht, kann er den politisch verantwortlichen Christen mit der These herausfordern: „Wenn eine Völkerwanderung aus der dritten Welt diese Lebensordnung, die auch jetzt noch christlich geprägt ist und zugleich Freiheit und soziale Gerechtigkeit garantiert, zerstört, dann fehlt der Rettungsanker für die Humanität auf diesem ganzen Planeten“ (S. 121).

Die Stärken dieses Buches liegen in der nüchternen Einschätzung und Beurteilung der Postmoderne und in der eindeutigen Beurteilung des Wertepluralismus des säkularisierten Staates, den er als eine „grassierende Dämonisierung“ (S. 68) kennzeichnet. Weiter zeichnet sich das Buch auch durch den klaren Ruf nach verantwortlichem politischem Handeln von Christen, durch den Ruf nach einer Kirche, die nicht populistisch, sondern bekennend und bibeltreu ist, sowie durch den Ruf nach einem Rechtsstaat, der nicht von einer Gesinnungs-, sondern von einer Verantwortungsethik bestimmt ist, aus. Positiv ist zudem herauszustellen, daß Huntemann seinen Ausführungen deutliche Hinweise zur Umset-

zung des Ordnungsethos in den gegenwärtigen politischen Alltagsproblemen folgen läßt (s. vierter Teil des Buches).

Der Autor wählt einen appellativen, thesenhaft proklamierenden Stil. Dies dient durchaus zur Klarheit der von ihm vertretenen Aussagen. Er stellt deutlich die großen Linien seiner Ausführungen heraus. Huntemann will durch seine Thesen Christen aufschrecken, sie aus der Selbstgenügsamkeit reißen und zu verantwortlicher Auseinandersetzung mit der Thematik der politischen Verantwortung motivieren.

Und doch wünschte sich der Leser, der Politiker, für den Huntemann dieses Buch u.a. geschrieben hat (S. 11), eine fundiertere (breiter angelegte) Auseinandersetzung mit der jeweiligen Problematik, vor allem aber mit dem Grundansatz seiner politischen Ethik, zumal Huntemann in seinem Buch selbst den Anspruch erhebt, hier seine „Ethik“ (S. 11) vorzulegen. Wünschenswert wäre noch ein ausführliches Literaturverzeichnis, das das vertiefende Studium ermöglicht.

Dieses Buch – in seiner herausfordernden unpopulären Darlegung – macht Mut zu verantwortlichem Handeln in Kirche und Staat.

Matthias Böker

4. Verschiedenes

Christoph Blumhardt. *Damit Gott kommt: „Gedanken aus dem Reich Gottes“*. Hrsg. Wolfgang J. Bittner. Gießen, Basel: Brunnen Verlag, Metzingen, Franz Verlag: 1992. 224 S., DM 26,-.

Mit diesem Buch erscheint eine Neuauflage der „Gedanken aus dem Reich Gottes“ von Christoph Blumhardt. In den „Vertraulichen Blättern für Freunde von Bad Boll“ hatte er zwischen April und Dezember 1895 einzelne Beiträge veröffentlicht, die dann Ende 1895 als Broschüre vorlagen. Den unmittelbaren Anlaß für die Schrift bildete Kritik an der Art und Weise, wie Blumhardt die Arbeit in Bad Boll weiterführte. Als Sohn des bekannten Johann Christoph Blumhardt hatte er nach dessen Tod (1880) die gesegnete Seelsorgearbeit seines Vaters übernommen. Es kam zu Veränderungen: Zum Beispiel stellte Christoph Blumhardt die Herausgabe der „Briefblätter“, eines Nachrichtenblattes für Freunde der Arbeit in Bad Boll, ein. Aufgrund solcher Umstellungen kam der Vorwurf auf, der Sohn sei vom Grund des Vaters abgewichen. Es handelt sich daher bei den „Gedanken aus dem Reich Gottes“ nicht um eine einheitlich entworfene und ausgefeilte Schrift. Vielmehr legt Christoph Blumhardt durch „ein vertrauliches Wort an Freunde“ (30) seine Einstellung über das Wirken seines Vaters dar. Er tut dies als Glied jener Bewegung, die nach den Ereignissen um die Gottlieb Dittus in Möttlingen entstanden war. Hier hatte er realisiert, daß er es mit einem Gott zu tun hat, der „Schritt für Schritt vorwärts geht

und seine Kinder auf Erden die Berührung seines Sieges fühlen läßt“ (9). Um diese Erkenntnis dreht sich die ganze Schrift. Für Wolfgang J. Bittner ist sie eine „Schau dessen, wie Gott mit Menschen seine Geschichte macht“ (218). Blumhardt sah sich Menschen gegenüber, die eben nicht Schritt für Schritt weitergehen wollten mit Gott, sondern in der Gefahr standen, sich auf den siegreichen Erfahrungen der Macht Gottes auszuruhen. Immer wieder macht er klar: Stationen und Ziele dürfen nicht miteinander verwechselt werden (49 ff). Gott geht auf einem Weg voran, der über viele Stationen zum Ziel führt. Es wäre fatal, an Stationen, wie etwa den Erlebnissen des Vaters im Kampf mit den unsichtbaren Mächten, stehenzubleiben. So stellt sich Blumhardt bewußt auf das Fundament des Vaters, will aber von dort aus in Bewegung bleiben und erkennen, wie Gott aktuell sein Reich bauen möchte.

Der Kampf des Vaters gegen die unsichtbaren Mächte war nötig und berechtigt, aber die Veröffentlichung der Ereignisse dieses Kampfes kritisiert der Sohn (86-98). Dadurch war der Blick unnötig auf die spektakuläre Auseinandersetzung mit den Mächten der Finsternis gelenkt worden. Was die aufgebrochene Bewegung in Möttlingen jedoch am meisten hinderte, war der unbesiegte Eigenwille des Menschen, ein Seligkeitsegoismus, der die Menschen un verfügbar machte für weiteres Handeln Gottes. Deshalb rückte ein anderer Kampf in den Vordergrund, der Kampf im Herzen des Menschen (117). Gott muß dort zu seinem Recht kommen, wenn es zu einer Erneuerung kommen soll. Es gilt, „das Ich-Christentum auszurotten und Gott die Ehre zu geben“, indem man sich „freudig in den Tod des Fleisches gibt“ (137). Von daher auch der Kampfruf: „Sterbet, so wird Jesus leben!“ Da liegt der Weg, auf dem es zu Fortschritten im Reich Gottes kommt.

Blumhardt zeigt, wie schon der Vater konkret erblickte, was geschehen muß, damit Gott voll zum Zuge kommt: Erneute Ausgießung des Heiligen Geistes; Bildung eines Zion; Überwindung des Todes. „Diese Hoffnungen zielten auf die Vollendung des Reiches Gottes“ (168). Der Sohn kritisiert jedoch die Wege, die der Vater zur Erfüllung dieser Hoffnungen ging, als die „drei falschen Stäbe“ (169): Die Kirche, die Mission und das Streben nach Seligkeit. In diesen Bahnen konnte es nicht zu Fortschritten kommen. Blumhardt will auch hier aus Fehlern der Vergangenheit lernen. Neu konkretisiert er diese Hoffnungen als Verheißungen Gottes, die es zu ergreifen gilt. An ihnen schärft sich der Blick für das, was Gott in der Zukunft plant.

Wolfgang J. Bittner macht im vorliegenden Buch die Schrift Blumhardts für jedermann zugänglich. Seine Einleitung liefert die notwendigen Informationen, mit denen sich jeder Leser angemessen in den „Gedanken aus dem Reich Gottes“ und deren Kontext bewegen kann. Sein Nachwort stößt in dieselbe Richtung, denn es konzentriert Blumhardts Schrift auf „Taschenformat“. Daneben weckt der Rahmen, den der Herausgeber der Schrift gibt, Appetit auf mehr Informationen über die Blumhardts. Hilfreich zeigen sich hier die weiterführenden Literatur-Angaben (223-224).

Die Intention des Buches steckt schon im Titel: Was muß geschehen, „damit Gott kommt“. Und in der Tat trifft Bittner mit dieser Neuausgabe einige Punkte heutiger christlicher Existenz, die der Verwirklichung des Willens Gottes auf Erden entgegenstehen. Das macht dieses Buch mit seinem fast 100 Jahre alten Hauptteil so aktuell und herausfordernd. Es konfrontiert den Leser mit der Forderung nach einer neuen Bereitschaft, die vernehmen will, was nach Gottes Willen heute zu tun ist. Das wäre ein erster Anstoß für weite Teile der Gemeinde Christi, sich nicht länger auf einem wertvollen Erbe als einem vermeintlichen Ziel auszuruhen, sondern es in der gegenwärtigen Situation fruchtbar zu machen.

Als ein weiterer, wesentlicher Gedanke sei das Stichwort „Kampf“ genannt. Schon in der Verwendung dieser Begrifflichkeit wird klar: Das Reich Gottes ist keine harmlose Sache, sondern Kampfgeschehen. Im Kampf um die Herrschaft über das Herz des Menschen geht es letztlich um die Frage der Liebe zu Gott, eine Liebe, „in welcher zuerst bedacht werden soll, was die Rechte und Wahrheiten Gottes sind“ (159). Blumhardt ordnet diese Liebe der Liebe zum Nächsten vor (157). Wolfgang J. Bittner macht diesen Weg der Enteignung des eigenen Lebens als Weg Gottes auch für heutige Erneuerungsbestrebungen geltend. Dem Herausgeber ist hier mit Nachdruck zuzustimmen, denn mit diesem „Gedanken aus dem Reich Gottes“ zeichnet er einen Weg, auf dem sich das Gute seinen festen Platz in dieser Welt zurückerobern könnte. Eine Gemeinschaft von Menschen, die Gott bedingungslos zur Verfügung steht, durch die Gott wirken kann (Blumhardt nennt das „Zion“), wäre das nötige Gegengewicht zum Bösen, das sich heute so frech und offensichtlich in dieser Welt zu manifestieren scheint.

Es ist sicher nicht möglich und auch nicht in der Absicht Wolfgang J. Bittners, seine Neuausgabe als „Patentrezept“ für heute zu verstehen. Die Art und Weise, wie Blumhardt nach den Plänen Gottes fragt und die Verheißungen Gottes als relevante, lebensgestaltende Hoffnungen in seine Zeit zieht, gibt jedoch allen, die heute nach Wegen göttlicher Erneuerung und Veränderung in ihrem eigenen und darüber hinaus im Leben von Kirche, Staat und Gesellschaft suchen, wertvolle Anstöße. Dem Herausgeber sei gedankt, daß er diesem Leserkreis die „Gedanken aus dem Reich Gottes“ öffnet.

Andreas Loos

Bernhard McGinn/John Meyendorff/Jean Leclercq, Hg. *Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 1: Von den Anfängen bis zum 12. Jahrhundert.* Aus dem Amerikanischen von Sr. Maria Mechthild. Mit einer Einführung für die deutsche Ausgabe von Josef Sudbrack. Würzburg: Echter Verlag, 1993. 488 S., 33 s/w-Abbildungen, DM 78,-.

Dieses Buch wendet sich an alle an christlicher Spiritualität und ihrer Geschichte Interessierten. Der vorliegende erste Band einer auf drei Bände angelegten

Darstellung von Entwicklungen und Ausprägungen christlicher Frömmigkeit behandelt den Zeitraum von ca. 100 bis ca. 1200 n. Chr. Ziel des Unternehmens ist es, in besonderer Weise über die spirituelle Dimension des Glaubens und die praxis pietatis sowohl nach der historischen Seite als auch nach der existentiellen Bedeutsamkeit fundiert zu informieren. Die als Grundsatzartikel von international ausgewiesenen Fachleuten ihres Bereichs verfaßten Einzelbeiträge sind so geschrieben, daß sowohl der Experte als auch der interessierte Laie aus der Lektüre fachlich und persönlich viel Gewinn ziehen wird. In diese in ökumenischer Zusammenarbeit verfaßte „Gesamtdarstellung in Monographien“ bringen die einzelnen Autoren die intime Kenntnis von Theologie und Frömmigkeit ihrer jeweiligen Tradition mit ein. Dem evangelischen bzw. evangelikalen Leser wird im ersten Band kenntnisreich die in der Regel nur in Grundzügen und meist verzerrt bekannte Theologie und gelebte Frömmigkeit des „finsternen Mittelalters“ nahegebracht, ein Zeitraum, der in der evangelischen Kirchengeschichtsschreibung meist schnell übersprungen wird. In den Darlegungen wird in besonderer Weise auf die unterschiedlichen Entwicklungen und Ausprägungen in der Ost- und Westkirche eingegangen.

Wie der Titel des Gesamtwerkes aussagt, geht es um eine „Geschichte der Spiritualität“, in welche die Autoren darstellend einführen. Sie lenken den Blick auf konkrete Menschen, Bewegungen und Ideen des Frömmigkeitslebens, auf das, was lebendig ist und war. Durch die induktiv-historische Beschreibung der Phänomene und damit die Nähe zur Lebenswirklichkeit kommt die existentielle Dimension stärker zum Tragen, was dem Gegenstand mehr entspricht als eine theoretisch-abstrakte und kritisch-distanzierte Behandlung. Der Blick wird vor allem auf die lebensmäßigen Wirkungen von Lehraussagen gerichtet, auf die Gestaltwerdung des Glaubens. Damit wird der Aspekt des „Aszetischen“, der Reflexion von Frömmigkeit, aufgegriffen, einer vor allem an den Ordensschulen gelehrt selbständigen theologischen Disziplin. In der evangelischen Theologie ist die Glaube, Frömmigkeit, Lehre und Kirche verbindende Betrachtungsweise seit dem Anfang des 19. Jh. ausgefallen und hat die Ratio einseitig-verengend die Oberhand gewonnen. Mit ausgelöst durch die Herausforderungen der neuen Religiosität der letzten Jahre und Jahrzehnte bemüht man sich auch hier inzwischen verstärkt um eine Wiederaufnahme der „Aszetik oder der Lehre vom christlichen Leben“. Zu diesem Unterfangen leistet auch das vorliegende Werk einen wichtigen Beitrag.

Den beiden Hauptteilen wird ein Kapitel über die Wechselwirkung von „*Heiliger Schrift und Spiritualität*“ vorangestellt. U.a. werden darin auch die unterschiedlichen interpretatorischen und exegetischen Zugangsversuche zur Heiligen Schrift in dem behandelten Zeitraum dargestellt.

Der erste Hauptteil „*Perioden und Bewegungen*“ enthält die Abschnitte: „Die frühchristliche Gemeinde“, „Gnostische Spiritualität“, „Die geistliche Botschaft der Kirchenväter“, „Mönchtum und Askese“, „Die Aufstieg-Spiritualität des Pseudo-Dionysius“ (von Luther auf schärfste abgelehnt!), „Christen-

tum und kulturelle Vielgestaltigkeit“ (syrisch, keltisch, germanisch), „Die gregorianische Reform“ sowie „Die religiöse Welt des 12. Jahrhunderts“.

Im zweiten Hauptteil werden wichtige „*Themen und Werte*“ des geistlichen Lebens der ersten zwölf Jahrhunderte des christlichen Glaubens untersucht, die zum Grundbestand aller Christen gehören, wie „Die Bedeutung Christi“, „Die Dreieinigkeit“, „Der Mensch als Abbild Gottes“, „Gnade: Die Augustinische Grundlegung“, „Liturgie und Spiritualität“, „Ikone und Kunst“, „Weisen des Gebetes und der Kontemplation“; wobei außer im Kapitel über die Gnade jeweils die Entwicklung im Osten und Westen einander gegenübergestellt wird. Den Abschluß bilden die Abschnitte „Jungfräulichkeit in der frühen Kirche“, „Geistliche Führung“ und „Die Praxis des christlichen Lebens: Die Geburt der Laien“. Ein Sach- und Personenregister rundet den ersten Band des verdienstvollen Gesamtunternehmens einer „Geschichte der Spiritualität“ ab.

Man darf gespannt sein auf die Darstellung der Spiritualität der reformatorischen und täuferischen bzw. späteren erwecklichen Bewegungen bis in die Gegenwart in den beiden Folgebänden und darauf, ob über die rein darstellende Behandlung verschiedenartigster (z.T. auch häretischer) Frömmigkeiten hinaus am Ende auch Grenzmarkierungen des Christlichen bzw. Schriftgemäßen und Kriterien zur gerade auch im Bereich der Spiritualität gebotenen „Unterscheidung der Geister“ gegeben werden.

Oskar Föllner

C.S. Lewis. *Gültiges und Endgültiges: Essays zu zeitgemäßen und unzeitgemäßen Fragen*. Basel, Gießen: Brunnen, 1992. 170 S., DM 19,80.

Obwohl C.S. Lewis bereits vor mehr als 30 Jahren verstorben ist, erscheinen immer noch neue Bücher, die als Verfasser seinen Namen tragen. Walter Hooper, der den Nachlaß von C.S. Lewis verwaltet, sammelt seit Jahren mit Fleiß und Akribie Aufsätze, Vorträge und Artikel des englischen Bestseller-Autors und ermöglicht somit Neuerscheinungen, über deren Veröffentlichung die zahlreichen C.S. Lewis-Fans in aller Welt vermutlich glücklicher sind, als es der Autor selbst gewesen wäre.

Auch beim vorliegenden Buch handelt es sich um einen derartigen Sammelband. Er enthält eine Auswahl von Essays aus verschiedenen englischen Veröffentlichungen, die in den Jahren 1971 bis 1987 erschienen sind und sorgfältiger übersetzt wurden als ähnliche Lewis-Ausgaben der Vergangenheit, für die evangelikale Verlage verantwortlich waren.

Inhaltlich sind die Beiträge des Buches bunt gemischt: es handelt sich um Aufsätze und Stellungnahmen von Lewis zu theologischen, ethischen und literarischen Fragen. Der Untertitel verrät bereits, daß viele der aufgeworfenen Fragen sehr zeitgebunden und in der aktuellen Problematik Englands vor und

nach dem zweiten Weltkrieg angesiedelt sind. Andere Aufsätze sind Gelegenheitsäußerungen Lewis', z.B. ein kurzer Artikel in einer Festschrift zum 10jährigen Jubiläum eines Krankenhauses in Irland, Leserbriefe in Zeitungen und theologischen Zeitschriften, eine Zusammenfassung von kurzen, eher oberflächlichen Antworten anlässlich einer Fragestunde mit Lewis in einem englischen Betrieb und einige Gedankensplitter über Sinn und Unsinn der Weihnachtseinkäufe...

Dennoch: der erste Eindruck täuscht. Das vorliegende Buch ist durchaus lesenswert. Wenn auch einige Beiträge entbehrlich wären und andere durch ihre Kürze dem behandelten Thema kaum gerecht werden, enthält die Sammlung doch Beiträge allerfeinster Art und Güte. Ob sich Lewis nun mit Pazifismus und Wehrdienstverweigerung oder mit modernen Erziehungskonzepten auseinandersetzt, ob er über Gebet, Arbeit oder stellvertretende Buße schreibt, immer sind seine Ausführungen lebendig, anregend und befriedigen Kopf und Herz. Lewis wagt überraschende Antworten mit sprachlicher Eleganz, klarer Logik und bildhafter Phantasie. Auch wenn seine Gedankengänge mitunter zum Widerspruch reizen, langweilig sind sie nie. Das Lesen der vorliegenden Essays bietet nicht nur tiefe gedankliche Auseinandersetzung, sondern auch heiteres Lesevergnügen. Allein die beiden Aufsätze „Über das Lesen alter Bücher“ und „Über christliche Unterweisung“ machen Kauf und Lektüre dieses Buches zu einem lohnenswerten Unterfangen – nicht nur für Liebhaber und Sammler der Werke von C.S. Lewis.

Hans Dürr

1. Allgemeine Themen

Rudolf Landau/Günter R. Schmidt „*Daß allen Menschen geholfen werde ...*“: *Theologische und anthropologische Beiträge für Manfred Seitz zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1993. 398 S., DM 98,-.

Die Breite und die Vielfalt der Themen macht den Charakter der Festschrift zu Manfred Seitz' 65. Geburtstag aus. In insgesamt 27 Aufsätzen bringen Theologen, Naturwissenschaftler, Mediziner und Psychologen ihren Dank und ihre Anerkennung dem Erlanger Pastoraltheologen entgegen. Ergänzt wird diese Sammlung durch eine umfassende Dokumentation der Veröffentlichungen von Seitz durch die beiden Assistenten Eyselein und Lichtenfeld.

Die einzelnen Beiträge lassen sich in fünf Themenbereiche gliedern: I. Seelsorge, II. Spiritualität, III. Homiletik, IV. Kirche und Gottesdienst, V. Beiträge anderer Fakultäten. Da im Rahmen einer Rezension kein Platz ist, jeden einzelnen Beitrag zu würdigen, werden wir im folgenden aus den verschiedenen Themenkomplexen einzelne Beiträge auswählen, die restlichen werden summarisch aufgeführt.

I. Seelsorge: Breiten Raum nimmt das Thema Seelsorge in der Festschrift ein. Die Autoren würdigen damit, was Seitz am Herzen liegt und wodurch er bis heute viele Studenten prägt und nachhaltig beeindruckt, nämlich seine Fähigkeit, den einzelnen zu sehen, ihn ernst zu nehmen, ihm zum Seelsorger zu werden. Hervorzuheben ist insbesondere der Beitrag von Michael Herbst („Seelsorge im Kinderkrankenhaus. Ein vergessenes Kapitel theologischer Anthropologie“, S. 47-65). Seine Wahrnehmung des Kindes im Krankenhaus, in seinem Leiden und seinen Bedürfnissen sowie die Überlegungen zum seelsorgerlichen Umgang mit Kindern im Krankenhaus, weisen nicht nur auf ein häufig vernachlässigtes Feld evangelischer Poimenik hin, sondern bieten auch Impulse, von denen anzunehmen ist, daß sie die evangelische Seelsorge weiter beeinflussen werden. Herbst stimmt mit den Erkenntnissen der neuesten (systemischen) Psychotherapie überein, wenn er fordert: „Wer Kindern seelsorgerlich beistehen will, wird nicht nur sie selbst, sondern auch die ins Auge fassen, die sich im Kinderkrankenhaus mit um sie mühen, oder die von der Krankheit des Kindes mitbetroffen sind. Seelsorge geschieht im Raum des Kinderkrankenhauses. Und zu diesem Raum gehören auch die Eltern, Großeltern und Geschwister des kranken Kindes sowie die zahlreichen Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen einer Klinik: vom Arzt über Schwestern und Therapeuten, Sozialarbeiter bis hin zu Psychologen ...“ (S. 54). Von grundsätzlicher Natur sind auch Otto Merks Überlegungen zur Seel-

sorge im Ersten Thessalonicherbrief („Miteinander. Zur Sorge um den Menschen im Ersten Thessalonicherbrief“, S. 125-133). Merk zeigt, wie in dem vermutlich ältesten Paulusbrief aus der Sorge des Apostels um die Gemeinden die Sorge um das Miteinander ihrer Glieder wächst. Im sorgenden Miteinander und Füreinander geschieht der Aufbau der Gemeinde. Sowohl durch ihre Grundsätzlichkeit als auch durch ihren geistlichen Tiefgang zeichnen sich Manfred Mosers Überlegungen zur Seelsorge als einer geistlichen Begegnung aus („Seelsorge als geistliche Begegnung oder: Das Gebet als Gabe und Aufgabe der Seelsorge“, S. 135-142). Nachdem die Seelsorge gelernt hat, auf den zwischenmenschlichen Kommunikationsvorgang zu achten, hebt Moser ihren Charakter als geistliche Begegnung hervor, die von Gott herkommt und zu ihm zurückführt. Zu weiterer Tolstojlektüre regt Herbert Breits Besprechung von Tolstojs Erzählung „Iwan Iljitsch“ an („Der Tod des Iwan Iljitsch. Seelsorgerliche Anmerkungen zu einer Erzählung von Leo Tolstoj“, S. 23-35). In der Schilderung der Leidensgeschichte des Iwan Iljitsch zeigt Breit die gesellschaftliche Verdrängung des Leides auf aber auch Ansatzpunkte zur Seelsorge und zu dessen Bewältigung. Daß Gott sich von Anfang an um den ganzen Menschen sorgt, zeigt Claus Westermann auf dem Hintergrund des Segenswirkens Gottes und der alttestamentlichen Weisheit auf („Der nackte Mensch – Sorge um den Menschen“, S. 363-378). Weitere Beiträge wie von Rudolf Bohren („Der Seelsorgebrief“, S. 17-21), von Werner Krusche („Schuld und Schuldgefühle in der Seelsorge“, S. 87-102), Gerhard Sauter („Erkenne, daß du dich nicht erkennen kannst. Die Aporie menschlicher Selbsterkenntnis als innerer Grund der Seelsorge“, S. 223-238) und Gerhard Müller („Seelsorge und Kirchenzucht. Martin Bucers Vorstellungen von Kirchenleitung“, S. 143-155) zeigen eine Vielfalt, die diese Festschrift für den an der Seelsorge Interessierten zur Fundgrube macht.

II. Spiritualität: Manfred Seitz zählt zu den wenigen, die dem Thema der evangelischen Spiritualität mit Beharrlichkeit nachgegangen sind. Erfreulich ist daher, daß in einer Anzahl von Beiträgen gerade dieses Thema zur Sprache kommt. Trifft der Eindruck von Gerhard Ruhbach zu – „Christen haben Christsein nicht gelernt, und im Ernstfall können sie es nicht“ – („Einübung in Christsein – Einübung in Menschsein“, S. 181-192), dann sind seine Überlegungen zur Spiritualität ernst zu nehmen. Christsein bedarf der Übung. Die Einübung des Gebets, das tiefere Verstehen des Gottesdienstes, der Umgang mit Anfechtungen, Angst und Depressionen muß gelernt und geübt werden, soll es zu einem gesunden und reifen Christsein kommen. Das Thema des geistlichen Lebens berührt auch Theo Sorg („Leben im evangelischen Pfarrhaus. Wandlungen – Probleme – Perspektiven“, S. 313-326), wenn er neben den vielen sozialen und gesellschaftlichen Faktoren, denen der Pfarrerberuf und damit auch das Pfarrhaus unterworfen ist, auf die Notwendigkeit der Gestaltung geistlichen Lebens hinweist. Interessant ist, was er zur Gestaltung des spirituellen Lebens in der Pfarrfamilie sagt. Sorg gibt der individuellen Freiheit und der Notwendigkeit zur Flexibilität in diesem Bereich Raum, wenn er für einen Weg zwischen

„allem oder nichts, zwischen immer oder nie“ plädiert. Es soll eine „Ordnung“ sein, die flexibel ist, Neues aufzunehmen und auch einmal unterlassen werden kann. Das Thema Spiritualität bzw. das der geistlichen Schriftlesung berühren die Beiträge von Lothar Perlitt („Bibel lesen – nicht nur für andere“, S. 157-165) und Peter Stuhlmacher („Gotteswort im Menschenwort – Vom Verstehen der Bibel“, S. 327-342). Beide heben, wenn auch mit unterschiedlichen Akzentsetzungen, die Notwendigkeit einer geistlichen Schriftlektüre hervor. Für Perlitt besteht diese im Übergang von der „notitia“, dem aufmerksamen, historisch-kritischen Lesen des äußeren Schriftwortes zur „meditatio“, dem Wiederkäuen, dem inneren Sich-Ausrichten auf die Schrift. Stuhlmacher dagegen relativiert den Anspruch der kritischen Bibellektüre, wenn er fordert: „Folgt man dem Anspruch des biblischen Wortes, geht es nicht zuerst und vor allem darum, was moderne Menschen mit ihm anfangen können, sondern was es mit ihnen anfängt“ (S. 335). Weitere Beiträge zum Thema Spiritualität liefern Oswald Bayer („Monastische und scholastische Theologie“, S. 11-16) und Bernhard Klaus („Die Heiligen – Leitbilder gültig geliebener Tugenden“, S. 69-86). Von gelebter Spiritualität zeugt Konrad Jutzlers „Psalm für einen Lehrer der Theologie“ (S. 67-68). Jutzler nimmt den Leser mit hinein in die Begegnung vor Gott. Es wird deutlich, Theologie kann nur in der Abhängigkeit von Gott geschehen und will zu Gott hinführen.

III. Homiletik: Unter dem Titel „Narzissus und die Tulipan‘ und die ‚Niemandsrose““ (S. 103-124) greift Rudolf Landau, der Mitherausgeber der Festschrift, eine Grundfrage evangelischer Predigt auf. Wo der Akzent vom Handeln Gottes auf das, was der Mensch tun soll, verschoben wird, kommt es zur Gesetzlichkeit. Die Predigt dient dann zur Handlungsanweisung zur Überwindung der menschlichen Defizite und stellt nicht mehr hinein in den Horizont des Reiches Gottes, das den Menschen erst verändert und zu solchem Handeln befähigt. Auf dem Hintergrund der Sorgerechtsrede Jesu (Mt 6,25-33), der er einen tiefste menschliche Ohnmacht, Nichtigkeit und Klage reflektierenden Psalm Paul Celans an die Seite stellt, verdeutlicht er, daß nur vom Gekreuzigten und Auferstandenen her dem in seiner Sorge gefangenen Menschen Befreiung zuteil wird. Einer weiteren Grundfrage der Predigt widmet sich Walter Eisinger („Sagen – Sprechen – Reden. Homiletik und Rhetorik: zwei schwierige Geschwister“, S. 37-45). Ist das Evangelium ursprünglich mündliches Wort, so bedarf es der intensiven Bemühung, dieses wieder zum Sprechen zu bringen. „Die Bibel lehrt sprechen, nicht schreiben!“ (S. 39). Die Notwendigkeit rhetorischer Bildung für Prediger ist daher die Konsequenz, die Eisinger fordert.

IV. Kirche und Gottesdienst: Wertvolle Anstöße für das ökumenische Gespräch gibt der Beitrag des anderen Herausgebers der Festschrift Günter R. Schmidt („Ökumenisches Lernen und die Spaltungen unter den Christen“, S. 238-252). Nachdem Schmidt die grundsätzliche Unterscheidung zwischen „ökume-

nischem“ und „interreligiösem“ Dialog getroffen hat, entfaltet er positiv die Relevanz dieses Dialogs sowohl in einer westlichen säkularisierten Gesellschaft, die ohne die Kenntnis der historisch gewachsenen Formen des Christentums ihre Wurzeln nicht mehr versteht, und er entfaltet es im Blick auf die Zeugniskraft der Kirche: „Da das Christentum in hartem Wettstreit mit nicht-christlichen Religionen und Weltanschauungen liegt, gibt es immer weniger Raum für die Konkurrenz christlicher Konfessionen untereinander und gegeneinander. Ökumenische Erziehung zielt darauf, Christen für ein gemeinsames Christuszeugnis zu motivieren und zu befähigen“ (S. 251). Aktuell dürfte auch der Beitrag von Reinhard Slenczka sein („Die Frau in der Kirche. Dogmatische Erwägungen für eine Pfarrerkonferenz“, S. 293-312). Mit dogmatischem Scharfblick zeigt er, wie menschliches, vom Geist der Zeit geprägtes Denken am biblischen Zeugnis vorbeigeht. Mit großer Tiefenschärfe fokussiert Slenczka die Probleme und Verschiebungen, die sich im Zuge eines vermeintlich fortschrittlichen Feminismus ergeben: „Die von Gott gegebene und geschützte Würde der Frau aber wird ersetzt durch den Wettlauf um Rechte und Anerkennung. Dies aber geht eindeutig zu Lasten der Frau, die ihre aus der christlichen Kultur stammenden Vorrechte bereits weitgehend verloren hat, und dies mit kirchlicher Unterstützung“ (S. 310). Mit der Frage, wie die Kirche in einer säkularisierten Welt neu Heimat bieten kann, beschäftigt sich Hans-Christoph Lauber („Kirche als Heimat“, S. 265-280). Frieder Schulz schließlich faßt den „Gottesdienst als einen Ort der Ruhe“ ins Auge (S. 281-292) und erinnert damit in einer Zeit, in der vom Gottesdienst mehr und mehr Unterhaltung, Lautstärke und Attraktivität gefordert werden, an eine wichtige Dimension desselben.

V. Beiträge anderer Fakultäten: Für Seitz darf sich die Theologie nicht in den akademischen Elfenbeinturm zurückziehen, sondern muß neben ihrer eigenen Sache auch das Gespräch mit den empirischen Wissenschaften pflegen. Daß Seitz dieses nicht nur fordert, sondern auch selbst das Gespräch mit anderen Fakultäten sucht, zeigen eine Reihe von Beiträgen, die von Gesprächspartnern und Weggenossen von Seitz, Medizinern, Psychologen und Naturwissenschaftlern, verfaßt sind. Für Theologen vielleicht unbequem, aber auch in seiner Klarheit erfrischend, ist der Beitrag des Siemens-Managers Werner Rudloff („Die Ethik in der Wirtschaft: Darf der Mensch alles, was er kann? Subjektive Betrachtungen zu einem aktuellen Thema“, S. 167-180). Rudloff zeigt den undemokratischen Vorgang auf, wo mitunter auch von kirchlichen Gruppen Grenzen des Wachstums, der Forschung etc. einfach definiert werden. Dieses geschehe häufig weniger aus Kompetenz und Kenntnis der Sache heraus, denn aus Ängstlichkeit. Er fragt, „ob es nicht besser wäre, anstatt die ‚Grenzen des Wachstums‘ zu beklagen, konstruktiv und kreativ über ‚das Wachstum der Grenzen‘ nachzudenken“ (S. 172). Wo Technik und Fortschritt als solche allzuoft verdammt werden, plädiert er für den sachgemäßen und sittlichen Umgang mit denselbigen.

Von großem Gewinn gerade für Theologen und Seelsorger ist Rolf Sauer's Beitrag („Ärztliche Begleitung von Tumorpatienten – Das Medizinisch-Theologische Kolloquium in Erlangen“, S. 192-221). Sauer, der als Direktor der Poliklinik für Strahlentherapie in Erlangen seit dem WS 83/84 zusammen mit Seitz ein Kolloquium mit Tumorpatienten durchführt, zeigt, wie Medizin und Theologie im Gespräch mit Schwerkranken sich ergänzen und benötigen. Interessant sind daher die Fallbeispiele, die sowohl die Situation der Schwerkranken, ihre Ängste und Hoffnungen, als auch die (oft irrigen) Vorstellungen, Vorbehalte und Ängste auf Seiten der Ärzte und Seelsorger wahrnehmen und reflektieren. Hilfreich erscheint angesichts der Wahrheitsfrage am Krankenbett die Unterscheidung von „Wahrheit“ und „Richtigkeiten“. Richtiges darf man sagen, die Wahrheit aber, „die immer personenbezogen ist, kann man nur auf dem Weg des Beistehens und Begleitens suchen, ertasten, stockend sprechen, finden. Sie ist nicht eine Sache von Sätzen, sondern das Ereignis eines Weges“ (S. 204). Der physikalischen Fakultät entstammt der Beitrag von Hans G. Weidinger über den „Konflikt über die Endlagerung hochradioaktiver Abfälle“ und der Suche nach ethischen und theologischen Lösungen dieses Problems (S. 355-371). Der psychologischen Fakultät zuzuordnen sind die Beiträge des schwedischen Religionspsychologen Hjlmar Sunden („Geschichte im Lichte von Gleichniserzählungen Jesu – Drei Beispiele“, S. 343-354) und des in Zürich lehrenden Sozialpsychologen Gerhard Schmidtchen („Über die Tyrannei des einzig Richtigen. Sozialpsychologische Betrachtungen zum Fundamentalismus“, S. 253-264).

Zusammenfassend kann diese Festschrift nur als äußerst gelungen bezeichnet werden. Wie Perlen einer Schnur reihen sich die einzelnen Beiträge, die theologisch durchaus verschiedene Akzentsetzungen erkennen lassen, auf. Für Theologen, die in der Verantwortung stehen, die frohe Botschaft auf den Feldern menschlicher Not zu verkünden, sie hinein in die Gesellschaft und in die Kirche zu tragen und sie im Gespräch mit den Wissenschaften zu bewähren haben, kann dieses Werk daher zu einer Schatzgrube werden, die sich auszuschöpfen lohnt, damit „allen Menschen geholfen werde“.

Rolf Sons

Theo Sorg. *Auf weitem Raum: Bilanz eines Bischofs*. Stuttgart: Quell Verlag, 1993. VIII, 296 S. mit SW-Fotografien, DM 28,80.

Wenn ein Bischof, zumal der Bischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Bilanz zieht, so darf man auf das Ergebnis gespannt sein. Schon ein Jahr vor seinem Ausscheiden aus dem Amt hat Theo Sorg eine Sammlung der Texte vorgelegt, die während seiner Amtszeit entstanden sind: Schriftlich niedergelegte Predigten, verschiedene Reden und Vorträge, seelsorgerliche Briefe,

Stellungnahmen und Aufsätze. Nicht nur in der Art, sondern auch in der Themenvielfalt ist dem Leser ein bunter Blumenstrauß von Texten in die Hand gegeben.

In einem ersten Abschnitt zeigt der Landesbischof die Möglichkeiten und Aufgaben der Kirche, aber auch ihre Grenzen und Gefahren auf. So weist er auf das Gebot von missionarischer Verkündigung und diakonischer Verantwortung hin. In der kritischen Hochschätzung von pietistischen und charismatischen Gruppen erweist er sich als Bischof, der auch dort das in der Bibel bezeugte und lebendig machende Evangelium aufzeigt, aber auch vor gesetzlichen oder spiritualistischen Gefahren warnt.

In einem zweiten Abschnitt gibt der Bischof den anderen Hirten im Pfarramt Wegweisung und Ermutigung für ihren Dienst. In einer Zeit, die immer vielfältigere Forderungen an die Kirche und ihre Pfarrerschaft stellt, muß sich die Kirche auf die ihr aufgetragenen, notwendigen Aufgaben konzentrieren; diese sind Predigt und Gottesdienst, Lehre und Seelsorge sowie die Pflege persönlicher Kontakte.

Der dritte Themenkreis hat „Glaube und Leben“ zum Inhalt und fragt deshalb nach dem Menschsein, nach Wort und Schrift, nach Glaube und Heiligung. Eng damit verbunden ist der vierte und letzte Abschnitt, der mit „Christ und Welt“ überschrieben ist. Darin geht es z.B. um das Verhältnis von Kirche und Politik, Wirtschaft und Ethik, aber auch um die Aufgabe der Schule oder um seelsorgerliche Hilfen für die, die unerwartet Mutter oder Vater werden.

Da die Adressaten und die Anlässe der hier gesammelten Texte höchst verschieden sind, sind auch ihre Formen und Argumentationsweisen verschieden. So redet der Bischof anders mit den Theologiestudenten des Tübinger Stifts, denen er das Erbe des Pietismus einfühlsam nahebringen möchte, als vor der Evangelischen Sammlung. Auch wenn vielleicht anders geredet ist, so ist es jedoch nichts anderes: Es gibt kein anderes Evangelium, wie Paulus schon den Galatern schreibt. Man spürt den Texten ab, daß Sorg sich müht auf die verschiedenen Fragen von diesem Evangelium her, das Paulus und die übrige Heilige Schrift bezeugen, Antwort zu geben. Das Evangelium ist die frohe Botschaft, daß Gott schuldige Menschen in Jesus Christus durch den Glauben rechtfertigen, heiligen und in den Dienst der Diakonie und der Verkündigung stellen will. Freilich sagt Sorg manchem Leser damit nichts Neues und doch gibt er Beispiele, wie genau dieses Evangelium in die verschiedensten Situation hineingesagt werden kann und muß.

Wer sich vom Untertitel des Buches zu der Erwartung hat leiten lassen, daß hier der Bischof rückblickend und in die Zukunft ausblickend Bilanz für die Kirche zieht, wird enttäuscht sein, solches nicht zu finden. Dennoch hat er einen Strauß bunter Blumen in der Hand, die sonst nur schwierig zu finden sind, da manche Texte nicht oder nur schwer – z.B. als Sonderdruck der württembergischen Kirche – zu haben sind.

Ulrich Möbus

2. Seelsorge

Kurt Blatter. *Zwischen Wahn und Wirklichkeit: Macht Glaube krank?* Berneck: Schwengeler Verlag, 1993. 294 S., DM 39,20.

Der Autor ist Arzt, Gründer und Leiter der Klinik der Stiftung für ganzheitliche Medizin auf biblischer Basis in Langenthal in der Schweiz. Mit diesem Buch stellt er Anschauungen, Ziele und Praxis seiner ganzheitlichen, medizinisch-therapeutischen Konzeption vor mit wegweisenden Aussagen und praktischen Anschauungsbeispielen zu verschiedenen psychischen Störungen und Erkrankungen. Gleichzeitig leistet das Buch damit einen Beitrag zu der in der evangelikalischen Literatur der letzten Jahre schon mehrfach aufgegriffenen Frage nach dem Zusammenhang zwischen Glaube und psychischer Krankheit (Dieterich, Pfeifer, Ruthe).

In einem ersten Hauptteil geht es in 8 Kapiteln sozusagen um das ideologische Fundament, um Fragen der Erkenntnistheorie, der logischen Durchdringung der sichtbaren und der unsichtbaren Realität und ihrer Zusammenhänge. Von Anfang an kommt das Anliegen einer Zusammenschau auf der Grundlage der Heiligen Schrift deutlich zum Ausdruck. Es werden Fragen der Anthropologie, des Glaubensverständnisses, der allgemeinen Pathologie, des Sündenfalls und der Postmoderne mit ihren Wertesystemen angesprochen. Der Mensch wird nicht als Objekt separater medizinischer, soziologischer oder psychologischer Interessen usw. verstanden. Die Gesamtschau schließt von vornherein die Gottesbeziehung „als den wichtigsten und entscheidendsten Aspekt des Mensch-Seins“ ein und setzt – etwas undifferenziert – „die kreationistische Denkweise“ voraus, die davon ausgeht, „daß die sichtbare Welt von Gott erschaffen wurde“ (S. 16). Das damit verbundene Menschenbild ist an der Trichotomie von Leib, Seele und Geist orientiert im Sinne einer komplexen Ganzheit. Die Funktionen und Bedürfnisse dieser interdependenten „Dimensionen“ werden ausführlich und anhand von Schaubildern auch anschaulich (wenn auch nicht immer ohne Kommentierung verständlich) erläutert. Wichtig ist dabei die Betonung der Individualität jedes einzelnen Menschen: „Ein starres kirchliches Dogma, das alles mit gleichem Maßstab messen und therapieren will, produziert oft genug genau das Gegenteil. Es löst krankmachende Impulse aus ...“ (S. 33). Dazu gehören auch Glaubenserfahrungen, die mit der einzigartigen persönlichen Lebensführung zusammenhängen und sich nicht ohne weiteres auf andere übertragen lassen. Im Unterschied zur Schulmedizin fragt die ganzheitliche Sichtweise deshalb nach den tieferliegenden Ursachen von Krankheitsbildern und begnügt sich nicht mit der Therapie von Symptomen. Diese tieferliegenden Ursachen werden wiederum ganzheitlich auch im Zusammenhang der Gottesbeziehung gesehen.

Im zweiten Hauptteil werden in 20 Kapiteln die Inhalte und Krankheitsbilder dargestellt, mit denen die „biblisch-therapeutische“ (so mehrfach bezeichnet, aber

nicht zu verwechseln mit der explizit so benannten „Biblisch-therapeutischen Seelsorge“ nach M. Dieterich) Konzeption des Verf. umgeht. Gleich zu Beginn wird eine für die Fragestellung des Buches wegweisende Unterscheidung vorgenommen: Psychische Erkrankung trotz christlichen Glaubens = Neurose, Erkrankung wegen des Glaubens = Psychose. Verf. gibt allerdings zu, daß diese Formel sehr gewagt sei (S. 88). Entgegen der in christlichen Kreisen immer wieder zu beobachtenden Meinung wird deutlich gesagt, daß „jeder Mensch, auch jeder an Christus gläubige, seelisch krank werden kann“ (S. 89). Um erkrankten Christen angemessen helfen zu können, sei es unumgänglich, daß der Therapeut selbst aus eigener positiver Anschauung die Glaubensinhalte des Klienten verstehen und nachvollziehen könne. Was letztlich krank machen könne, sei nicht der Glaube als solcher, sondern das damit verbundene Dogma, die Philosophie, die Kirche und Menschen daran gehängt hätten. So verstanden gehen vom Glauben, wo er aus einer gesunden oder gesunderhaltenden Lehre hervorgeht, positive, heilende Kräfte auch auf den Gesamtorganismus aus. Wo er jedoch dem immerwährenden Streben des Menschen nach Vollkommenheit, alles in den Griff zu bekommen, untergeordnet wird und „in die Enge und Starre der Rechthaberei und Besserwisserei mündet“, kann der Glaube krankmachende Wirkung annehmen.

Unter diesen und weiteren differenzierenden Gesichtspunkten geht Verf. dann verschiedene Konfliktfelder an: den Krankheitsbegriff, das Beziehungsdilemma, Angst und Resignation, Schwachheit und Mangel, Neurosen, Depression, Psychosen, Schizophrenie, das msystisch-magische Denken, Suizid und Sterbehilfe, Suchtkrankheiten, „Willens- und Gewissenspathologie“ (Gewissenskonflikte und das zwanghafte Fragen nach dem Willen Gottes; hier plädiert Verf. für „Lockerheit“ und „Ausleben eines neuen Lebensstils“, S. 229) sowie Sexualstörungen und AIDS. In Kap. 18 kommt er auf die „15 häufigsten Denkfehler der postmodernen Christenheit“ zu sprechen, die pathologische Auswirkungen haben. Teilweise schlagen sich darin – ohne so benannt zu werden – Erkenntnisse der kognitiven Psychologie (z.B. RET) nieder. Diesen werden dann in Kap. 19 „Biblisch-geistliche Grundsätze mit heilender Wirkung“ gegenübergestellt. Unter diesen ist besonders die Einsicht hervorzuheben, daß Glaube (Heiligung) einen Lernprozeß darstelle und keinen Idealzustand und daß Anfechtungen gerade an den Schwachstellen ansetzen, wie z.B. „schiefen, eigenen Gedanken über den Eigenwert“. Auch das „Ordnungsprinzip“ ist bedenkenswert, das bewußt gegen ein passives Gelebtwerden gestellt wird: Eine geplante, nach Prioritäten geordnete Tages- und Wochengestaltung hat therapeutische Wirkung.

Das abschließende 20. Kapitel greift als Fazit nochmals die Frage auf „Kann Glaube krankmachen?“ Als pathogene Faktoren werden hier u.a. genannt: ein einseitiges, wenig differenziertes Evangelium, das nur die Rosinen aus dem Kuchen pickt; eine nur das Idealbild von Christsein darstellende Verkündigung; eine durch ein absolutes Dogma ausgereifte und gut verpackte Kirchenstruktur, die den einzelnen entmündigt, zum Aufgeben des eigenen Denkens und Prüfens

verleitet und dadurch die Manipulierbarkeit fördert; eine als Schutz vor Überforderungen besonders in den zwischenmenschlichen Beziehungen an den Tag gelegte „Übergeistlichkeit“; eine an einem überzogenen „Power-Evangelium“ ausgerichtete Unechtheit; eine nach quantitativer Leistung bemessene Glaubenshaltung; Verabsolutierung individueller Glaubensführung im Heiligungsprozeß; umgekehrt eine uniforme, Schablonen anlegende Sichtweise des Menschen in Predigt und Seelsorge; das Verschweigen biblischer Aussagen, die der eigenen Dogmatik nicht entsprechen (z.B. Prd. 9,7-9 oder Hld); ein monokausales Denken, das alle Probleme simplifizierend auf nur eine Ursache zurückführen möchte; die Unterbindung kritischer, aber konstruktiver Äußerungen, die aus mündigem Mitdenken und -verantworten kommen, in der irrigen Meinung, dies sei Sünde; das Verschweigen normaler Gewissens- und Willenskonflikte.

Blatters Beitrag bringt gegenüber den schon vorliegenden anderer Autoren nichts wesentlich Neues, ist jedoch durch seine spezifische und damit nicht ideologiefreie Gesamtschau besonders gekennzeichnet (manche Aussagen wirken eher schlagwortartig). Die sonst übliche psychologische Nomenklatur wird mehr durch medizinische und biblische Begriffe ersetzt, beschreibt jedoch dieselben Sachverhalte und vertritt, von einzelnen fundamentalistischen Anschauungen abgesehen, dieselbe seelsorgerliche Haltung. Die Bezugnahme auf biblische Aussagen wirkt oberflächlich und verzichtet ganz auf exegetische Begründungen (vgl. zum Verständnis von „Seele“, S. 20). Auch das „Geist“-Verständnis ist einseitig (S. 25 f), und die kreationistische sowie philosophische Deutung des Sündenfalls (S. 48 f; 59) ist für den Exegeten schwer nachvollziehbar. Befremdlich wirkt die ausgeprägte Betonung sprachlicher Begriffserklärungen mit vielen Fremdwörtern, wobei beim Zeitverständnis das griechische „Aion“ irrtümlich, wohl in Konformität zu Chronos und Kairos in der Genitiv-Form „Aionos“ angegeben wird (S. 42). Die grafische Aufmachung des Buches ist pädagogisch geschickt unterstützt durch zahlreiche veranschaulichende Grafiken und Hervorhebung zentraler Aussagen in Kästen. Auch das Stichwortregister am Schluß ist positiv hervorzuheben. Weniger geschickt sind der schmale Rand, der kaum Notizen zuläßt, die Verbannung der Fußnoten auf die letzten Buchseiten und die sehr ungenauen Quellenangaben, die als Literaturverzeichnis immer nur ein Buch oder einen Artikel ohne Seitenangaben zitieren, dazu an einzelnen Stellen offensichtlich verwechselt oder vertauscht sind (z.B. Anm. 33; 34; 81; 82).

Claus-Dieter Stoll

Günther R. Eisele/Reinold Lindner. *Ich brauche Hilfe: Menschen in seelischer Not begleiten*. 4. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Aussaat, 1993. 80 S., DM 12,95.

Wenn ein Buch über Seelsorge die vierte Auflage mit insg. 40.000 Exemplaren erreicht, ist dies ein Indiz dafür, daß es für viele Leser von Interesse ist und ih-

nen Hilfe bietet. Tatsächlich ist das 1975 in erster Auflage erschienene Bändchen von Eisele/Lindner eine hilfreiche Schrift. Ausgesprochen gut lesbar, klar in den Gedankengängen, anschaulich in der Schilderung, praktisch in den Hinweisen und gut das Wesentliche auswählend, bietet es angehenden Seelsorgern eine praxisnahe Erstinformation und Laien eine verständliche Hinführung zu wesentlichen Problemgebieten der Seelsorge. Zugleich ist es so geschrieben, daß man es Betroffenen geben kann, damit sie beim Lesen Hilfe zur Selbsthilfe finden.

Nach einem einleitenden Kapitel wird von S. 11-30 mit vielen Beispielen eine praktische Einführung in die Methode der klientenzentrierten Gesprächsführung geboten. Es folgen zwei sehr einfühlsame Kapitel über Tod und Trauer (S. 31-53). Ein weiteres Kapitel über seelische Probleme und den Umgang damit bietet eine gute Erstinformation für den Laien (S. 55-68). Eine abschließende seelsorglich-theologische Meditation skizziert das Seelsorgeverständnis der Autoren als „Hilfe durch die Kraft der Liebe“ (S. 69-77).

Ich habe selten eine so hilfreiche Erstinformation zum seelsorglichen Verstehen und Handeln gelesen. Daß der Laie oder Seelsorgeanfänger ausschließlich zu der Rogers'schen Methode der Gesprächsführung hingeführt wird, ist ein Mangel – so sehr man sich wünscht, daß manche Helfer und Ratgeber erst einmal das einfühlsame aktive Zuhören lernen! Daß den Autoren das liebende Verstehen ein Grundanliegen ist, wird das ganze Buch hindurch deutlich. Die Art, wie Eisele/Lindner Seelsorge als „Hilfe durch die Liebe“ vorstellen, erweckt jedoch den Eindruck einer gewissen theologischen Engführung. Vielleicht wäre es besser gewesen, Seelsorge umfassender von der Trias „Glaube – Liebe – Hoffnung“ her zu begründen. Und noch eines: Das Büchlein formuliert bei aller tiefen Einsicht in die Symptome seelischer Not und eine von der Liebe getragene Begleitung seelisch Leidender immer wieder in einer Weise, daß der Eindruck entstehen kann, Glaubensinhalte würden auf das Immanente verkürzt (z.B. ‚Liebe ist Gott‘: Umgekehrt wäre richtig!). Eine am Neuen Testament orientierte Entfaltung der Bedeutung von Glaube und Hoffnung für die Seelsorge hätte gewiß diesen Eindruck revidieren können.

Helge Stadelmann

Friedhardt Gutsche. *Aufatmen und neu beginnen: Vom Angebot der Beichte*. Wuppertal u. Zürich: R. Brockhaus, 1993. 110 S., DM 9,95.

Ein Buch, das die Vorurteile, Ängste, Abneigungen bezüglich der Beichte abbauen und eine Ermutigung und Einladung zur Beichte sein will. Aus eigener Seelsorge- und Beichterfahrung schreibt Gutsche dieses Buch nicht für solche, „die selber Beichte hören“, sondern für die, die beim Wort Beichte „Bedrückung empfinden und nicht Freude“ (S. 6), und für die, die für sich selber Ant-

worten und Zugang zur Beichte suchen. Deshalb sind die abgedruckten, vielen authentischen Briefe dem Leser eine gute Hilfe, sich selber und seine eigene Situation wiederzufinden und dann auch Schritte zu wagen hin zu einer persönlichen Beichte. Auch die Gedichte verschiedener Autoren dienen dazu.

Das Werk gliedert sich in vier Teile:

1. Die Feststellung der Schuld und die Versuche, damit fertig zu werden (Kapitel 1-4).
2. Das Schuldbekenntnis, besonders in Form der Einzelbeichte (Kapitel 5-9).
3. Theologische Fragen (Kapitel 10).
4. Beichte bei einzelnen Theologen seit der Reformationszeit (Kapitel 11).

Gutsches erstes Ziel ist, den Leser abzuholen, ihm seine Ängste zu nehmen: „Der Wunsch, endlich einmal reinen Tisch zu machen, ist da“ (S. 14), aber auch vielfältige Angst,

- den „guten Ruf aufs Spiel zu setzen“,
- mißverstanden zu werden,
- „der andere könnte unsere Schwäche ausnutzen“ (S. 19).

„Die Sünde will mit dem Menschen allein sein“ (Bonhoeffer), aber durch Beichte gibt es Entlastung. Im Gegensatz zur Aussprache hat Beichte das „Ziel, daß ich mein Versagen, meine Schuld wirklich ‚loslasse‘, sie Gott überlasse“ (S. 25). Dieses „Ablegen“ gibt es nicht bei den anderen Versuchen, Schuld zu bewältigen: Guten Vorsätzen, Ausgleich durch gute Taten, Entschuldigung oder Verdrängung. „Bekenntnis der Schuld heißt: Ich gestehe, ich war's ... ich bin schuldig“ (S. 37). Dieses Bekenntnis kann in verschiedenen „Gewändern“ erfolgen: im persönlichen Gebet, im allgemeinen Sündenbekenntnis und Gnadenzusage in der Gottesdienstliturgie, vor dem Abendmahl, in der „Privatbeichte“.

Daß Beichten nicht „katholisch“, sondern christlich ist, betont Gutsche mit Martin Luther (S. 46). Eine Gabe der Gemeinschaft der Glaubenden ist die Privatbeichte (S. 50). Sie birgt die Chance, Sünde konkret zu nennen, die Chance der gezielten Nachfrage, um „an den Kern der Wunde zu kommen“ (S. 52) und die Chance, Vergebung als persönlichen Zuspruch zu erfahren.

Auch Äußerlichkeiten, wie die Frage nach Form und Ablauf der Beichte, können Ängste auslösen und Hindernisse sein. Deshalb stellt Gutsche die üblichen drei Teile dar: Beichtgespräch, Beichte (Gebet) und Absolution.

Der Vorbereitung zur Beichte kann ein „Beichtspiegel“ dienen, anhand dessen man sich auf Sünde „untersucht“, etwa die Zehn Gebote oder das Vaterunser. Auch andere Fragen sollten vorher bedacht sein, z.B.

- „Welche Erwartung verbinde ich“ mit dem Gespräch?
- „Was darf mich die Beichte ‚kosten‘“, z.B. an Gesichtsverlust?
- „Bei wem ... will ich beichten?“
- „Was will ich beichten?“
- Will ich den andern nachhaken lassen? (S. 65 f).

Unter der Frage „Wie finde ich einen Beichtthörer?“ nennt Gutsche einige

gemeindliche Anlaufstellen, auch Adressen. Im dritten Teil behandelt er folgende Themen:

- Sünde als Beziehungsstörung (Gott, der schenkende, mitgehende und auf helfende Gott, wird mißachtet).
- Vergebung als Neuanfang und Einladung zur Freude (Lk 15,23 f).
- Schuldübertragung – die „Möglichkeit des Unmöglichen“ (S. 94).

Der vierte Teil stellt einige zentrale Aussagen Martin Luthers, des Augsburger Bekenntnisses, Johannes Calvins, Paul Tourniers und Dietrich Bonhoeffers zusammen. Einige Literaturhinweise (neuerer Werke) schließen sich an.

Das Buch ist für die Gemeinde gedacht, aus der Praxis für die Praxis. Die Briefe und Gedichte machen das Lesen kurzweilig.

Seine Grenzen erfährt das Werk bei psychischen Belastungen (Gutsche weist ausdrücklich darauf hin, S. 6). Ob man es in einer Gruppe, etwa einem Hauskreis, durcharbeiten kann, erscheint fraglich, weil doch sehr persönliche Bereiche berührt sind und Gruppenzwang der Beichte nur schaden kann, ist sie doch freiwillig. Andererseits ist diesem Buch eine weite Verbreitung zu wünschen, damit die „Freude der Beichte“ (S. 6) wieder bekannt wird in den Gemeinden und man den Christen ansieht, daß sie erlöst sind.

Christoph Bacher

W. J. Ouweneel. *Psychologie: Ein bibelorientiert-wissenschaftlicher Entwurf*. Bielefeld, Dillenburg: Christliche Literatur-Verbreitung und Christliche Verlagsgesellschaft, 1993. 376 S., DM 49,80.

Der großformatige und aufwendig verarbeitete Band bietet die Übersetzung eines 1984 im Holländischen erschienenen Werkes. Der Vf. ist von seiner Ausbildung her in erster Linie Biologe und Philosoph, heute als Gelehrter für Wissenschaftstheorie, Philosophie und Psychologie in Südafrika tätig. Im christlichen Bereich ist er durch Veröffentlichungen über Evolutionismus, Okkultismus, Psychologie, Philosophie und Apologetik bekannt. Parallel zu diesem wissenschaftlich ausgerichteten Band ist schon 1992 eine mehr allgemeinverständliche Version unter dem Titel „Herz und Seele“ erschienen.

Anliegen des Vf. ist es, das Dilemma zwischen Verstand und Gefühl bzw. zwischen linker und rechter Hirnhemisphäre zu überwinden. Dies tut er aufgrund verschiedener biblischer Einsichten, Einsichten in die christlich-philosophische Kosmologie und von Einsichten in die theoretischen Grundlagen christlicher Psychotherapie.

Gegenüber dem möglichen Vorwurf, mit dem Begriff Psychologie ein der Bibel fremdes Wort aufzunehmen, weist er auf sein spezielles und differenziertes Verständnis hin. Seine Konzeption geht dabei von einem integrativen Modell von Psychologie in einem ganzheitlichen christlich-biblischen Sinn aus, so

daß er von „christlicher Psychologie“ sprechen kann. Diese Fragen werden in einem ersten Teil „Psychologie und Christentum“ ausgeführt. Der zweite Teil stellt dann die „Grundlagen der Psychologie“ dar mit einer umfassenden kosmologischen und philosophischen Aufschlüsselung. Teil 3 gibt einen Überblick über die Geschichte der Psychologie. In Teil 4 geht es um die „mentalen Strukturen“ (Motivation, Lernen, Gehirn-Vorgänge, Kognition, Sprache, soziale Beziehungsaspekte). Teil 5 beschreibt die Aspekte der normalen Persönlichkeit mit Ethos und Herz (Gewissen, Liebe, religiöse Erfahrung) und Teil 6 die Aspekte der abnormalen Persönlichkeit. Dazu gehören die mentale Pathologie, mental-pathologische Ätiologie, mentale Therapie mit einer Übersicht über Therapieformen und Angaben zur Effektivität von Psychotherapien, sowie spezifisch christliche Aspekte (Haltung gegenüber säkularen Therapien, „Pastorat und Boethologie“, Therapeutische Qualifikationen und therapeutischer Prozeß). Die einzelnen Teile sind jeweils am Ende noch einmal zusammengefaßt und durch bibliographische Angaben ergänzt. Ein Glossar, Personen- und Sachregister vervollständigen den Band.

Für den Nicht-Fachmann sind die Ausführungen nicht leicht zu verstehen. Das hohe Abstraktionsniveau und die Fachterminologie fordern vom uneingeweihten Leser erhebliche Anstrengungen und setzen eine entsprechend hohe Motivation für die Fragestellung voraus. Verschiedene Schaubilder, Grafiken und Abbildungen erleichtern diese Bemühungen.

Zum Verhältnis zwischen säkularer, vorwiegend empirischer Psychologie einerseits und christlicher Psychologie andererseits weist Vf. auf den Unterschied zwischen der eigentlichen, logisch-empirisch ausgerichteten Psychologie und der ihr zugrundeliegenden Fachphilosophie hin. In dieser sei Platz für eine psychophysische Theorie wie auch eine Persönlichkeitslehre, von der her die beobachteten Aktionen interpretiert werden. In diesem Sinn sei auch christliche Psychologie im methodologischen Sinn logisch-empirischer Natur, aber bewußt mit ihren Methoden und Erklärungen eingebettet in ihre philosophischen Voraussetzungen, ihr Paradigma (S. 140 f). Dieses beinhaltet wiederum besonders eine biblisch fundierte Persönlichkeitslehre, die nicht ohne die spirituellen Aspekte auskommt. Der Vf. spricht hier von einer Menologie bzw. den mentalen Zusammenhängen. „Psychologie ist (danach) die Wissenschaft, die sich mit den mentalen Aspekten des Menschen befaßt“ (S. 141). Diese Definition wird dann durch die mehr empirisch orientierte ergänzt: „Psychologie ist die Wissenschaft vom menschlichen Verhalten als Funktion religiöser, persönlicher und situativer Faktoren.“ Der Unterschied zur säkularen Psychologie findet sich von daher in der Reduktion des menschlichen Wesens auf eine seiner Humanstrukturen, statt es im auf Gott bezogenen Herzen zu suchen, dem „tiefsten Innern“, dem Persönlichkeitskern, der alle Humanstrukturen umfaßt.

Auf dieser Grundlage ist es konsequent, daß der Vf. eine bloße Adaption gängiger Psychologien mit ihrem philosophisch-anthropologischen Hintergrund in der christlichen Seelsorge ablehnt. Derartige Konzepte liefern Gefahr,

nur christlich eingefärbt zu sein und zum humanistischen Gedankengut nur eine biblische Begrifflichkeit zu addieren. Werden verschiedene heute gängige Konzeptionen christlicher Seelsorge darauf geprüft (was der Vf. allerdings nicht tut!), so werden sicher unterschiedliche Ergebnisse – auch im evangelikalischen Raum – zu finden sein. Positiv ist hier die gründliche, ausgeprägt differenzierende Argumentation des Vf. anzumerken, die hoffentlich auch den weniger geübten Leser davor bewahren wird, vorschnell zu pauschalen Urteilen zu kommen. Das große Verdienst des Vf. ist es, durch seine akribische Logik der Unterscheidung und profunde Kenntnis zu einem Modell beizutragen, in dem Psychologie und Seelsorge biblisch fundiert miteinander integriert sind.

Claus-Dieter Stoll

3. Gemeindebau

Michael Herbst. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. 3. Aufl. Stuttgart: Calwer, 1993. 477 S., DM 58,-.

Nur kurz hingewiesen sei hier auf das Erscheinen der 3. Auflage des 1987 in erster, 1988 in zweiter Auflage vorgelegten opus magnum des volksskirchlich-missionarischen Gemeindeaufbaus von Michael Herbst. Daß eine Dissertation drei Auflagen erlebt, ist kein häufiger Vorgang. Dieses Buch aber hat in der Tat weite Verbreitung verdient. Anknüpfend an die Barmer Konzeption einer „Gemeinde von Brüdern“, die nach Überzeugung des Autors grundlegende Strukturen neutestamentlicher Gemeinde aufgreift, bietet es nicht nur einen höchst informativen Überblick über die verschiedenen Gemeindebaumodelle der letzten Jahrzehnte, sondern unterwirft diese Entwürfe jeweils auch einer eingehenden theologischen Würdigung und Kritik. Selten habe ich eine theologische Monographie gelesen, die so leidenschaftlich und unverblümt neuzeitliche Abweichungen von neutestamentlichen Grundanliegen als solche kritisiert und auf Korrektur drängt, dabei aber auch immer legitime Anliegen der jeweiligen Entwürfe positiv aufgreift und konstruktiv in die eigene Synthese am Schluß einbezieht. In weiten Kreisen der Volkskirche, die sich auf den Ergebnissen der großen Umfragen der letzten 20 Jahre ausruhen, muß das Buch mit seinem Drängen auf missionarischen Gemeindeaufbau als provokativ empfunden werden. Es möchte mit eingehenden Begründungen darauf hinwirken, daß aus einer Kirche der bloßen Kasualfrömmigkeit und der leeren Bänke eine Gemeinde von Brüdern wird, die das Allgemeine Priestertum praktizieren und missionarisch ihre Mitmenschen in einer säkularisierten (kirchlichen und weltlichen) Umgebung erreichen wollen.

Veränderungen gegenüber der zweiten Auflage sind, abgesehen von der neu-

en Umschlaggestaltung, nicht erkennbar. Sein Inhalt ist aber auch so unverändert aktuell. Auch der Neuauflage ist weite Verbreitung und eine aufmerksame Leserschaft zu wünschen. Kein (evangelikaler) Pfarrer sollte auf diese Lektüre verzichten.

Helge Stadelmann

J. Knoblauch/K. Eickhoff/F. Aschoff (Hg.). *Gemeinden gründen in der Volkskirche – Modelle der Hoffnung*. Moers: Brendow, 1993. 240 S., DM 19,80.

Ecclesia semper reformanda – doch wie kann die Veränderung in der evangelischen Christenheit des 20. Jhdts. eingeläutet werden? Die Antwort vieler Beiträge lautet Gemeindegründung, denn „die wahre Frucht eines Apfelbaums ist nicht ein Apfel, sondern ein weiterer Apfelbaum.“ (S. 51)

In dem vorliegenden Band sind neben den Herausgebern Knoblauch, Eickhoff, Aschoff u.a. Burghard Affeld, Christoph Morgner und Klaus Vollmer sowie Ortwin Schweitzer und Christian A. Schwarz mit Beiträgen vertreten. Die theologische Vielfalt steht zur konfessionellen und geographischen Unterschiedlichkeit der Darstellungen in Kohärenz. Der Erfahrungshorizont der Autoren entstammt sowohl der evangelischen Landeskirche, den evangelischen Freikirchen, dem röm. Katholizismus als auch der Anglikanischen Kirche. Entsprechend finden sich auch Gemeindeaufbaumodelle aus Österreich der Schweiz, England und den ostdeutschen Bundesländern, wobei der Schwerpunkt sicherlich in den alten Bundesländern Deutschlands liegt. Dabei werden unterschiedliche kirchliche Erneuerungsbewegungen nebeneinander vorgestellt.

Die zunächst beinahe unübersichtlich wirkende Vielfalt der Beiträge kann als Chance begriffen werden. Der mündige Christ ist aufgefordert, selber zu entscheiden und Prioritäten zu setzen. Das Setzen von Prioritäten erfordert aber auch immer das Erkennen von Posterioritäten, und hier wäre eine stärkere Akzentsetzung durchaus hilfreich. So haben wir hier in erster Linie Erfahrungsberichte aus dem Bereich des Gemeindeaufbaus vorliegen, die bemerkenswert und möglicherweise wegweisend sein werden. Auf welche Weise aber die Gemeinde aufgebaut werden soll, diese Wahl muß der Leser selber treffen.

Neuer Wein in alten Schläuchen? Die Volkskirche ein auslaufendes Modell? Die meisten Autoren des Aufsatzbandes weisen diese Frage zunächst einmal als nicht im Vordergrund stehend zurück.

Der erste Teil des Buches fragt auf der Metaebene nach dem sachlichen Grund von Gemeindegründung. Die Gründung neuer Gemeinden sei notwendig geworden, weil es ganze Regionen mit „nur sehr wenige(n) lebendige(n) Zellen im Sinne des Evangeliums“ gebe, weil „jüngere kleinere Gemeinden in der Regel lebendiger, kreativer und evangelistisch effektiver“ wären, um ausländische Mitbürger zu erreichen und nicht zuletzt um alte Gemeinden, die sterben, zu er-

setzen. Am bedenklichsten sei es deswegen, wenn überhaupt nichts geschehe (Eickhoff).

Der zweite Teil untersucht Bewegungen von der Entstehung des Christentums über die Geschichte des Pietismus zur Kapellenbewegung in Hamburg bis hin zur ADORAMUS-Gemeinschaft in Württemberg und der DAWN-Gemeinde in der Schweiz.

Im dritten Teil werden dann Modelle eines ausgewiesenen Gemeindegewachstums vorgestellt, wobei sich Grundsätzliches und eine Ideenbörse miteinander mischen. Zu letzterem gehört die Gründung eines Gemeindeaufbauvereins, der unabhängig von der Gemeindesituation zur Mitarbeit herausfordert. Die Eigenverantwortlichkeit kann auch gerade durch die freie Verfügung über die Spendenmittel und den Zehnten der Mitglieder gewährleistet werden.

Die Vorschläge zur Belebung des Gemeindelebens sind, wenn auch in den wenigsten Fällen auf eine anders geprägte Gemeindesituation direkt übertragbar, so doch motivierend und erfrischend zugleich. Dazu gehört die Gründung einer Tochtergemeinde (S. 165 ff.), ebenso wie die Durchführung mehrerer unterschiedlich geprägter Gottesdienste (S. 161 ff.).

Trotz aller Unterschiedlichkeit der Beiträge zeichnen sich dennoch fünf Merkmale ab, die entweder implizit oder explizit im Hintergrund der jeweiligen Aufsätze stehen. 1. Die Nivellierung der Parochialgrenze als eines übergeordneten normativen Gemeindeordnungsprinzips. Gemeindeaufbau, so die Summe der Autoren, könne und müsse parochieübergreifend gedacht werden. 2. Die Abkehr von einer pfarrerzentrierten Kirche. Der Pfarrer darf nicht zum Zentrum und schon gar nicht zur allein agierenden Person der Gemeindegemeinschaft werden. Die Folge wäre, daß vielfältige Begabungen eines größeren Mitarbeiterkreises brach liegenbleiben würden. 3. Die starke Ausprägung eines Gemeindeprofils mit scharfen Konturen, das gegenüber indifferenten Gemeindemodellen für den Außenstehenden ebenso wie für den Insider um ein Vielfaches attraktiver wirkt. 4. Am Anfang des Gemeindegewachstums steht die Richtungsgemeinde. Die Gründung einer Tochtergemeinde bzw. die Gemeindegemeinschaft sind erwünschte Folgen eines tiefergehenden Wachstums.

Insgesamt ein lesenswertes Buch, wobei schon nur die Umsetzung der Hälfte aller Erneuerungsvorschläge ungeahnte Veränderungen innerhalb der Kirche bewirken würde.

Torsten Morstein

Klaus Richter. *Kursänderung: Evangelium und Gemeinde in der Volkskirche*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 1993. 112 S., DM 14,80.

Wer in der Volkskirche das Evangelium verkündigt und Gemeinde Jesu baut – oder sich vorbereitet, dieses künftig zu tun, der wird aufhorchen müssen, denn

hier zieht jemand Bilanz, der über Jahrzehnte an diesem Ort gearbeitet hat. Klaus Richter mühte sich als Pfarrer in der westfälischen Kirche und rang in der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ und im Missionsverein „Licht im Osten“ um die Geltung und Ausbreitung des Evangeliums.

Aus dieser Erfahrung heraus prüft er die volksgemeinschaftlichen Strukturen, die immer wieder als große missionarische Möglichkeiten beschworen werden. Richter will diese Strukturen analysieren und auf ihre Tauglichkeit für Evangeliumsverkündigung und Gemeindebau hin prüfen und sie gegebenenfalls korrigieren.

Richter fragt nach den „Baulementen“ und „Rahmenbedingungen“ von Volkskirche. Er kann vier ausmachen, und zwar Kindertaufe, Kirchensteuer, Parochialsystem und Pfarrerausbildung durch das universitäre Theologiestudium:

a) Die Kindertaufe begründet die Volkskirche, indem sie der Kirche eine große Zahl von Mitgliedern zuführt. Das Problem ist, daß die Kirche jedoch nicht imstande ist, die große Zahl auch zum Glauben an Christus zu führen, und daß andererseits diese Zahl der Nicht-Glaubenden die Entscheidungen der Kirche beeinflußt. Die Praxis von Kindertaufe und Konfirmation hindert eher das Wachstum von Glauben. Denn die Kirche spendet die Kasualien, egal, wie sich das Kirchenmitglied dazu verhält. So ist Glaube anscheinend unnötig.

b) Finanziell wird die Volkskirche durch das Kirchensteuersystem getragen. Daran sind jedoch nicht die hohen Einnahmen an sich problematisch, sondern vielmehr daß die Gelder von Menschen stammen, in deren Interesse nicht der missionarische Auftrag der Kirche liegt, und daß die Gelder gewiß auch nach deren Interessen verwendet werden.

c) Zur Struktur der Volkskirche gehört weiterhin die Einteilung der Gemeinden in Parochien, d.h. nach Wohngebieten und Einwohnerzahl, so daß finanzielle und personelle Mittel nicht nach der Inanspruchnahme und Teilnahme am kirchlichen Leben vergeben werden. Schon diese drei Faktoren führen dazu, daß die Kirche sich zu einem Dienstleistungs- und Versorgungsbetrieb entwickelt hat, auf deren Dienstleistungen (z.B. Hochzeitszeremonien oder Bestattungen) man durch die Kirchensteuerzahlungen ein Recht hat und die man je nach Bedarf in Anspruch nimmt. Die Kirchenmitglieder werden so zu reinen religiösen Konsumenten, die ihre Ansprüche an die Kirche stellen, die aber den Glauben als Privatsache oder Hobby ansehen. Die Ansprüche soll der Pfarrer erfüllen, der zum zentralen Repräsentanten der Kirche wird.

d) Der Pfarrer wird zudem für den Verkündigungsauftrag unzureichend an der staatlichen Universität mit säkularen Methoden ausgebildet. Wer in den Pfarrdienst gehen will, wird auch nicht nach seinem Glauben und nach der Berufung Gottes gefragt, sondern nur nach intellektuellen Leistungen.

Die Analyse zeigt, daß die Bauelemente der Volkskirche ebenso wenig die Evangeliumsverkündigung und die Entstehung von Glauben wie das Wachstum der Gemeinschaft von mündigen Glaubenden fördern, sondern hindern. In der Volkskirche gibt es zwar verschiedene Gruppen, deren Einheit jedoch nicht in der Wahrheit Jesu Christi liegt, sondern im Bekenntnis zum Pluralismus.

Weil die Kirche in diesen Strukturen nicht ihrem Auftrag gerecht werden kann, ist nicht weniger als Umkehr zum Herrn der Kirche nötig. Wie ein Schiff auf falschem Kurs muß die Kirche eine grundlegende Kursänderung vornehmen und die verschiedenen Bauelemente reformieren.

Richters Reformvorschläge setzen bei der Mitgliedschaft an: a) Mitglied kann man erst in einem Alter werden, in dem man den Glauben und die Bereitschaft zur Mitarbeit äußern kann, während man als Kind getauft sein und schon früh nach kurzer Unterweisung zum Abendmahl zugelassen werden kann. b) Gemeindemitgliedschaft und Gemeindebildung sollen außer auf der Parochie-zugehörigkeit auch auf der freien Wahl der mündigen Christen beruhen können – freilich auf der Grundlage von Schrift und Bekenntnis. c) Die Gemeindegemeinschaft muß missionarisch und in Gemeinschaft und Zeugnissschulung ermöglichenden Hauskreisen geschehen. d) Für eine bibeltreue und praxisnahe Ausbildung der Theologen müssen alternative Hochschulen eingerichtet werden. Richters kleine Schrift wird gewiß nicht alle Rahmenbedingungen von Volkskirche aufgezeigt haben, zumal es *die* Volkskirche nicht gibt. Es bleibt nach den äußeren Bedingungen zu fragen, die durch die säkulare Gesellschaft gegeben sind. Auch wäre einmal zu überlegen, welche Strukturen positiv zu bewerten sind. Und doch regt uns Richter zu einem nötigen Denkprozeß an, nämlich zu fragen, was erstens die Rahmenbedingungen der Volkskirche sind, und zweitens wo sich die Volkskirche mit diesen selbst im Wege steht, um Kirche Jesu Christi zu sein – oder anders gesagt, wo das Handeln der Kirche lauter spricht als ihre Verkündigung. Drittens gibt der Autor einige zu bedenkende Reformvorschläge, die uns fragen lassen, ob es nicht sinnvoller sein kann, kurzfristig eine größere Zahl von Kirchenmitgliedern zu verlieren, die aber früher oder später sowieso die Kirche verlassen hätten, um ohne Struktur-Hindernisse Glauben weckend das Evangelium zu verkündigen und lebendige Gemeinde zu bauen. Selbst wenn dieser „kritischen Stimme in der Wüste“ der Volkskirche nicht in allem gefolgt wird, so bleibt doch zu wünschen, daß sie einige anregt, den Status quo der Volkskirche zu prüfen.

Ulrich Möbus

Heinrich Christian Rust, Hg. *Arbeiten und arbeiten lassen: Prinzipien geistlicher Leitung*. Wuppertal und Kassel: Oncken, 1993. 128 S., DM 10,95.

Evangelische Freikirchen haben traditionell ein besonderes Interesse an der Ekklesiologie. Ihre Aufmerksamkeit gilt der ‚Gemeinde nach dem Neuen Testament‘. Umso mehr erstaunt, wie wenige Buchveröffentlichungen zu ekklesiologischen Themen aus der Feder freikirchlicher Autoren bisher erschienen sind. Heinrich Rust, Pastor der größten deutschen Baptistengemeinde in Hannover und Leiter des Arbeitskreises ‚Gemeinde & Charisma‘ im Bund Evangelisch-

Freikirchlicher Gemeinden, hat die Initiative ergriffen und Beiträge zu Leitungsfragen in der Gemeinde herausgegeben, die ursprünglich als Referate anlässlich einer Konferenz über charismatische Gemeindeleitung (Bremen 1992) gehalten wurden.

Das Buch enthält zehn Beiträge, die in der Mehrzahl biblische Prinzipien hinsichtlich der geistlichen Qualität von Leitern herausarbeiten. Angesichts des auch in charismatischen Kreisen hörbaren Rufs nach starken Leitern wird – ganz in der täuferisch freikirchlichen Tradition – das Allgemeine Priestertum der Gläubigen besonders betont und mit biblischer Begründung ein gabenorientierter Gemeindeaufbau gefordert, bei dem begabte Leiter begabte Laien fördern zur gemeinsamen Oikodome der Gemeinde. Das Charismatische zeigt sich in dem Büchlein nur in sehr gemäßigter Form an der wiederkehrenden Betonung der Gottesunmittelbarkeit, die in Geistesleitung und persönlichen pneumatischen Erfahrungen (zusätzlich zum Wirken Gottes durch das Wort der Heiligen Schrift) erwartet wird. Grundsätzlich ekklesiologisch argumentierende Aufsätze treten hinter den mehr praktisch-biblisch ausgerichteten Beiträgen deutlich zurück.

Ekklesiologisch argumentieren vor allem H. Chr. Rust, der in knappen klaren Ausführungen ein Modell von Gemeinde anstrebt, das die episkopale und die kongregationale Linie verbindet, und S. Liebschner in seiner biblisch-theologischen Orientierung zu geistlicher Leitung. Liebschner vermag im Neuen Testament keine einheitlichen Leitungsstrukturen für die Gemeinde zu erkennen. Er wehrt sich zwar gegen „ein glattes Bild einer logischen Entwicklung vom zerbrechlichen Geistesfrühling hin zum institutionellen Amt“, bleibt aber noch immer einem gewissen Kontrast zwischen den hellenistisch-paulinischen Charismatikergemeinden und den palästinisch-judenchristlichen Ämtergemeinden verhaftet, obwohl er auch in den Paulusgemeinden besondere Dienste erkennt und in den judenchristlichen Gemeinden (etwa Apg 15) eine Mitwirkung der gesamten Gemeinde bei Entscheidungen sieht. Sind diese auf die Tübinger Schule des 19. Jhds. zurückgehenden Kontraste nicht künstlich, speziell wenn man mit Lukas sieht, daß auch Paulus sehr früh in seinen (charismatischen) Gemeinden Älteste eingesetzt hat (Apg 14,23)? Im übrigen wird das Wesen neutestamentlicher Ämter von Liebschner sehr umsichtig herausgearbeitet, allerdings in einem zweiten Beitrag in Interpretation von 2 Kor 3 mit einer gewissen Überbetonung als geistesunmittelbarer Dienst gedeutet.

Der seelsorgerliche Aufsatz von V. Glöckner zur „Berufung, Gefährdung und Vollmacht des geistlichen Leiters“ hat ein starkes pastorales und geistliches Anliegen, müßte aber stärker biblisch begründen. Übersichtlich werden von Horst Stricker anhand des 2. Timotheusbriefes die Merkmale eines geistlichen Leiters dargestellt. Das alttestamentliche Gegenstück dazu liefert Manfred Beutel in einer sehr praktischen Interpretation der Leitungstätigkeit des Nehemia, wobei es ihm gut gelingt, die biblischen Aussagen in die Sprache geistlicher Gemeindemanagementprinzipien zu übersetzen. Hartmut Bergfeld bietet eine

sorgfältige kleine Studie über das Leiten, Gewinnen, Begleiten und Autorisieren von Mitarbeitern. Und Matthias Linke gibt ganz praktische Hinweise für einen kommunikativen, motivierenden und prioritätensetzenden Leitungsstil, der Entscheidungen jeweils auf eine möglichst breite Basis stellt. Methodisch nicht durchsichtig genug gearbeitet ist der Aufsatz von W. Bergemann über Berufung und das Anstreben von Führungsaufgaben, insofern jeweils nicht deutlich genug wird, was von den zugrunde gelegten Textstellen, was vom gesamtbiblischen Kontext und was von der Erfahrung her begründet wird. Ebenso ist der abschließende Kurzbeitrag des Buches über den Dienst der Segnung von W. Grotwinkel und J. Lederich teilweise hinsichtlich der Begriffsbestimmungen und exegetischen Begründungen nicht präzise genug, obwohl etwa zu Jak 5 sehr praktische Erwägungen angestellt werden. Doch angesichts der umfangreichen Segnungsaktivitäten von charismatischen Christen wäre eine biblisch eingehendere Fundierung und hermeneutisch sorgfältiger begründende Anwendung willkommen gewesen.

Insgesamt aber ist dies ein anregendes und geistlich motivierendes Buch, das zum Thema Gemeindebau einen wichtigen Teilbetrag leistet. Denn an der Qualität der Mitarbeiterschaft entscheidet sich weithin die Qualität des Gemeindeaufbaus.

Helge Stadelmann

J. Robert Clinton. *Der Werdegang eines Leiters: Lektionen und Stufen in der Entwicklung zur Leiterschaft*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Hartmut Sünderwald. Greng-Murten/Schweiz: Verlag für kulturbezogenen Gemeindebau, 1992. 282 S., SFr. 26,00.

Mit seiner ersten Publikation widmet sich der Verlag einem für die Gemeinde- und Missionsarbeit wichtigen und aktuellen Thema. Denn immer mehr Menschen sollen Leiterschaft wahrnehmen, aber immer weniger fühlen sich dieser Aufgabe gewachsen oder können sich in diese Aufgabe einfinden. Grund dafür sind am häufigsten eine falsche Selbsteinschätzung, ein unehrlicher oder nicht zutreffender Umgang mit sich selbst und eine falsche Vorstellung dessen, was Leiterschaft ist oder wie man ein Leiter wird.

Deshalb ist es das Anliegen des Buches zu zeigen, was ein guter, d.h. ein geistlich starker und Gott wohlgefälliger Leiter ist, und wie man ein solcher Leiter wird. Ein dringendes Anliegen, denn – so auch die Meinung im Vorwort von Hanspeter Nüesch – nichts ist heute „wichtiger als die Entwicklung von vollmächtiger Leiterschaft“ (S. 9). Denn überall in der Welt sei der Mangel an Leitern in christlichen Gemeinden und Werken groß. Die in diesem Buch vorgestellte Konzeption will helfen, neue Leiter heranzubilden, die diese Lücke schließen können (s. S. 199 f).

Effektive Leiterschaft muß erlernt und gefördert werden. Zum guten Leiter wird man nicht nur durch eine „Berufsausbildung“, durch Schulung also und durch das Erlernen von Fähigkeiten. Ein Leiter durchläuft darüber hinaus die (weitaus wichtigere) Schule Gottes, in der sein Charakter und seine Persönlichkeit von Gott geprägt und weiterentwickelt werden. Die „größte Herausforderung als Leiter ist die Entwicklung eines Gott wohlgefälligen Charakters“ (S. 57). „Leiterschaft bedeutet ein Leben in der Schule Gottes“ (S. 40). Gott bildet zum Leiter aus. Und diese Ausbildung dauert ein Leben lang. Die Leiterschaftsentwicklung ist ein Lebensprozeß des Wirkens Gottes. Es geht um Wesensformung von Gott her, denn „das eigentliche Schulungsprogramm läuft im Herzen einer Person ab“ (S. 31). Und: „Gott geht es mehr um unser Sein als um unser Tun“ (S. 32).

So ist der rote Faden, gleichsam der Grundgedanke des Buches, das immer wieder erklärte Prinzip des „Dienens aus dem Sein“. Dem reifen Leiter ist die Gemeinschaft mit Gott das wichtigste. Denn ein Leiter läßt sich von Gott leiten. Deshalb ist sein Dienst effektiv und gewinnt an Fruchtbarkeit. „Dauerhafte Fruchtbarkeit entspringt unserem Wesen“ (S. 54); „ein wirksamer geistlicher Dienst entspringt dem, was man ist“ (S. 13). Das Prinzip „Dienen aus dem Sein“ bedeutet also: Kann Gott in und an dem Leiter wirken, wird er auch durch ihn wirken!

Folglich beschreibt der Autor in seinem Buch die im allgemeinen stattfindenden sechs Entwicklungsstufen eines Leiters. (Diese sind zusammengefaßt auf den Seiten 44-47 nachzulesen und werden ab Kapitel 3 in den nachfolgenden Lektionen ausführlich behandelt). So zeichnet er den Werdegang/Reifeprozess eines Leiters nach. Dabei verfolgt er das Ziel, dem Leiter in seiner Entwicklung weiterzuhelfen und ihm eine eigene Standortbestimmung zu ermöglichen. Diese soll dazu dienen, Perspektiven zum Weitergehen zu bieten und Frustrationen bzw. Anfechtungen auf dem Wege zu überwinden. Dabei ergibt sich für den Leiter die Verantwortung, die bereits erlernten Lektionen Gottes andere zu lehren und die noch ausstehenden Lektionen gerne und mutig selbst zu lernen. Denn der Leiter bleibt ein Lernender, der sich Gottes veränderndem Wirken mit dem Ziel des „Leiters nach dem Herzen Gottes“ nicht entzieht. Wie sonst will er Leiterschaft ausüben können, also die ihm von Gott anvertrauten Menschen, Gruppen oder Institutionen gemäß den Absichten Gottes beeinflussen (S. S. 73 f)? „Effektive Leiter auf allen Führungsebenen bewahren ihr Leben lang eine lernfähige Haltung“ (S. 182).

J.R. Clinton hält mit seinem Buch, was er verspricht: es ist ein Leitfadens für die Entwicklung geistlicher Leiterschaft, ohne daß ein Leiter – trotz der genannten sechs „Entwicklungsstufen“ – in ein schablonenhaftes Reifungskonzept hineingepreßt wird, das er durchlaufen muß. Gott arbeitet mit und an jedem Leiter individuell. Jeder Leiter ist anders; dementsprechend ist auch die Entwicklung eines jeden Leiters anders.

Ohne Zweifel ist dieses Buch für jeden, auch angehenden, Leiter (ob voll-

zeitlich oder nebenberuflich) ein Gewinn. Je mehr Dienstpraxis allerdings der Leser mitbringt, desto besser wird er die Lektionen des Buches verstehen und auf sich anwenden können. Und hier liegt auch die Absicht dieses Arbeitsbuches: es zielt auf Anwendung! Damit die Anwendung konkret werden kann, schließt jedes Kapitel mit einer Anregung zum Weiterstudium („Wie steht’s mit Ihnen?“).

Der Leser wird sich über die vielen Beispiele sowie die praktische und persönliche Schreibweise freuen. Die ganz neue, oft komplizierte Terminologie, die Endnoten statt Fußnoten und die doch sehr systematische Behandlung des Themas (alles Erleben scheint in das System passen zu müssen) wird ihm wohl aber einige Mühe bereiten.

Eckhard Gab

Christian A. Schwarz. *Die Dritte Reformation: Paradigmenwechsel in der Kirche*. Neukirchen-Vluyn, Emmelsbühl: Aussaat, C&P Verlag, 1993. 328 S., DM 38,00.

Die Aufgabe, die sich Christian A. Schwarz stellt und die im Titel hörbar wird, läßt uns aufhorchen: Die dritte Reformation soll die ersten zwei Reformationen aufnehmen und vollenden. Das meint: Nachdem Luther und seine Weggefährten zuerst auf der theologischen Ebene und dann der Pietismus auf der Ebene des persönlichen geistlichen Lebens eine Reformation in Gang gesetzt haben, muß nun die Ebene der Strukturen reformiert werden.

Die bisherigen Reformationen blieben nach Schwarz in alten „Paradigmen“ stecken. Das alte, „magisch“ institutionalistische Paradigma identifiziert die Institution mit dem Ereignis der Kirche, während das alte institutionsfeindliche, „mystisch-schwärmerische“ Paradigma Institution und Ereignis völlig trennt. Das neue Paradigma gründet auf folgender These: „Wahre Kirche“ ist die, die dem Gemeindeaufbau dient; sie ist durch das Wechselverhältnis von „Ereignis“ und „Institution“ bestimmt. Auf die Seite der Institution gehören Lehre, Bibel, Sakramente, Ämter, Ordnungen, Tradition u.a., während zum Ereignis von Kirche Glaube, Gottes Wort, Gemeinschaft, Dienst zu zählen sind. Beide Paradigmen-Mißverständnisse beruhen auf einem Gottesbild, das nicht dem personalen und geschichtlichen Gott der Bibel entspricht. Von diesem her aber muß die Institution dem Ereignis dienen, während das Ereignis die Institution hervorbringt. Damit hat Schwarz seine frühere Unterscheidung zwischen Kirche und Ekklesia korrigiert und den Vorwurf an die Gemeindeaufbaubewegung entkräftet, sie halte Kirche als Ereignis für machbar: Nur die Institutionen sind beeinflussbar.

Der Maßstab des dritten Reformators ist die „Funktionalität“: Die Institution muß die Funktion erfüllen, Gemeindeaufbau in Glaube, Gemeinschaft und Dienst hervorzubringen. Schwarz hat mit „Funktionalität“ die Theologie der

Gemeindegewachstumsbewegung auf den Begriff gebracht. Er versucht, Funktionalität theologisch zu begründen, und führt als Beispiel die ntl. Finalsätze an, z.B. daß Jesus gestorben ist, damit wir durch den Glauben an ihn gerettet werden.

Die sichtbaren Früchte des Gemeindeaufbaus sind zu messen, und zwar in den acht „Basisprinzipien“, die das Ökumenische Gemeinde-Institut bei wachsenden Gemeinden festgestellt hat: Das sind Mitarbeiter, Pastor, Evangelisation, Gottesdienst u.a. Diese sind Quantitäten, aber als Früchte der Qualitäten. Darum trifft der Vorwurf nicht, es gehe der Gemeindegewachstumsbewegung primär um zahlenmäßiges Wachstum.

Gemeindeaufbau geschieht, indem an den Basisprinzipien gearbeitet wird. Dies vollzieht sich „kybernetisch“: Es wird von den Steuerungsvorgängen der Natur mittels profaner Wissenschaften wie der Psychologie gelernt.

Nach einer spannenden Lektüre bleiben dem Rezensenten doch einige Fragen: Kann man die Unterscheidung von Institution und Ereignis sowie das funktionale Paradigma auf Gaben Gottes ebenso anwenden wie auf menschliche Strukturen? Göttliche Gaben wie Taufe und Abendmahl oder die Hl. Schrift sind m.E. nicht einem „funktionalen“ Prinzip unterzuordnen, solange man theologisch, d.h. an Gottes Gebot und Verheißung orientiert, argumentieren will. Anders bei Schwarz z.B. der Umgang mit der Säuglingstaupe: Sie soll gemäß dem funktionalen Paradigma vollzogen werden, wenn sie ein sinnvolles Taufgespräch ermöglicht.

Schwarz macht aus der Finalität von Gottes Gebot und Verheißung eine Funktionalität. Doch entspricht Funktionalität dem personalen Gottesbild? Wird nicht unter der Hand aus dem Evangelium ein Gesetz? Das Evangelium hat ein Ziel, das es selbst erstrebt und erwirkt. Dagegen muß funktional „konditional“ (nur wenn ..., dann ...) und damit gesetzlich verstanden werden. Daß diese Tendenz zum gesetzlichen Konditionalismus nicht vom Rezensenten eingelesen ist, läßt sich in der Definition von „wahrer Kirche“ zeigen: Je mehr man die funktionale Frage stelle, desto mehr „wahre Kirche“ habe man (S. 86). Dem Evangelium angemessen ist, Kirche von dem Glauben und Kirche gründenden Wort der Vergebung her zu verstehen.

Am Gesamtentwurf fällt auf, daß Schwarz einerseits nur die Strukturen ändern will, während er andererseits einen grundsätzlichen Wechsel des theologischen Paradigmas fordert. Das neue Paradigma will von einer personalen Gottesbeziehung ausgehen. Doch ist zu fragen, ob er Personalität biblisch-reformatorisch als neue Gabe von Gott versteht oder existentialistisch-personalistisch als vom Menschen zu ergreifende Möglichkeit – seine Sprache ist die Bultmanns und des Existentialismus. Schwarz übersieht (S. 66), daß Gott dem Menschen nicht als einem gleichen Gemeinschaftspartner gegenübersteht, sondern als der, der den Sünder durch sein schöpferisches und Tote auferweckendes Wort gerechspricht. An dieser Stelle greifen die von Schwarz ausgemachten alten Paradigmen Magie und Mystik nicht mehr. Denn hier wird weder der

Magier durch seine Formeln Gottes und seiner Gemeinde habhaft, noch begibt sich der Myste unmittelbar in Gottesgemeinschaft, sondern Gott ist es, der durch Menschen handelt und Gemeinschaft stiftet. Gott schenkt dem Menschen durch seinen Geist im Wort – d.i. Evangeliumsverkündigung im weitesten Sinne, z.B. auch die Taufe und die Bibel – den Glauben und macht darin den Sohn gegenwärtig. Es gilt eben doch: „Das Wort allein wird's tun.“

Gemeindeaufbau muß bei Gottes Gebot und Verheißung ansetzen. So gehören Christus, Geist, Wort und Glaube zusammen und kommen nicht ohne uns Menschen als Gottes Mitarbeiter, die ihr verständiges Planen und ihre Gaben einsetzen, in die Welt. Daß es Analysieren und Planen sowie Gaben Gottes gibt und daß Gott diese gebrauchen will, gilt es sich von Schwarz und den Veröffentlichungen der Gemeindegrowthsbewegung einschärfen zu lassen. Doch ist dies als eine Nebenfrucht der Lektüre zu betrachten, während man das biblisch-reformatorsche Paradigma des Evangeliums nicht zugunsten eines neuen verlassen kann und darf.

Ulrich Möbus

(Diese Rezension ist zuerst in der Krelinger Studentenzeitung AGORA (Nr. 29, 1993) veröffentlicht und für JET überarbeitet worden.)

Rudolf Weth. *Kirche in der Sendung Jesu Christi: Missionarische und diakonische Existenz der Gemeinde im nachchristlichen Zeitalter*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag und Neukirchener Verlag, 1993. 128 S., DM 22,80.

Was aus dem Titel nicht hervorgeht, macht erst der Blick auf das Inhaltsverzeichnis deutlich: Es handelt sich nicht um eine Monographie, sondern um die Zusammenstellung von acht Aufsätzen des Vf. aus den Jahren 1986-1992. Mission bzw. Evangelisation und Diakonie stellen dabei die thematischen Schwerpunkte dar, und dies auf dem Hintergrund des beschleunigten Säkularisierungsprozesses im „Missionsland Bundesrepublik“ nach der Wende 1989.

Der erste Beitrag ist (abweichend von der Angabe im Inhaltsverzeichnis und im Quellennachweis) mit seinem Originaltitel überschrieben: „Kirche im missionarischen Prozeß.“ Und „Was heißt ‚missionarische‘ Kirche?“ (S. 7-37). Hier setzt sich der Vf. mit der Entwicklung der vergangenen Jahrzehnte in der ökumenischen Missionstheologie einerseits und dem Konzept missionarischen Gemeindeaufbaus andererseits auseinander. Aus der Missionstheologie greift er Hoekendijks Konzept von Mission als Strukturprinzip einer „Kirche für andere“ auf. Danach gehe es in Mission wie (synonym gebraucht) Evangelisation nicht um die Mission der Kirche, sondern um Kirche in der Missio Dei. Die Kirche haben keinen Selbstzweck, sondern sei in erster Linie für andere da, um daran zu arbeiten, daß das Reich Jesu Christi angesagt und Gottes Schalom aufgerichtet werde. Dabei werden die Fehler einer einseitigen Glorifizierung von

Säkularisierung und unkritischer Weltsicht, die dieses Konzept in der ökumenischen Theologie lange begleiteten, deutlich gesehen und zu vermeiden gesucht. Dem ökumenischen Konzept wird vorgeworfen, die Rolle der Kirche unterbetont zu haben. Ohne die „Selbstzwecklichkeit der Kirche“ gebe es auch keine „Kirche für andere“ (S. 15).

Umgekehrt hebt er das theologische Verdienst der Konzeption missionarischen Gemeindeaufbaus, insbesondere M. Herbst, lobend hervor als geradezu unvermeidliche Gegenposition zur „Mission als Strukturprinzip“. Die Rede von Mission werde kraftlos, wenn sie ihren evangelistischen Grundzug verliere. Die Einladung zum Glauben und die Einräumung von Freiheit als Verkündigung des Evangeliums überhaupt gehöre danach zum Zentrum der soteriologischen Fragestellung. Durch diese Position sei inzwischen auch eine deutliche Revision der ökumenischen Missionstheologie eingeleitet worden. Nur sieht der Vf. hinter den Entwürfen eines missionarisch-evangelistischen Gemeindeaufbaus andererseits die Gefahr einer bloßen Rückkehr zu einer evangelikalen Missionstheologie mit einer ekklesiologischen Engführung: Die Gemeinde werde zum Mittelpunkt des Heilshandelns Gottes. Extrem formuliert: *Extra ecclesiam nulla salus*. Richtig müsse es heißen: *Extra Christum nulla salus*. Deshalb hält der Vf. daran fest, daß Gott das Subjekt der Sendung ist und daß es nicht um die Kirche, sondern um Gottes Reich gehe. Der Sendungsauftrag dürfe neben der notwendigen Sammlung nicht zu kurz kommen. Gottes Rettungsabsicht halte an denen fest, „die noch nicht vom Evangelium erreicht wurden oder die sich der evangelistischen Einladung zum Glauben verschließen“ (S. 20). Deshalb könne sich der Missionsbefehl nicht im Verkündigungsauftrag erschöpfen, sondern ziele auch auf „Jüngerschaftsethik und Diakonie“. Damit ist der Vf. bei dem Stichwort angekommen, das auch die übrigen Beiträge durchgehend kennzeichnet: Bedeutung und Zusammengehörigkeit von Mission und Diakonie auf dem Hintergrund der alten Diskussion zwischen evangelikalen heilsgeschichtlich-evangelistischen und ökumenischen sozialetischen Positionen im Missionsverständnis.

Hier greift der Vf. nun Sundermaiers Konzept der „missionarischen Konvivenz“ auf, in dem er den Vorteil eines geschwisterlichen Miteinanders zwischen Partnern im ökumenischen Kontext anerkennt. Aber er übersieht auch nicht die Problematik drohender Relativierung der biblischen Botschaft sowie einer Verwischung der Identität christlichen Glaubens. Das Konvivenzmodell tendiere dazu, Offenbarungscharakter anzunehmen. Positiv sei jedenfalls festzuhalten, daß Evangelisation und soziales Handeln sich wechselseitig durchdringen und zusammengehören.

Von diesen Überlegungen ausgehend, stellt sich der Vf. nun der Herausforderung durch die postmoderne Welt und betont die Funktion des Heiligen Geistes in der Mission der Kirche. Nach seiner Überzeugung gebe es begründete Chancen für eine Neuevangelisierung durch die Predigt, an und durch „alles Volk“ und durch eine missionarische Diakonie.

„Diakonie hat wie keine andere Gestalt kirchlichen Handelns die große Chance, ‚alles Volk‘ in unserer Gesellschaft zu erreichen“ (S. 36).

In den weiteren Aufsätzen wird die missionarische Dimension kirchlichen Handelns in Evangelisation und Diakonie weiter vertieft. „Die Botschaft von der freien Gnade“ (S. 38-50) entfaltet anhand der 6. Barmer These den Evangelisationsauftrag der Kirche. Wichtig sei dabei, daß Evangelisation keine Sonderveranstaltung(sform), sondern die Ausrichtung des Verkündigungsauftrages überhaupt meine. Zurecht wendet sich der Vf. gegen die Gefahr einer „Sakramentalisierung“ von Evangelisation, der keine Erlösungsqualität zukomme. „Verkündigung und Evangelisation sind nicht das Wort Gottes selbst, sondern bestenfalls seine gute, wegbereitende und Hindernisse ausräumende Bezeugung“ (S. 44). „Evangelisation und soziales Handeln“ (S. 51-55) stellt eine Reihe von „Thesen auf dem Weg zu einer missionarischen Diakonie“ zur Debatte. Auch hier geht es um den unauflöselichen Zusammenhang beider Dimensionen. Merkmale sind der Maßstab des Zeugnisses von Jesus Christus selbst, die Angewiesenheit auf das Kommen des Heiligen Geistes und die zunehmende Wahrnehmung des politischen Auftrags der christlichen Gemeinde.

In „Diakonie im Namen Jesu“ (S. 56-66) werden „Kennzeichen einer diakonischen Gemeinde“ benannt: Begründung in der „einzigartigen Diakonie Jesu Christi“, unverzichtbarer Lebenszusammenhang mit der ganzen Gemeinde und Grenzüberschreitung im Sinne des umfassenden Zeugnisauftrags Jesu. Bedeutsam ist die Forderung, daß die Diakonie in die gegenwärtige Bemühung um Gemeindeaufbau einbezogen werden muß. Es gelte, den diakonischen Gemeindeaufbau als Teil des umfassenden missionarischen Gemeindeaufbaus wahrzunehmen.

„Der eine Gott der Diakonie“ (S. 67-81) versteht „Diakonik als Problem und Aufgabe Biblischer Theologie“. Bewußt soll damit die „ortslose“ Zuordnung zur Praktischen Theologie verlassen werden. „Erst dann wird die Diakonik von dem Druck befreit, sich ständig theologisch ... legitimieren zu müssen, wenn nicht nur die Diakonie ihre theologische Dimension, sondern auch die gesamte Theologie ihre diakonische Dimension realisiert“ (S. 74).

„Christen in der Diakonie“ (S. 82-86) greift den geistlichen Notstand in der Diakonie auf. „Jeder einzelne Christ ist da, wo er einen diakonischen Dienst tut, ... berufen, den Dienst geistlich zu leben.“ Dies gelte nicht nur für den einzelnen Mitarbeiter, sondern auch für die Institution als Dienstgeber. Gottesdienste, Andachten, Gebetszeiten, Bibelstunden außerhalb und innerhalb der Arbeitszeit, seelsorgerliche Gespräche, glaubwürdige Personalpolitik usw. könnten zwar nichts erzwingen, aber anbieten. Die dahinter stehenden Probleme der nahezu lückenlosen Einbindung in das Hilfesystem des modernen Sozialstaates werden dann in „Diakonie in der Krise des Sozialstaates“ (S. 87-112) weiter entfaltet als „Plädoyer für eine evangelische Reformulierung des Subsidiaritätsprinzips.“ Letzteres räumt den Trägern der freien Wohlfahrtspflege den Vorrang gegenüber öffentlichen und gewerblichen Trägern ein. Den maßgebenden

Merkmale der Wohlfahrtsverbände, Gemeinnützigkeit, Freiwilligkeit und Weltanschaulichkeit, stehe heute durch die wachsende Professionalisierung eine Entwicklung gegenüber, die aus ihnen „bürokratisierte Quasi-Behörden“ gemacht habe, verbunden mit einem starken Rückgang ehrenamtlicher Mitarbeiter und einer wachsenden Distanz der Mitarbeiter zur weltanschaulichen bzw. religiösen Grundlage ihrer Träger. Diakonie sei vielfach zur staatlichen Sozialarbeit in kirchlicher Trägerschaft geworden mit beschleunigter Säkularisierung. Angesichts dieser Entwicklung empfiehlt der Vf. die Vernetzung der verschiedenen Hilfen anstelle weiterer Zersplitterung und Professionalisierung, ein erweitertes Selbstverständnis von Kirche, das nicht länger an das Ortsgemeindemodell gebunden sei, eine gezielte Aus- und Weiterbildung und partizipatorische Mitarbeiterpflege, Parteinahme für die Randgruppen im Eintreten für soziale Gerechtigkeit und eine verstärkte Öffentlichkeitsarbeit zur Sensibilisierung des öffentlichen Bewußtseins. Hier erinnert der Vf. an die biblisch-theologische Erkenntnis von Diakonie als „Option für die Armen“.

Der letzte Beitrag „Kirche in der Nachfolge Jesu“ (S. 113-127) hat die „Umkehr und Erneuerung der Kirche im vereinten Deutschland und künftigen Europa“ zum Thema. Auch hier geht es um „den grundlegenden Zusammenhang zwischen Spiritualität und politischer Praxis“ (S. 115). Es gehe um eine „Kirche des gerechten Friedens“, eine „Kirche des ökumenischen Teilens“, eine diakonische Kirche. In diesem Zusammenhang wird dem Religionsunterricht im westlichen Schulsystem vorgeworfen, dem postmodernen Pluralismus mit seinem Verzicht auf die Wahrheitsfrage erlegen zu sein.

Neben der Thematik Evangelisation und Diakonie fallen die Beiträge durch ihre starke Rezeption und Anlehnung an das Barmer Bekenntnis auf. Damit verbunden ist eine ausgeprägte reformierte Sichtweise kirchlicher Verantwortung. Evangelikale und ökumenische Konzeptionen werden hier miteinander zusammengesehen und gewohnte evangelikale Denkmuster herausgefordert. Es lohnt sich, sich damit auseinanderzusetzen. Im Blick auf die Aufmachung ist anerkennend zu vermerken, daß die Fußnoten jeweils am Seitenende und nicht erst am Ende des jeweiligen Beitrags oder gar des ganzen Buches zu lesen sind. Wegen der Zusammenstellung der Beiträge aus unterschiedlichen literarischen Quellen kommt es aber auch zu einzelnen Unklarheiten in der Numerierung.

Claus-Dieter Stoll

4. Christliche Publizistik

Gerd Rumler. *Von der Kunst, sich verständlich zu machen: Ein Werkbuch für alle, die über Gott und die Welt schreiben wollen*. Gießen, Basel: Brunnen-Verlag, 1993. 216 S., DM 29,80.

Rumler, der „Nestor christlicher Publizistik“ (Helmut Matthies), legt eine Arbeit vor, die zurecht die Bezeichnung „Werkbuch“ trägt. Rumlers Ziel ist, den Schreibenden unter den Christen zu helfen, „daß wir unseren Zeitgenossen das Evangelium, die beste Nachricht der Welt, so überzeugend und verständlich mitteilen, wie es uns irgend möglich ist. Kein Schweißtropfen sollte uns da zu schade sein“ (S. 13). Aber auch wer diese gute Nachricht nicht schriftlich weitergeben will, findet hilfreiche Gedankenanstöße, wie es auf einladende Weise möglich ist, „unbefragt seine persönlichen Erfahrungen mit Christus mitzuteilen“ (S. 89, Rumlers Übersetzung für „Zeugnis geben“).

Im ersten Teil, „Sprache: Transportmittel unserer Gedanken“, stellt er grundsätzliche Gedanken der Kommunikationstheorie dar, so z.B. den Weg der Botschaft vom Sender zum Empfänger und die Übertragungsprobleme. Es geht darum, diese zu erkennen und zu lösen, z.B.:

- zu erreichen, daß Sender und Empfänger dieselben Inhalte mit den gebrauchten Vokabeln verbinden,
- die Buch- oder Zeitschriftenseiten lesefreundlich zu gestalten, denn „wir leben im Zeitalter der „bequemen Information“, in einer „audio-visuellen Gesellschaft“ (S. 22),
- die rechte Wortauswahl zu treffen,
- ein passendes Bild zuerst selbst zu „sehen“,
- das Manuskript lesefreundlich zu gestalten.

Anfangs des zweiten Teils, „Die journalistische Umsetzung“, betont Rumler, was er nicht will: Sachbücher ersetzen (S. 60). Deshalb faßt er nur „kurz“ (S. 60-85) zusammen, was ihm speziell für christliche Journalisten als wichtig erscheint. Für die verschiedenen Textformen (Nachricht, Bericht, Reportage usw.) zählt er jeweils einige Regeln auf.

Auch in solchen Texten sieht er Chancen für Christen, positiven Einfluß auszuüben:

- Neben der Definition „Nur schlechte Nachrichten sind gute Nachrichten“ gibt es noch eine andere, für Christen nützliche: „News is, what’s different“. Als Beispiel regt Rumler an zu einer Nachricht von einem „30 Jahre glücklich“ verheirateten Ehepaar (S. 61).
- Den Kommentar sieht er als Möglichkeit des „Pre-Evangelism“, wenn er „welt- und tagespolitische Ereignisse aus christlicher Sicht“ erläutert (S. 70).

Rumlers Hauptinteresse gilt – zumindest der Seitenanzahl nach – der Suche nach verständlichen Formulierungen für alte Inhalte:

Im dritten Teil, „Dem Sprachklischee auf der Spur“, macht er Vorschläge, wie sich alte – und veraltete – Begriffe ersetzen lassen. Z.B. „Buße“: „Wir müssen unser Leben nach anderen Grundsätzen ausrichten“ (S. 91).

Der vierte Teil ist der „Versuch eines christlichen Synonym-Wörterbuchs“. Allerdings will Rumler gerade nicht „altverbrauchte, christliche Klischees durch neue Sprachklischees ... ersetzen“ (S. 110), sondern zur Suche nach individuellen Formulierungen anregen. Etwa 370 Begriffe von „A bis O“ bis „Zusammenlegen, opfern“ erfaßt er. Bei der Lektüre kommt man öfters ins Schmunzeln, so z.B. bei dem Stichwort „Gewand“: „Von Gewändern redet niemand mehr. Man trägt Jeans und Blousons, Röcke, Blusen, Kostüme und Anzüge. Jesus trug noch ein aus einem Stück angefertigtes Obergewand. Daran kann man (sich) ruhig festhalten. Die übrigen Gewänder sollten wir besser dahin tun, wo sie nach Ablauf der entsprechenden Modeperiode hingehören: in den Reißwolf“ (S. 140).

Formal nicht glücklich gelöst ist die Platzierung der Fußnoten am Ende des jeweiligen Kapitels, besonders, da sie umschreibend bezeichnet sind mit „Was andere sagen“ (wobei auch Anmerkungen Rumlers dort auftauchen). Daneben finden sich im Text selbst auch einzelne Fußnoten.

Außerdem muß dem Leser bewußt sein, daß Rumler Journalist ist („Auf theologische Argumentation sei hier bewußt verzichtet; ich bin dazu nicht kompetent“, S. 102). Dann kann er über manche theologischen Schwächen hinwegsehen.

Rumler betont den „Zusammenhang zwischen der Behandlung von Fremdwörtern und Nächstenliebe“ (S. 39). „Christen und Nichtchristen reden zwei verschiedene Sprachen ... Es erweist sich als Realität, wenn wir mit unseren Mitmenschen über die Güte und Barmherzigkeit Gottes reden wollen“ (S. 43). Das Ziel, die gute Nachricht Gottes so verständlich wie nur irgend möglich weiterzugeben, verdient es, daß jeder Christ es sich selber zum Ziel macht. Dieses Buch ist eine gute Hilfe bei der Arbeit daran. Außerdem ist es über weite Passagen kurzweilig und unterhaltsam zu lesen.

Christoph Bacher

5. Mission

Andreas Franz. *Mission ohne Grenzen: Hudson Taylor und die deutschsprachigen Glaubensmissionen*. Gießen: Brunnen-Verlag, 1993. 357 S., DM 54,00.

Mit vorliegender Dissertation an der Evangelikalen Theologischen Fakultät in Heverlee (Belgien) liegt nach Klaus Fiedlers Werk *Ganz auf Vertrauen: Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen* (1992) eine weitere wichtige Arbeit über die Geschichte der Glaubensmissionen in Deutschland

vor. Franz zeichnet die Entstehung und Entwicklung von vier deutschsprachigen Missionsgesellschaften nach, die alle direkt auf den Einfluß des Engländers Hudson Taylor zurückgehen: Allianz-Mission, China-Zweig der Pilgermission St. Chrischona, Kieler Mission und Liebenzeller Mission. Zusätzlich geht er in Exkursen auf die Friedenshort-Mission, den Deutschen Frauenmissionsbund, die MBK-Mission und die Yünnanmission ein, die ebenfalls entscheidende Impulse von Taylor erfahren haben sollen.

Hudson Taylors Missionsprinzipien unterschieden sich damals stark von denen der klassischen Missionen. Er bat nie um Geld, betonte die göttliche Berufung seiner Missionare, legte weniger Wert auf ihre theologische Ausbildung, sandte auch Frauen in den Missionsdienst, forderte eine kulturelle Anpassung seiner Mitarbeiter und praktizierte die Leitung der Mission vor Ort. Auch konnte er mit Missionaren aus unterschiedlichen Kirchen zusammenarbeiten. Taylor, der nach Franz stark von der Heiligungsbewegung geprägt war, vermittelte durch vier Deutschlandreisen und durch seine Bücher Ende des 19. Jahrhunderts auch einen starken Missionsimpuls in Deutschland.

Der Autor zeichnet in seiner Arbeit anhand von intensiven Quellenforschungen die frühe Geschichte der genannten Missionen nach. Der China-Zweig der Pilgermission und die Kieler Mission bestehen heute nicht mehr und sind in anderen Missionswerken aufgegangen. Allianz-Mission und Liebenzeller Mission gehören jedoch heute zu den größten deutschen Missionsgesellschaften. Allgemein konnte man eine Abwendung der beschriebenen Missionen von den ursprünglichen Grundsätzen Taylors in ihrer Geschichte erkennen. Immer mehr paßte man sich den Prinzipien der klassischen Missionen an. Gerade im Herausarbeiten dieser Entwicklungslinien liegt der Wert der vorliegenden Arbeit.

Einige formale und inhaltliche Schwächen müssen jedoch vermerkt werden: Die Arbeit beginnt unvermittelt mit den Missionsgrundsätzen Taylors, ohne eine Einführung in seine Biographie und die Problematik der Themenstellung. Im Inhaltsverzeichnis und in der Arbeit werden die Kapitel nicht durchnummeriert. Die Darstellung der Missionsprinzipien Taylors hält sich stark, z. T. sogar wörtlich, an die Ausführungen von Friedhelm Rudersdorf (Hudson Taylor, 1964), dessen Arbeit jedoch an dieser Stelle nirgendwo als Beleg erscheint! Auch die Einflüsse auf Taylor selber bleiben zu oberflächlich, interessiert hätte z.B. die Prägung durch Georg Müller.

Insgesamt fehlt es der faktenreichen Arbeit an einer systematischen Auswertung der Ergebnisse (nur auf 20 S.). Warum haben sich die einzelnen Missionen von den Grundsätzen Taylors gelöst? Standen dahinter nicht doch nachvollziehbare und biblisch begründete Erkenntnisse? Neviandts Kritik an den Missionsmethoden von Frederik Francon ist m.E. eine ausgewogene Stellungnahme und wird in der Arbeit nur einseitig dargestellt. Welche Rolle spielte in der Distanz zu den klassischen Missionen die Bibelfrage (leider nur auf einer knappen Seite angeschnitten)? Welcher Einfluß kam durch die prophetische Bewegung, und von welchen Missionsführern wurde der Prämilleniarismus vertreten? Den

Einfluß der Brüderbewegung auf die Glaubensmissionen als „unbedeutend“ zu bezeichnen (S. 268), halte ich angesichts ihres Einflusses auf Taylor, Baedeker u.a. für falsch. Immerhin ist es wahrscheinlich, daß das ganze Konzept der Glaubensmissionen mit ihrem Verzicht auf öffentliche Spendenaufrufe eben auf diese Brüderbewegung zurückgeht (Groves, Müller)!

Trotz dieser Anfragen bietet Franz die geschichtlichen Fakten, auf denen eine weitere Forschung aufbauen kann. Angesichts des Wachstums evangelikaler Missionen in unserem Land ist diese Studie ein hervorragendes Mittel zur Rückbesinnung auf ihre Anfänge.

Stephan Holthaus

Martin Hamel. *Bibel – Mission – Ökumene: Schriftverständnis und Schriftgebrauch in der neueren ökumenischen Missionstheologie*. Gießen: TVG Brunnen, 1993. 560 S., DM 72,-.

Hermeneutik, Missionswissenschaft und Ökumenische Theologie sind gewaltige Themenkomplexe, die für sich genommen wie ein eratischer Block wirken können. Ist es dann überhaupt noch möglich, alle drei Themenschwerpunkte unter einem gemeinsamen Titel zu verbinden? Wäre es da nicht der Sache nach adäquater, drei Monographien statt einer vorzulegen?

Martin Hamel versucht mit seiner Dissertation nicht nur den Gordischen Knoten durchzuschlagen, sondern ihm gelingt auch der Nachweis, daß alle drei Bereiche in einem inneren Zusammenhang stehen. Die Missionstheologie hat insbesondere in den letzten drei Jahrzehnten verschiedene Ausprägungen erfahren, eine dezidiert soziale, die aus der Not ihren Ruf ableitet, eine dezidiert missionarische, deren Proprium die Verkündigung darstellt, und eine dezidiert ökumenische, die sich ihrem Anspruch und Wesen nach besonders dem Ökumenischen Rat der Kirchen verpflichtet weiß. Letztere versucht der derzeit in Sachsen tätige Theologe kritisch zu würdigen, und zwar weniger in einem allgemeinen Sinn, sondern gemessen an den Glaubensdokumenten des Alten und Neuen Testaments.

Um die Hermeneutik der ökumenischen Bewegung aufarbeiten zu können, werden zunächst die Dokumente der Kommission von Glauben und Kirchenverfassung gesichtet: Wadham 1949, Montreal 1963, Bristol 1967, Löwen 1971 und Loccum 1977.

Dabei erbringt Martin Hamel gerade für die sechziger Jahre den Nachweis, daß sich in der ökumenischen Bewegung nach einer Episode der christozentrisch-heilsgeschichtlichen Auslegung zunehmend die historisch kritische Sicht der Bibel durchgesetzt hat. Die Begriffe Schrift und Tradition werden zunehmend miteinander verbunden, ja die Schriftwerdung als ein Teil des Traditionsprozesses gesehen.

In einem zweiten Teil wird die hermeneutische Entwicklung zwischen den ökumenischen Vollversammlungen Neu Dehli 1961 und Nairobi 1975 untersucht, wie sie sich in der Weltmissionskonferenz von Mexiko City, der Vollversammlung von Uppsala 1968 und der Weltmissionskonferenz von Bangkok 1972/73 niedergeschlagen haben.

Dreh- und Angelpunkt der Untersuchung, der auch schon im Untertitel der Forschungsarbeit genannt wird, bildet jedoch die neunte Weltmissionskonferenz 1980 in Melbourne, die „am intensivsten theologisch vorbereitete unter den neueren Weltmissions-Konferenzen“ (Beyerhaus). Hierbei ist die betriebene Quellenarbeit besonders hoch zu achten, da es sich dabei zu einem guten Teil um unveröffentlichte Dokumente aus dem Genfer Archiv des ÖRK handelt. Stärker noch als bei früheren Missionskonferenzen ist die Handschrift lokaler Bewegungen in den Abschlußdokumenten erkennbar. Der Schriftgebrauch von Melbourne wurde wesentlich durch die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, die kontextuellen Dritte-Welt-Theologien sowie die materialistische bzw. sozialgeschichtliche Exegese mitbestimmt.

Mit der Wirkungsgeschichte von Melbourne wie sie sich in San Antonio 1989 darstellt, zeigt der Autor, daß die zu Beginn der achtziger Jahre vorgenommenen Weichenstellungen wegweisend waren.

Im Ergebnis lassen sich drei Charakteristika für das Schriftverständnis in der neueren ökumenischen Missionstheologie nennen. Zum einen werden die biblischen Schriften als zeit- und kontextbedingte Erfahrungszeugnisse angesehen. Ereignisse und Erfahrungen werden dabei als Gottes Handeln und Reden gewertet und sind damit „Teil eines weitergehenden interpretativen Traditionsprozesses“. Zum anderen, und dies läßt sich stringent aus der ersten Feststellung ableiten, werden neue theologische Erkenntnisquellen eingeführt. Dazu gehört das geschichtliche Befreiungsgeschehen ebenso wie der sozio-politische oder religiös-kulturelle Kontext. „Die revolutionäre Geschichte und die nichtchristlichen Religionen werden zu Quellen theologischer Erkenntnis“ (S. 277). Schließlich wird die Bibel selektiv aus der Erfahrung der kämpfenden Armen gelesen. Eine kontextuale Relectura – nicht zuletzt der Schlüsselbegriffe wie Glaube, Reich Gottes, Buße, Sünde, Gerechtigkeit, Kreuz, Auferstehung – ist die unabwendliche Folge (S. 280). In der Summe führt die Monographie den Nachweis, daß die neuere ökumenische Missionstheologie nicht nur zunehmend von den biblischen, sondern auch von ihren eigenen Quellen abgerückt ist.

Die Kritik des ökumenischen Schriftverständnisses hätte jedoch einer längeren Ausführung bedurft. Zwar wird mit dem Hinweis auf den von Slenzka kritisierten „Wechsel des Subjekts“ eine konkrete Richtung und Alternative genannt, sie zu entfalten und über das Thetische hinauszugehen, dafür wird dem Leser zu wenig Nährstoff gegeben. Insgesamt haben wir mit dieser Arbeit aber ein sorgfältig gearbeitetes Kompendium vorliegen, auf das die Vertreter der ökumenischen Bewegung immer wieder angesprochen werden sollten.

Torsten Morstein

Weitere eingegangene Titel zur Praktischen Theologie:

S. Großmann. *Lebendige Liebe: Sexualität und Ehe als Gabe Gottes*. Wuppertal, Kassel: Oncken-Verlag, 1993. 189 S., DM 14,95. – Ein weiteres, zum Nachdenken herausforderndes Buch zu Sexualethik und christlicher Ehe, das kritisch überprüft sein will.

Michiaki u. Hildegard Horie. *Wenn Vorbilder trügen: Abhängigkeiten als Mitgestalter unseres Lebens*. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1992. 141 S., DM 19,80. – Das Buch behandelt die in der Seelsorge häufig zu beobachtende, das Erwachsenwerden behindernde Ablöseproblematik in Suchtfamilien (Co-Dependenz).

Traugott Kögler. *Lernen durch Entspannung? Superlearning, Suggestopädie und „sanfte Methoden“ der Entspannung in Schule, Kirche und Gemeinde: Eine kritische Studie*. Lahr: Verlag der Liebenzeller Mission, 1993. 208 S., DM 15,80. – Eine etwas verallgemeinernde Auseinandersetzung mit neuen esoterischen Lernmethoden.

Klaus Lubkoll. *In der Tiefe des Lebens: Perspektiven unserer Hoffnung*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 1993. 159 S., DM 16,80. – Ein Aufsatzband des 1992 verstorbenen württembergischen Theologen mit seelsorgerlichem Tiefgang.

Samuel Pfeifer. *Glaubensvergiftung – Ein Mythos? Analyse und Therapie religiöser Lebenskonflikte*. Moers: Brendow, 1993; 206 S., DM 29,80. – Ein weiterer, pädagogisch geschickt aufgezogener Band zur Frage nach den möglichen pathogenen Ausprägungen christlichen Glaubens.

Mary Pytches. *Schritte zur Reife*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat Verlag, 1993. 160 S., DM 24,80. – Ein seelsorgerliches Buch zur Persönlichkeitsentwicklung und zwischenmenschlichen (partnerschaftlichen) Beziehungsfähigkeit.

Bernhard Ritter. *Eine andere Art zu lieben: Zum Thema Kirche und Homosexualität; seelsorgerliche Aspekte*. Gießen, Basel: Brunnen Verlag, 1993. 172 S., DM 24,00. – Der Vorsitzende des Arbeitskreises Befreiende Seelsorge in Sachsen-Anhalt sucht die oft sehr emotional geführte Diskussion um Homosexualität in der Kirche zu versachlichen und weist aufgrund eigener seelsorgerlicher Erfahrungen Wege zu heilsamer Veränderung auf.

Thomas Schirmmacher/Roland Antholzer. *Psychotherapie – der fatale Irrtum*. Berneck: Schwengeler Verlag, 1993. 150 S., DM 19,80. – Eine etwas einseitige Auseinandersetzung mit der säkularen Psychotherapie und ihrer Rezeption in der christlichen Seelsorge in der Linie von M. u. D. Bobgan.

Roland Werner, Hg. *Homosexualität und Seelsorge: Mit Beiträgen von Gerard van den Aardweg, Leanne Payne, Elke Werner, Roland Werner*. Moers: Brendow, 1993. 127 S., DM 16,80. – Beiträge von Seelsorgern und Betroffenen zur umstrittenen Frage der Homosexualität und ihrer Herausforderung für die Seelsorge. Eine gute Ergänzung zum Buch von B. Ritter.

Mitchell Whitman. *Brecht das Schweigen: Ein Handbuch zur Behandlung und Seelsorge von Opfern und Tätern bei sexuellem Mißbrauch*. Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 1993. 190 S., DM 24,80. – Ein Buch, das endlich das Tabu sexuellen Mißbrauchs von Kindern auch in christlichen Kreisen durchbricht und seelsorgerliche Hilfestellung gibt.

Rezensionen in JETH 1987-1993

- Adams, J.E., Predigen: Zielbewußt, anschaulich, überzeugend, JETH 1993, 294f (C.D. Stoll)
- Adams, J.E., Marmor, Stein und Eisen bricht: Ehe, Scheidung und Wiederverheiratung, JETH 1993, 298-300 (C.D. Stoll)
- Aland, K., Die Frühzeit der Kirche in Lebensbildern, JETH 1991, 206-208 (C.P. Thiede)
- Albertz, R., Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, JETH 1993, 129-132 (M. Dreytza)
- Alexander, P. (Hg), Die Welt der Bibel, JETH 1989, 151f (J. Anderson)
American Theological Library Association, Evangelicalism and Fundamentalism. A Bibliography, JETH 1992, 213 (St. Holthaus)
- Andresen, C./Ritter, A.M., Geschichte des Christentums I,1: Altertum, JETH 1993, 167-169 (C.P. Thiede)
- Angenendt, A., Das Frühmittelalter, JETH 1991, 215-222 (L.E. v. Padberg)
- Archer, G.L., Einleitung in das Alte Testament, JETH 1990, 131-134 (H. Pehlke)
- Asendorf, U., Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten, JETH 1990, 240 (Th. Schirmmacher)
- Aune, D.E., The New Testament in its Literary Environment, JETH 1989, 187-189 (C.P. Thiede)
- Baasland, E., Theologie und Methode. Eine historiographische Analyse der Frühschriften Rudolf Bultmanns, JETH 1993, 140-143 (F. Hohmeier)
- Bach, U., Heilende Gemeinde? JETH 1989, 271-273 (M. Hirschmüller)
- Backus, W./Chapien, M., Befreiende Wahrheit: Praxis kognitiver Seelsorge, JETH 1988, 196-199 (C.D. Stoll)
- Baldermann, I. u.a. (Hg), Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 3: Zum Problem des biblischen Kanons, JETH 1989, 172-175 (H. Bayer)
- Baldermann, I. u.a. (Hg), Jahrbuch für Biblische Theologie Bd. 4: Gesetz als Thema Biblischer Theologie, JETH 1990, 170-174 (E. Schnabel)
- Bardy, G., Menschen werden Christen. Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten, JETH 1991, 208-210 (J. Eber)
- Baumann, Th., Zwischen Weltveränderung und Weltflucht. Der Wandel der pietistischen Utopie im 17. und 18. Jh., JETH 1992, 208f (H.H. Klement)

- Baumann, Th./Baur, S./Schepp, J. (Hg), Ambo. Forum für christliche Literatur, Bd. 2, JETH 1992, 267f (C.P. Thiede)
- Beck, H.W., Biblische Universalität und Wissenschaft, JETH 1988, 152f
- Bebbington, D.W., Evangelicalism in Modern Britain, JETH 1991, 237f (St. Holthaus)
- Becker, J., Paulus, JETH 1990, 164-167 (E. Schnabel)
- Beckwith, R., The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism, JETH 1988, 139-141 (Th. Schirrmacher)
- Berkhof, H., Theologie des Heiligen Geistes, JETH 1989, 207-211 (Ph. Nanz)
- Beutel, A., Martin Luther, JETH 1992, 203f (L.E. v. Padberg)
- Beyer, W./Dreßler, J., Ein Leib sind wir in Christus, JETH 1987, 143f (F. Laubach)
- Beyreuther, E., Ludwig Hofacker, JETH 1989, 249f (F. Hohmeier)
- Bienert, W.A./Koch, G., Kirchengeschichte I: Christliche Archäologie, JETH 1990, 178-180 (C.P. Thiede)
- Bittner, W., Jesu Zeichen im Johannesevangelium, JETH 1987, 135f (G. Maier)
- Bittner, W., Heilung – Zeichen der Herrschaft Gottes, JETH 1989, 273-278 (M. Hirschmüller)
- Blackburn, B., Theios Aner and the Markan Miracle Tradition, JETH 1992, 171-173 (H. Bayer)
- Blomberg, C.L., Interpreting the Parables, JETH 1992, 145-148 (E. Schnabel)
- Blumenberg, H., Matthäuspasion, JETH 1989, 204f (S. Findeisen)
- Blumhardt, J. Ch., Ausgewählte Schriften in drei Bänden, JETH 1992, 210-211 (L.E. v. Padberg)
- Blumhofer, E.L./Carpenter, J.A., Twentieth-Century Evangelicalism. A Guide to the Sources, JETH 1992, 213 (St. Holthaus)
- Bobgan, M. u. D., Psychotherapie oder biblische Seelsorge, JETH 1992, 247-251 (A. Schwab/H. Stadelmann)
- Bockmühl, K., Gesetz und Geist, JETH 1988, 154-156 (K.H. Bormuth)
- Bockmühl, K., Konkrete Umkehr, JETH 1989, 211-213 (H. Burkhardt)
- Bockmühl, K. (Hg), Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters, JETH 1990, 233-239 (R. Frische)
- Bockmühl, K., Hören auf den Gott, der redet, JETH 1993, 238-241 (M. Diener)
- Bockmuehl, M., Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity, JETH 1990, 162-164 (E. Schnabel)
- Bockmuehl, M./Burkhardt, H. (Hg), Gott lieben und seine Gebote halten. Gedenschrift für K. Bockmühl, JETH 1993, 230f (K.H. Bormuth)
- Böll, H., Der Engel schwieg. Roman, JETH 1993, 310f (O. Kohler)
- Bonkhoff, B.H., Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz, 2 Bde, JETH 1993, 187-190 (L.E. v. Padberg)
- Borgolte, M., Die mittelalterliche Kirche, JETH 1992, 174f (L.E. v. Padberg)

- Bouman, J., Glaubenskrisen und Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam Bd. 1: Augustinus. Lebensweg und Theologie, JETH 1988, 170-172 (L.E. v. Padberg)
- Bouman, J., Glaubenskrisen und Glaubensgewißheit Bd. 2: Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich, JETH 1991, 210-212 (Ch. Schirrmacher)
- Bräumer, H., Auf dem letzten Weg. Seelsorge am Schwerkranken und Sterbenden, JETH 1990, 245-247 (Th. Peters)
- Bräumer, H., Das erste Buch Mose, JETH 1991, 133-136 (H. Pehlke)
- Bräumer, H., Das Buch Hiob, Kap 1-19, JETH 1993, 135-138 (R. Schultz)
- Brecht, M., Martin Luther, Bd. 3, JETH 1988, 174f (L.E. v. Padberg)
- Brecht, M. u.a. (Hg), Pietismus und Neuzeit Bd. 13, JETH 1989, 265f; Bd. 15: Gemeinschaftsbewegung, JETH 1990, 205-210; Bd. 16, JETH 1992, 217-219; Bd. 17, JETH 1992, 220-222 (L.E. v. Padberg)
- Bronowski, A., Es waren so wenige. Retter im Holocaust, JETH 1992, 212 (H. Stadelmann)
- Bruce, F.F., The Canon of Scripture, JETH 1989, 168f (H. Stadelmann)
- Bruce, F.F., Apostolischer Glaube. Die Verteidigung des Evangeliums im 1. Jh., JETH 1991, 212f (C.P. Thiede)
- Bruce, F.F., Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum, JETH 1992, 180-182 (R. Riesner)
- Bruggen, J. van, Marcus, JETH 1990, 150-152 (A. Baum)
- Büchner, B., Das Institut, JETH 1989, 304 (J. Bleicher)
- Büchsel, E., Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J.G. Hamann, JETH 1989, 221-224 (B. Weißenborn)
- Burkhardt, H. u.a. (Hg), Das Große Bibellexikon, Bd. 2, JETH 1989, 163-166 (E. Schnabel)
- Burkhardt, H. u.a. (Hg), Das Große Bibellexikon, Bd. 3, JETH 1990, 143-146 (E. Schnabel)
- Burkhardt, H., Die Inspiration Heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien, JETH 1989, 189-195 (H. v. Siebenthal)
- Burkhardt, H. (Hg), Begründung ethischer Normen, JETH 1989, 225-232 (F. Flückiger)
- Burkhardt, H., Wiederkehr der Religiosität?, JETH 1991, 184f (E. Troeger)
- Burkhardt, H. u.a., Der neue Bibelatlas, JETH 1993, 143-145 (C.P. Thiede)
- Burkhardt, H./Swarat, U. (Hg), Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Bd. 1, JETH 1993, 227-230 (G. Maier-Stuttgart)
- Campus für Christus, Handbuch für Leitungsaufgaben in Gemeinde und Beruf, JETH 1991, 280-282 (C.D. Stoll)
- Capes, D.B., Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology, JETH 1993, 159-164 (E. Schnabel)
- Caragounis, Ch.C., The Son of Man: Vision and Interpretation, JETH 1989, 185f (R. Riesner)

- Caragounis, Ch.C., Peter and the Rock, JETH 1991, 169-171 (C.P. Thiede)
- Carson, D.A./Woodbridge, J.D. (Hg), Hermeneutics, JETH 1989, 158-163 (H. Bayer)
- Carson, D.A., The Gospel According to John, JETH 1992, 173-175 (E. Schnabel)
- Carson, D.A./Moo, D.J./Morris, L., An Introduction to the New Testament, JETH 1993, 145-149 (H. Bayer)
- Childs, B.S., The New Testament as Canon, JETH 1989, 170f (E. Schnabel)
- Clowney, P. u. T., Kirchen entdecken, JETH 1989, 240 (L.E. v. Padberg)
- Cochlovius, J. (Hg), Evangelische Schriftauslegung, JETH 1988, 147-149 (E. Lubahn)
- Cochlovius, J., Lieben und Helfen – Ein Eheseminar, JETH 1991, 269-271 (F.E. Walther)
- Cotterell, P./Turner, M., Linguistics and Biblical Interpretation, JETH 1991, 158-163 (H. v. Siebenthal)
- Crabb, L.J., Als Mann und als Frau, JETH 1993, 300f (C.D. Stoll)
- Dassmann, E., Kirchengeschichte I, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, JETH 1992, 197-199 (C.P. Thiede)
- Delitzsch, F., Der Hebräerbrief, JETH 1991, 171f (H. Bayer)
- Delitzsch, F., Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge, JETH 1993, 138f (H.H. Klement)
- Deppermann, K., Protestantische Profile von Luther bis Francke, JETH 1993, 176-178 (St. Holthaus)
- Dietrich, M., Wir brauchen Entspannung, JETH 1989, 278f (G. Stoll)
- Dietrich, M., Psychotherapie-Seelsorge – Biblisch-therapeutische Seelsorge, JETH 1989, 280-283 (C.D. Stoll)
- Dinzelbacher, P./Bauer, D.R. (Hg), Volksreligion im hohen und späteren Mittelalter, JETH 1991, 224 (L.E. v. Padberg)
- Dörr, A., Religiosität und Depression, JETH 1989, 283f (A. Schwalb)
- Drori, Sch., Begegnung in Galiläa, JETH 1990, 255f (R.D. Wiedenmann)
- Dürrenmatt, F., Durcheinandertal, JETH 1990, 257-259 (J.K. Bleicher)
- Ehalt, H.Ch. (Hg), Volksfrömmigkeit: Von der Antike bis zum 18. Jh., JETH 1990, 175-177 (L.E. v. Padberg)
- Eibach, U., Sterbehilfe, JETH 1988, 160-162 (J.B. Klautke)
- Eibach, U., Abtreibung – Lebensschutz contra Selbstbestimmung, JETH 1993, 276f (J.B. Klautke)
- Ellis, E.E., The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research, JETH 1992, 152-154 (H.W. Neudorfer)
- Ellisen, St. A., Von Adam bis Maleachi, JETH 1989, 153-155 (J. Anderson)
- Engels, D., Religiosität im Theologiestudium, JETH 1991, 267-269 (H. Stadelmann)
- Europäische Theologische Zeitschrift, JETH 1993, 225-227 (Th. Widmer)
- Feldmeier, R., Die Krisis des Gottessohnes, JETH 1988, 132-134 (H. Bayer)

- Ferruci, F., Die Schöpfung. Das Leben Gottes von ihm selbst erzählt, JETH 1989, 305f (J. Bleicher)
- Fick, U. (Hg), K.F.A. Steinkopf: Reisebriefe, JETH 1989, 251f (B. Brandl)
- Fischer, J., Glaube als Erkenntnis. Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens, JETH 1991, 185-189 (R. Itturizaga)
- Fischer, M., Blätter im Sturm, JETH 1990, 256 (R.D. Wiedenmann)
- Fuhrmann, H., Einladung ins Mittelalter, JETH 1989, 242f (L.E. v. Padberg)
- Fussenegger, G., Die Leute von Falbeson, JETH 1990, 254 (O. Kohler)
- Gäbler, U., Auferstehungszeit, JETH 1992, 214-217 (L.E. v. Padberg)
- Gebauer, R., Das Gebet bei Paulus, JETH 1990, 167-169 (H. Stadelmann)
- Geldbach, E., Freikirchen, JETH 1990, 191-195 (L.E. von Padberg)
- Gestrich, R., Eugen Drewermann – Glauben aus Leidenschaft, JETH 1993, 272f (B. Kaiser)
- Goertz, H.J., Thomas Müntzer, JETH 1990, 186-190 (L.E. v. Padberg)
- Göll, H.P., Versöhnung und Rechtfertigung: Die Rechtfertigungslehre Martin Kählers, JETH 1993, 258-262 (H. Plötner)
- Goes, A./Felger, A., Unter dem offenen Himmel. Gedichte, Holzschnitte, Mototypen, JETH 1991, 290 (C.P. Thiede)
- Goes, A., Vielfalt. Wagnis und Erfahrung, JETH 1993, 308f (O. Kohler)
- Grane, L., Die Kirche im 19. Jahrhundert, JETH 1988, 183-185 (L.E. v. Padberg)
- Graser, A., Lockruf der Freiheit. Roman, JETH 1992, 270 (C.P. Thiede)
- McGrath, A., Vater, Sohn und Heiliger Geist, JETH 1993, 244f (M. Liedholz)
- Green, J.B., The Death of Jesus: Tradition and Interpretation in the Passion Narrative, JETH 1990, 152-154 (H. Bayer)
- Greschat, M., Martin Bucer, JETH 1991, 230-234 (L.E. v. Padberg)
- Grünzweig, F., Kleine Anleitung zur Seelsorge, JETH 1990, 244f (H. Speier)
- Grünzweig, F., Einführung in die biblischen Bücher, Bd. 1: Das AT, JETH 1993, 125-127 (J. Anderson)
- Guillemette, P., Analyse des griechischen NT, JETH 1989, 167 (H. v. Siebenthal)
- Haacker, K./Hempelmann, H., Hebraica Veritas, JETH 1991, 153-158 (H. v. Siebenthal)
- Hahn, E., Wo ist Kirche Jesu Christi? Theologische Beurteilung kirchlicher Trennung anhand von Fallbeispielen, JETH 1989, 235-239 (H. Hauzenberger)
- Hahn, O.W., Johann Heinrich Jung-Stilling, JETH 1991, 238-240 (F. Hohmeier)
- Hamann, J.G., Schriften, hg. von M. Seils, JETH 1988, 185 (L.E. v. Padberg)
- Hampel, V., Menschensohn und historischer Jesus, JETH 1993, 152-154 (R. Riesner)
- Harris, M.J., Colossians & Philemon, JETH 1992, 177-179 (H. v. Siebenthal)
- Hartfeld, H., Homosexualität im Kontext von Bibel, Theologie und Seelsorge, JETH 1993, 277-280 (P. Zimmerling)

- Hauß, F., Väter der Christenheit, JETH 1992, 195f (K. Dienst)
- Haustein, J., Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwahn, JETH 1991, 234-236 (L.E. v. Padberg)
- Hauth, R., Kleiner Sektenkatechismus, JETH 1993, 274-276 (G. Burger)
- Hauzenberger, H., Einheit auf evangelischer Grundlage, JETH 1987, 146-148 (L.E. v. Padberg)
- Hehl, W., J.A. Bengel: Leben und Werk, JETH 1988, 185-187 (U. Bister)
- Heim, K., Zeit und Ewigkeit, JETH 1988, 153f (R. Hille)
- Heimbucher, K. (Hg), Dem Auftrag verpflichtet, JETH 1988, 178-182 (L.E. v. Padberg)
- Heimbucher, K./Schneider, Th. (Hg), Sammlung und Zeugnis, JETH 1988, 182 (L.E. v. Padberg)
- Heimbucher, K./Schneider, Th. (Hg), Besinnung und Wegweisung, JETH 1988, 182f (L.E. v. Padberg)
- Heinrichs, W.E., Freikirchen – eine moderne Kirchenform, JETH 1991, 240-242 (U. Bister)
- v. Heiseler, B., Der Tag beginnt um Mitternacht, JETH 1990, 253 (O. Kohler)
- Helfenstein, P., Evangelikale Theologie der Befreiung, JETH 1993, 235-238 (P. Kleiner)
- Hellmann, M., Friedrich v. Bodelschwingh d.J., JETH 1989, 252 (L.E. v. Padberg)
- Hemer, C.J., The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History, JETH 1990, 158-162 (H. Bayer)
- Hemminger, H., Gefühle – sich und andere verstehen, JETH 1992, 252-254 (A. Schlaudraff)
- Hempelmann, H., Gott – ein Schriftsteller! JETH 1989, 214-217 (O. Rodenberg)
- Hempelmann, H., Wie denken Sie über Gott?, JETH 1993, 245 (E. Hahn)
- Hempelmann, H., Unaufhebbare Subjektivität Gottes? Probleme einer Lehre vom concursus divinus dargestellt an Hand von Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, JETH 1993, 246-256 (H.P. Willi)
- Hengel, M., The Hellenization of Judea in the First Century after Christ, JETH 1991, 178f (D. Scheuermann)
- Hennig, K., Jerusalemer Bibellexikon, JETH 1991, 142-146 (R. Schultz)
- Herbst, M., Missionarischer Gemeindebau in der Volkskirche, JETH 1988, 194f (F. Kley)
- Herm, D., Gemeinde und Mission, JETH 1991, 286-288 (C.D. Stoll)
- Herzog, U., Geistliche Wohlredenheit: Die katholische Barockpredigt, JETH 1992, 243f (H. Stadelmann)
- Hille, R., Das Ringen um den säkularen Menschen: Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen, JETH 1992, 188-190 (H. Schmid)
- Hirsch, K.J., Heimkehr zu Gott, JETH 1990, 253f (O. Kohler)
- Hirschler, H., biblisch predigen, JETH 1989, 284f (H. Stadelmann)

- Hörster, G., Markenzeichen bibeltreu, JETH 1991, 152 (H. Bayer)
- Hoffmann, K., Der Streit um die Taufe, JETH 1990, 240-242 (H. Stadelmann)
- Holland, M., Die Propheten Joel, Amos und Obadja, JETH 1992, 140-142 (R. Schultz)
- Howard, D.W., The Dream that would not die, JETH 1987, 144-146 (F. Laubach)
- Huntemann, G., Der andere Bonhoeffer, JETH 1990, 195-198 (B. Kaiser)
- Jacobs, M., Die Reichskirche und ihre Dogmen, JETH 1988, 172f (L.E. v. Padberg)
- Jung, E., Die deutsche Evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, JETH 1993, 198-201 (St. Holthaus)
- Jung-Stilling, J.H., Tägliche Bibelübungen, JETH 1990, 198-200 (O.W. Hahn)
- Karpp, H., Schrift, Geist und Wort Gottes, JETH 1993, 165f (B. Kaiser)
- Keil, C.F., Die Bücher der Könige, JETH 1989, 155f (H. Pehlke)
- Kähler, M., Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jh., JETH 1989, 254f (B. Kaiser)
- Kasdorf, H./Müller, W. (Hg), Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend, JETH 1989, 285-288 (Th. Schirmmacher)
- Kasdorf, H., Gustav Warnecks missiologisches Erbe, JETH 1991, 288f (K. Fiedler)
- Keller, R., Der Schlüssel zur Schrift: Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus, JETH 1991, 192-195 (U. Scheffbuch)
- Kettling, S., Typisch evangelisch: Grundbegriffe des Glaubens, JETH 1993, 262-264 (J.M. Rau)
- Kirchner, H., Das Papsttum und der deutsche Katholizismus, JETH 1993, 201-204 (L.E. v. Padberg)
- Klinghardt, M., Gesetz und Volk Gottes: Das lukanische Verständnis des Gesetzes, JETH 1989, 182-185 (E. Schnabel)
- Klappert, B., Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung, JETH 1989, 256-258 (St. Holthaus)
- Kleiner, P., Bestechung: Eine theologisch-ethische Untersuchung, JETH 1993, 280-283 (P. Helfenstein)
- Kniffka, J. (Hg), Martyria: Festschrift z. 60. Geburtstag von P. Beyerhaus, JETH 1989, 241 (L.E. v. Padberg) und 302f (Th. Schirmmacher)
- Köberle, A., Als Christ denken, JETH 1990, 224-229 (J. Demandt)
- Köberlin, A./Schlichting, W., Fragwürdiges Kairos-Dokument, JETH 1990, 231f (J.B. Klautke)
- Köberlin, A., Die Zerstörung der Zwei-Reiche-Lehre, JETH 1990, 232 (J.B. Klautke)
- Koepfen, W., Jakob Littners Aufzeichnungen aus einem Erdloch, JETH 1993, 309f (O. Kohler)
- Kohler, O./Felger, A., Eher mich selbst als dich vergessen, Jerusalem, JETH 1989, 306f (C.P. Thiede)

- Kohler, O. (Hg), In deines Herzens offene Wunde. In Erinnerung an Jochen Klepper, JETH 1993, 312f (C.P. Thiede)
- Kopfermann, W., Farbwechsel. Ein Grundkurs des Glaubens, JETH 1993, 231-234 (U. Mack)
- Kranz, G. (Hg), inklings, Jahrbuch für Literatur und Ästhetik, Bd. 6, JETH 1989, 308f; Bd. 10, 1992, 268f (C.P. Thiede)
- Kranz, G., Begegnungen mit Dichtern, JETH 1990, 259f (O. Kohler)
- Kranz, G., Kafkas Lachen und andere Schriften zur Literatur, JETH 1991, 291f (C.P. Thiede)
- Krimmer, H., Originale Gottes: Eine Gemeinde entdeckt ihre Gaben, JETH 1992, 237-238 (R. Sons)
- Krolzik, V./Salzmann, W. (Hg), Kind um jeden Preis? JETH 1990, 230 (U. Betz)
- Krumwiede, H.W. (Hg), Evangelische Kirche und Theologie in der Weimarer Republik, JETH 1990, 200f (L.E. v. Padberg)
- Kuhlmann, G., Das helfende Wort: Bibelstellenverzeichnis für Beratung, Seelsorge und Gruppengespräche, JETH 1991, 271-273 (C.D. Stoll)
- Kuschel, K.J., Vielleicht hält Gott sich einige Dichter: Literarisch-theologische Porträts, JETH 1992, 272 (C.P. Thiede)
- Lachmann, W., Wirtschaft und Ethik: Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns, JETH 1988, 162-164 (J.B. Klautke)
- Lachmann, W., Geld – und wie man als Christ damit umgeht, JETH 1990 (H. Egelkraut)
- Lachmann, W./Haupt, R. (Hg), Entwicklungsförderung, JETH 1993, 283f (W. Gut)
- Lachmann, W./Haupt, R. (Hg), Wirtschaftsethik in einer pluralistischen Gesellschaft, JETH 1993, 285-287 (Ph. Nanz)
- Läpple, A., Ketzler und Mystiker, JETH 1989, 240 (L.E. v. Padberg)
- Lambdin, Th. O./v. Siebenthal, H., Lehrbuch Bibel-Hebräisch, JETH 1991, 164f (H. Pehlke)
- Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, JETH 1987, 137f (C.P. Thiede)
- La Sor/Egelkraut, H., Das Alte Testament, JETH 1990, 134-138 (R. Schultz)
- Laubach, F./Stadelmann (Hg), Was Evangelikale glauben, JETH 1990, 232f (M. Otto)
- Laubach, F. (Hg), Justinian v. Welz: Ein Österreicher als Vordenker und Pionier der Weltmission. Seine Schriften bearbeitet und hg., JETH 1991, 242-244 (K. Fiedler)
- Laubach, F., Herr, heile mich! Krankheit und Heilung in biblischer Sicht, JETH 1992, 238-242 (C.D. Stoll)
- Lehmann, W., Hans Asmussen, JETH 1989, 258-261 (L.E. v. Padberg)
- Lerle, E., Kontaktstark predigen, JETH 1990, 247-249 (J.M. Rau)
- Lindner, H., Johann Georg Hamann: Aufbruch zu biblischem Denken, JETH 1988, 159f (H. Burkhardt)

- Littell, F.H./Geldbach, E., Atlas zur Kirchengeschichte, JETH 1989, 240f (L.E. v. Padberg)
- Logan, R.E., Mehr als Gemeindegewachstum: Prinzipien und Aktionspläne zur Gemeindeentwicklung, JETH 1993, 304f (H. Stadelmann)
- Lohse, B., Evangelium in der Geschichte, JETH 1989, 246f (L.E. v. Padberg)
- Lubahn, E./Rodenberg, O. (Hg), Das Wort vom Kreuz, JETH 1988, 146 (B. Kaiser)
- Lubahn, E./Rodenberg, O. (Hg), Lebendige Hoffnung. Apokalyptik als zentrales Thema der Theologie, JETH 1991, 195-197 (H. Egelkraut)
- Lütgert, W., Im Dienste Gottes: Zur Gestaltung des geistlichen Lebens, JETH 1992, 242f (M. Schröder)
- Luther, M., Studienausgabe Bd. 5, JETH 1993, 184 (L.E. v. Padberg)
- Magnuson, N.A./Travis, W.G., American Evangelicalism: An Annotated Bibliography, JETH 1992, 213 (St. Holthaus)
- Maier, G., Das vierte Buch Mose, JETH 1991, 136-140 (R. Schultz)
- Maier, G. (Hg), Der Kanon der Bibel, JETH 1991, 165-168 (H. Bayer)
- Maier, G., Biblische Hermeneutik, JETH 1991, 189-192 (H. Stadelmann)
- Maier, G., Das Hohelied, JETH 1992, 131-137 (M. Mayordomo-Marin)
- Marsden, G.M., Reforming Fundamentalism, JETH 1990, 202-204 (St. Holthaus)
- Marquardt, H./Parzany, U. (Hg), Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom 2. Lausanner Kongreß für Weltevangalisation in Manila, JETH 1991, 273-275 (C.D. Stoll)
- Marshall, I.H., Biblische Inspiration, JETH 1987, 136-140 (H. Bayer)
- Masemann, H., Hauskreise – Bausteine der Gemeindegemeinschaft, JETH 1993, 305-307 (J. Stahl)
- Maser, P., Hans Ernst v. Kottwitz: Studien zur Erweckungsbewegung des frühen 19. Jh. in Schlesien und Berlin, JETH 1991, 244-249 (L.E. v. Padberg)
- Maser, P., Beratung der Armut: Das soziale Werk des Barons Hans Ernst v. Kottwitz zwischen Aufklärung und Erweckungsbewegung, JETH 1993, 204-207 (L.E. v. Padberg)
- Masuch, G./Staudinger, H. (Hg), Geschöpfe ohne Schöpfer?, JETH 1988, 150-152 (J. Demandt)
- Matthies, H. (Hg), Wie wird man Christ, Herr Bischof?, JETH 1989, 232-235 (J. Demandt)
- Mauerhofer, A., Eine Erweckungsbewegung im 19. Jh.: Karl von Rodt und die Entstehung der Freien Gemeinden in der Schweiz, JETH 1988, 187-189 (U. Bister)
- Mayer, B. (Hg), Christen und Christliches in Qumran? JETH 1993, 155-157 (C.P. Thiede)
- Mayer, R./Zimmerling, P. (Hg), Dietrich Bonhoeffer heute: Die Aktualität seines Lebens und Werkes, JETH 1993, 185-187 (H.H. Klement)

- Mendels, D., The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature, JETH 1988, 143f (R. Riesner)
- Merkel, F., Gepredigte Weisheit, JETH 1992, 244-247 (R. Schultz)
- Merrill, E.H., Kingdom of Priests: A History of OT Israel, JETH 1990, 138-140 (H. Pehlke)
- Metzger, B.M., The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance, JETH 1989, 176-179 (H. Bayer)
- Michel, K.H., Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes, JETH 1988, 157-159 (H. Burkhardt)
- Michel, K.H., Glaubensdokument contra Geschichtsbuch? Die Schriftlehre W. Herrmanns, JETH 1993, 241-244 (H. Kägi)
- Michel, K.H., Wenn ihr dies alles seht: Von der Aktualität biblischer Apokalyptik, JETH 1993, 267f (F. Stuhlhofer)
- Michel, O., Anpassung oder Widerstand: Eine Autobiographie, JETH 1991, 181-183 (H. Burkhardt)
- Millard, A., Schätze aus biblischer Zeit, JETH 1988, 130-132 (H. Pehlke)
- Millard, A., Die Zeit der ersten Christen – Ausgrabungen – Funde – Entdeckungen, JETH 1991, 179-181 (E. Schnabel)
- Minirth, F.B./Meier, P.D., Endlich wieder Freude am Leben: Ursachen, Symptome und Heilung von Depressionen, JETH 1992, 254-256 (A. Schlaudraff)
- Moeller, B., Die Reformation und das Mittelalter, JETH 1992, 204-207 (L.E. v. Padberg)
- Möller, Ch., Lehre vom Gemeindeaufbau, Bde. 1+2, JETH 1991, 283-285 (H. Stadelmann)
- Motschmann, J., So nicht, Herr Pfarrer! Was wird aus der evangelischen Kirche?, JETH 1993, 292f (H.J. Gabler)
- Müller, P.G., Bibel und Christologie: Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, JETH 1991, 250-252 (R. Riesner)
- Murray, I., C.H. Spurgeon – wie ihn keiner kennt, JETH 1993, 209-213 (St. Holthaus)
- Negev, A. (Hg), Archäologisches Bibel-Lexikon, JETH 1992, 112-117 (H. Pehlke)
- Neuer, W., Adolf Schlatter: Bildbiographie, JETH 1989, 261-263 (L.E. v. Padberg)
- Nielsen, H.K., Heilung und Verkündigung ... bei Jesus und in der ältesten Kirche, JETH 1989, 200-204 (H. Stadelmann)
- Nigg, W., Rebellen eigener Art: Eine Blumhardt-Deutung, JETH 1989, 263-265 (B. Brandl)
- Noll, Ch., Nachtgedanken über Deutschland: Essay, JETH 1993, 308 (O. Kohler)
- Oorschot, J. van, Hoffnung für Israel, JETH 1990, 155f (H. Bayer)
- Orchard, B./Riley, H., The Order of the Synoptics, JETH 1990, 148-150 (C.P. Thiede)

- vom Orde, K., Carl Mez – Ein Unternehmer in Industrie, Politik und Kirche, JETH 1993, 213f (H.H. Klement)
- Packer, J.I., Auf den Spuren des Heiligen Geistes, JETH 1990, 221-224 (E. Hahn)
- v. Padberg, L.E., Die Bibel – Grundlage für Glauben, Denken und Erkennen, JETH 1987, 140-143 (H. Stadelmann)
- v. Padberg, L.E., Wynfrehth-Bonifatius, JETH 1990, 182-184 (R.C. Walton)
- v. Padberg, L.E., Ethik im Spannungsfeld von Selbstverwirklichung und Gottesorientierung, JETH 1990, 230f (J.B. Klautke)
- Park, H.W., Die Kirche als Leib Christi, JETH 1993, 158f (M. Schröder)
- Pesch, O.H., Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, JETH 1990, 184-186 (C.A. Tukker)
- Peschke, E., Die frühen Katechismuspredigten August Hermann Franckes 1693-1695, JETH 1993, 295-297 (H. Stadelmann)
- Peters, A., Kommentar zu Luthers Katechismus, Bd. 2: Der Glaube, JETH 1992, 187f (B. Kaiser)
- Pfeifer, S., Die Schwachen tragen: Moderne Psychiatrie und biblische Seelsorge, JETH 1989, 288-290 (C.D. Stoll)
- Pixner, B., Wege des Messias und Stätten der Urkirche: Jesus und das Urchristentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse, JETH 1992, 182-186 (C.D. Stoll)
- Pohl, A., Staunen, daß Gott redet, JETH 1989, 217-219 (M. Liedholz)
- Rambach, J.J., Leben – Briefe – Schriften, JETH 1993, 208f (H. Stadelmann)
- Ratschow, C.H., Wenn Sterbehilfe töten darf, JETH 1993, 287f (J.B. Klautke)
- Raupp, W., Ludwig Hofacker und die schwäbische Erweckungspredigt, JETH 1990, 210-212 (F. Hohmeier)
- Raupp, W. (Hg), Mission in Quellentexten, JETH 1992, 262-264 (H. Roller)
- Raupp, W., Gelebter Glaube: Erfahrungen und Lebenszeugnisse aus unserem Land, JETH 1993, 214-216 (L.E. v. Padberg)
- Ravenswaay, J.M.J. Lange van, Augustinus totus noster: Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin, JETH 1991, 222-224 (B. Kaiser)
- Rebell, W., Psychologisches Grundwissen für Theologen, JETH 1989, 290-293 (W. Veesser)
- Reblin, K., Freund und Feind: Franziskus von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte, JETH 1989, 243-245 (L.E. v. Padberg)
- Richards, E.R., The Secretary in the Letters of Paul, JETH 1992, 168-170 (H.W. Neudorfer)
- Riesebrodt, M., Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung: Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79), JETH 1992, 222-224 (St. Holthaus)
- Rodenberg, O., Gott redet noch, JETH 1990, 224 (E. Hahn)
- Röhm, E./Thierfelder, J., Juden – Christen – Deutsche Bd. 1, JETH 1992, 224f; Bd. 2, JETH 1993, 216-218 (St. Holthaus)

- Rohls, J., Theologie reformierter Bekenntnisschriften, JETH 1988, 175-177 (R.C. Walton)
- Rohrhirsch, F., Markus in Qumran?, JETH 1991, 150f (C.P. Thiede)
- Roth, P., Riverside: Christusnovelle, JETH 1992, 271 (C.P. Thiede)
- Rothen, B., Die Klarheit der Schrift, JETH 1991, 197-202 (B. Kaiser)
- Rudin, E./Schüpbach, R. (Hg), Arbeitshilfen für Seelsorger, JETH 1993, 302f (C.D. Stoll)
- Ruhbach, G./Sudbrack, J. (Hg), Christliche Mystik: Texte aus zwei Jahrtausenden, JETH 1990, 177f (Th. Schirmmacher)
- Sames, A., Anton Wilhelm Böhme (1673-1722): Studien zum ökumenischen Denken und Handeln eines hallischen Pietisten, JETH 1992, 225-227 (L.E. v. Padberg)
- Sandnes, K.O., Paul – One of the Prophets? A contribution to the Apostle's Self-Understanding, JETH 1992, 161-163 (E. Schnabel)
- Sautter, H./Volf, M. (Hg), Gerechtigkeit, Geist, Schöpfung, JETH 1993, 288-290 (P. Zimmerling)
- Sayers, D.L., Zum König geboren, JETH 1991, 292-294 (C.P. Thiede)
- Sayers, D.L., In die Wirklichkeit entlassen: Unpopuläre Ansichten über Glaube, Kunst und Gesellschaft, hg. von M. Siebald, JETH 1993, 314 (C.P. Thiede)
- Schäfer, P.W., Evangelisation: Viele Wege – ein Ziel, JETH 1991, 276f (A. Schlaudraff)
- Schaeffer, F.A., Die große Anpassung, JETH 1989, 219-221 (H. Kägi)
- Schaude, O./Velten, D., Ratgeber Erziehung, JETH 1992, 264-267 (F. Stricker)
- Scheffbuch, R., Ludwig Hofacker, JETH 1989, 250f (F. Hohmeier)
- Schenk, P., Bist du, der da kommen soll? Christuszeugnisse im Alten Testament, JETH 1992, 120f (H.H. Klement)
- Scherer, S. (Hg), Die Suche nach Eden: Wege zur alternativen Deutung der menschlichen Frühgeschichte, JETH 1992, 117-120 (H. Pehlke)
- Schibler, D., Der Prophet Micha, JETH 1992, 137-140 (R. Schultz)
- Schlarb, R., Wir sind mit Christus begraben: Die Auslegung von Röm 6,1-11 im Frühchristentum bis Origines, JETH 1991, 173-177 (E. Schnabel)
- Schlatter, A., Der Dienst des Christen: Beiträge zu einer Theologie der Liebe, JETH 1993, 290f (H. Burkhardt)
- Schlaudraff, K.-H., Heil als Geschichte? JETH 1989, 196-199 (H. Bayer)
- Schlichting, W., Selbstfindung – Gottfindung, JETH 1990, 249f (C.D. Stoll)
- Schlichting, W., Maria: Die Mutter Jesu in Bibel, Tradition und Feminismus, JETH 1991, 203f (E. Motschmann)
- Schmid, J.H., Wenn das Leben gelingen soll, JETH 1993, 234f (M. Pinniesch)
- Schmitz, O., Apostolische Seelsorge, JETH 1988, 136f (H. Stadelmann)
- Schnabel, E., Inspiration und Offenbarung, JETH 1987, 136-140 (H. Bayer)

- Schnabel, W., Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte, Bd. 1: Die Alte Kirche, JETH 1990, 180-182; Bd. 3: Das Zeitalter der Reformation, JETH 1990, 190f; Bd. 4: Die Neuzeit, JETH 1991, 254f; Bd. 5: Die Moderne, JETH 1993, 218f (L.E. v. Padberg)
- Schneemelcher, W. (Hg), Neutestamentliche Apokryphen, JETH 1989, 179-181 (C.P. Thiede)
- Schneider, D., Der Prophet Jesaja, JETH 1991, 140-142 (R. Schultz)
- Schneider, D., Der Prophet Jeremia, JETH 1992, 143-145 (H. Pehlke)
- Schneider, R., Las Casas vor Karl V., JETH 1990, 260-262 (C.P. Thiede)
- Schneider, R., Verhüllter Tag, JETH 1991, 294-296 (C.P. Thiede)
- Schneider, R., Der Tröster, JETH 1993, 313f (C.P. Thiede)
- Schniewind, J./Michel, O., Vollmacht, JETH 1990, 169f (J. Anderson)
- Scholder, K., Die Kirche zwischen Republik und Gewaltherrschaft, JETH 1988, 190f (L.E. v. Padberg)
- Schröder, Ch.M. (Hg), Klassiker des Protestantismus, JETH 1988, 165-168 (L.E. v. Padberg)
- Schütz, P., Das Mysterium der Geschichte, JETH 1988, 168-170 (L.E. v. Padberg)
- Schumacher, H., Urknall und Schöpfergott: Weltentstehung und Weltzukunft in Naturwissenschaft und Bibel, JETH 1993, 256-258 (M. Diener)
- Schwarz, H., Jenseits von Utopie und Resignation: Einführung in die christliche Eschatologie, JETH 1993, 268-271 (F. Stuhlhofer)
- Seitz, M., Hermann Bezzel, JETH 1988, 191-193 (F. Hohmeier)
- Shuster, R.D. u.a., Researching Modern Evangelicalism: A Guide to the Holdings of the Billy Graham Center, JETH 1992, 213f (St. Holthaus)
- Silva, M., God, Language and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics, JETH 1992, 148-151 (H. v. Siebenthal)
- Slenczka, R., Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung, JETH 1992, 190-195 (B. Kaiser)
- Smend, R., Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten, JETH 1990, 140f (H. Pehlke)
- Sorg, Th., Christus Vertrauen – Gemeinde erneuern, JETH 1989, 293-295 (J.M. Rau)
- Stadelmann, H., Schriftgemäß predigen, JETH 1990, 251f (D. Scheuermann)
- Stäbler, W., Pietistische Theologie im Verhör: Das System Philipp Matthäus Hahns und seine Beanstandung durch das Württembergische Konsistorium, JETH 1993, 220-222 (M. Hirschmüller)
- Staudinger, H., Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, JETH 1990, 146-148 (R. Riesner)
- Steinwede, D. (Hg), Erzählbuch Kirchengeschichte, Bd. 2, JETH 1988, 165 (L.E. v. Padberg)
- Steurer, R.M., Das AT: Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebr. Grundtextes, Bd. 1 Gen-Dt, JETH 1991, 146f (H. v. Siebenthal)

- Strauch, P., *Evangelisation 2000*, JETH 1992, 259-261 (U. Bühner)
- Strobel, A., *Conrad Schick – Ein Leben für Jerusalem*, JETH 1988, 189f (R. Riesner)
- Strübind, A., *Die unfreie Freikirche: Der Bund der Baptistengemeinden im Dritten Reich*, JETH 1992, 227-233 (L.E. v. Padberg)
- Stuhlhofer, F., *Naturforscher und die Frage nach Gott*, JETH 1988, 149f (J. Demandt)
- Stuhlhofer, F., *Symbol oder Realität? Taufe und Abendmahl*, JETH 1990, 242-244 (H. Stadelmann)
- Stuhlhofer, F., *Jesus und seine Schüler – Wie zuverlässig wurden Jesu Worte überliefert?* JETH 1992, 155f (M. Schröder)
- Stuhlhofer, F., *Das Ende naht! Die Irrtümer der Endzeitspezialisten*, JETH 1993, 271f (W. Bittner)
- Stupperich, R., *Otto Dibelius*, JETH 1990, 212-217 (L.E. v. Padberg)
- Swarat, U., *Alte Kirche und Neues Testament: Theodor Zahn als Patristiker*, JETH 1992, 233-235 (J.M. Rau)
- Teschner, K. (Hg), *Die Botschaft von der freien Gnade: Evangelisation in unserer Zeit. Festschrift für J. Hansen*, JETH 1991, 278-280 (C.D. Stoll)
- Thiede, C.P. (Hg), *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, JETH 1988, 141f (R. Riesner)
- Thiede, C.P. (Hg), *Christlicher Glaube und Literatur, Bd. 2: R. Schneider*, JETH 1989, 307f (J. Bleicher)
- Thiede, C.P. u.a., *Kirche in den Kinderschuhen: Die Anfänge des Christentums in Bildern und Texten*, JETH 1992, 200f (K. Dienst)
- Thiede, C.P., *Funde, Fakten, Fährtenuche. Spuren des frühen Christentums in Europa*, JETH 1993, 169-173 (L.E. v. Padberg)
- Thompson, J.A., *Hirten, Händler und Propheten: Die lebendige Welt der Bibel*, JETH 1993, 127-129 (H.H. Klement)
- Thornton, C.J., *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreden*, JETH 1992, 156-161 (H. Bayer)
- Trobisch, D., *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung*, JETH 1992, 164-168 (R. Riesner)
- Tröger, S. u. K.W., *Kirchenlexikon*, JETH 1991, 204-206 (H. Stadelmann)
- Veese, W. (Hg), *Biblisch-therapeutische Seelsorge und Okkultismus*, JETH 1992, 257-259 (M. Schröder)
- Velten, D. (Hg), *Glauben – Lehren – Erziehung: Pädagogen und Pädagogische Konzepte im Pietismus*, JETH 1989, 295-297 (G. Stoll)
- Venard, M. u.a./H. Smolinski u.a. (Hg), *Geschichte des Christentums, Bd. 8: Die Zeit der Konfessionen*, JETH 1993, 178-184; *Bd. 12: Erster und Zweiter Weltkrieg*, JETH 1993, 190-197 (L.E. v. Padberg)
- Voigt, K.H., *Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung*, JETH 1991, 255-257 (St. Holthaus)
- Voß, K.P., *Der Gedanke des allgemeinen Priester- und Prophetentums: Seine*

- gemeindetheologische Aktualisierung in der Reformationszeit, JETH 1993, 264-267 (K. vom Orde)
- Wagner, H. (Hg), Spiritualität, JETH 1989, 298f (M. Hirschmüller)
- Wagner, S., Franz Delitzsch: Leben und Werk, JETH 1992, 121-123 (St. Holt-haus)
- Wallmann, J., Der Pietismus, JETH 1991, 258f (H.W. Neudorfer)
- Waltke, B.K./O'Connor, M.P., An Introduction to Biblical Hebrew Syntax, JETH 1991, 147-149 (H. v. Siebenthal)
- Walvoord, J.F./Zuck, R.F., Das AT erklärt und ausgelegt, Bd. 1, JETH 1991, 127-132; Bd. 2, JETH 1992, 126-131 (H. Pehlke), Bd. 3, JETH 1993, 133-135 (R. Schultz)
- Warnecke, H., Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus, JETH 1990, 156-158 (H.W. Neudorfer)
- Warnecke, H./Schirmacher, Th., War Paulus wirklich auf Malta? JETH 1993, 149-151 (H.W. Neudorfer)
- Weremchuk, M.S., John Nelson Darby und die Anfänge einer Bewegung, JETH 1989, 267f (U. Bister)
- Wetzel, K., Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus, JETH 1987, 148-157 (L.E. v. Padberg)
- Weyer-Menkhoﬀ, M., Friedrich Christoph Oetinger, JETH 1991, 260-262 (H.W. Beck)
- Weyer-Menkhoﬀ, M., Christus, das Heil der Natur: Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers, JETH 1991, 262-265 (L.E. v. Padberg)
- Wiemer, R.O., Brenn, Feuerchen, brenn doch. Roman, JETH 1993, 311f (O. Kohler)
- Wirth, G./Pleßke, H.M., Albrecht Goes: Der Dichter und sein Werk, JETH 1991, 296f (C.P. Thiede)
- Wohmann, G., Kassensturz: Erzählungen (JETH 1990, 262-264 (J.K. Bleicher)
- Wolff, G., Solus Christus – Wurzeln der Christusbystik bei Gerhard Terstee-gen, JETH 1990, 217f (U. Bister)
- Wood, L.J., A Survey of Israel's History, JETH 1988, 127-130 (W.M. Katin)
- Worschech, U., Das Land jenseits des Jordan, JETH 1992, 124-126 (H. H. Klement)
- Zahn, Th., Der Brief des Paulus an die Galater, JETH 1992, 175f (E. Schnabel)
- Zeilinger, A., Kirchengeschichte Bd. 1, JETH 1991, 214f; Bd. 2, JETH 1991, 228f
- Zeller, E., Stellprobe: Gedichte. JETH 1990, 264f (O. Kohler)
- Zimmerling, P. (Hg), Beichte – Ermutigung zum Neuanfang, JETH 1989, 299-302 (W. Veaser)
- Zimmerling, P., Nachfolge lernen: Zinzendorf und das Leben der Brüdergemeine, JETH 1991, 265f (H.H. Klement)
- Zwingli, H., Ausgewählte Schriften, JETH 1989, 247f (L.E. v. Padberg)

Theologische Veröffentlichungen von Mitgliedern des AfeT bzw. AfbeT

1. *Biblische Exegese*

1.1 Monographien, Bücher

E. Hahn, *Erster und zweiter Thessalonicher-Brief*, Edition-C Bibelkommentar 17, Neuhausen 1993

G. Hörster, *Einleitung und Bibelkunde zum Neuen Testament*, in: *Handbibliothek zur Wuppertaler Studienbibel*, Wuppertal – Zürich 1993, 208 S.

H. Stadelmann, *Der Epheserbrief*, in: *Edition C-Bibelkommentar 14*, Neuhausen-Stuttgart 1993, 283 S.

E. J. Schnabel, *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung: Neuere Entwicklungen in der evangelikalischen Theologie*, Wuppertal 1993

1.2 Aufsätze, Lexikonartikel etc.

H. F. Bayer, „Christ-centered Eschatology in Acts 3,17–26“, in: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ*. FS J. H. Marshall, Hrg. J. B. Green, M. Turner, Grand Rapids/Carlisle 1994

H. Hempelmann, Art. „Hebräische Sprache/hebräisches Denken“, in: *ELThG 2*, Wuppertal 1993

H.-W. Neudorfer, *Das christologische Bekenntnis der Alten Kirche*, in: R. Hille [Hrg.], *Die Einzigartigkeit Jesu Christi*, Wuppertal 1993

Ders., Art. „Jakobus“, „*Neues Testament: Geschichte der Erforschung*“, in: *ELThG 2*, Wuppertal 1993

T. Pola, „*Der Umfang der ursprünglichen Priesterschrift: Beobachtungen zur Literarkritik und Traditionsgeschichte von P_g*“, Inauguraldissertation Evangelisch-theologische Fakultät der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 1992“, in: *ThLZ 118*, 1993, 560f.

E. J. Schnabel, „*Wisdom*“, *Dictionary of Paul and His Letters* (Hrg. G. F. Hawthorne/R. P. Martin/D. G. Reid, Downers Grove 1993, 967–973

Ders., „*Jesus and the Beginnings of the Mission to the Gentiles*“, in: *Jesus of Nazareth: Lord and Christ* FS I. H. Marshall, Hrg. J. B. Green/M. Turner, Grand Rapids/Carlisle 1994, 37–58

Ders., „History, Theology and the Biblical Canon“, Catalyst 20:2/3 (1993) 1,4–5/1–5

Ders., „The Biblical Canon: An Introduction. Part 1, Historical Issues, Part 2, Theological Issues“, Themelios 19.2–3 (1994)

W. Schweikhart, „Von Aleph bis Tau – von A bis Z: Die alphabetischen Texte der Bibel mit zwei Gebeten aus der Jom-Kippur-Liturgie“, übersetzt von W. Schweikhart, in: Themen und Texte 6, Karlsruhe 1992

2. Kirchengeschichte

2.1 Monographien

B. Bonkhoff, Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz 1861-1918, VVPfKG 17, Speyer 1993, 216 S.

Ders. (zusammen mit Sonja Schnauber), Quellenbuch der Pfälzischen Kirchenunion und ihrer Wirkungsgeschichte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, VVPfKG 18, Speyer 1993, 399 S.

E. Hagedorn, Erweckung und Konversion: Der Weg des katholischen Priesters Aloys Henhöfer (1789-1862) in die evangelische Kirche, VVKGB 48, Gießen-Basel/Karlsruhe 1993

S. Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland: Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Biblia et Symbiotica 1, Bonn 1993, 531 S.

L.E. von Padberg, Formen und Folgen der Christianisierung im 7. und 8. Jahrhundert im Spiegel ausgewählter angelsächsischer und fränkischer Überlieferung [Habilitationsschrift], Paderborn 1993, 473 S.

2.2 Aufsätze, Lexikonartikel etc.

B. Bonkhoff, „Die Reformation geht weiter“, in: Hessen-Nassauischer Arbeitskreis der Bekenntnisbewegung „Kein anderes Evangelium“ Nr. 15, 1993

Ders., „Ein Hindernislauf: Geschichte der Frauenordination in der Pfalz“, in: Informationen für Presbyter und kirchliche Mitarbeiter in der Evangelischen Kirche der Pfalz 55, 1993

Ders., „Der Protestantismus an der unteren Blies und der oberen Saar“, ZGSG 41, 1993, 105-118

Ders., „Der wahre Weinstock – Strom des Lebens“, in: F. Hans [Hg.], *Sehet, was hat Gott gegeben: Die prot. Kirche Pleisweiler-Oberhofen und ihre Fenster von Ada Esensee*, Speyer 1993

Ders., „Evangelisches Bekenntnis in der Unionskirche“, in: R. Ziegert [Hrg.], *Vielfalt in der Einheit: Theologisches Studienbuch zum 175jährigen Jubiläum der Pfälzischen Kirchenunion*, Speyer 1993

Ders., „Schild des Glaubens: Jürg Erb und sein Beitrag zum Thema Kinderbibel“, in: *Evang. Kirchenbote* 41, 1993

Ders., „In Piam Memoriam Prof. D. Theo Schaller 1900-1993“, in: *BPfKG* 60, 1993, 5-7

Ders., „Das Marburger Gesangbuch von 1549“, in: *Ebernburg-Hefte* 27, 1993, 49-56

Ders., „Die Orgeln der Stadt Frankenthal“, in: *Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für mittelrheinische Musikgeschichte* 60, 1993, 450-463

H. Burkhardt, Art. „Michel, Otto“, in: *ELThG* 2, Wuppertal 1993

H. Hempelmann, Art. „Locke, John“, in: *ELThG* 2, Wuppertal 1993

R. Hille, Art. „Hegel, Georg Wilhelm Friedrich“, „Heim, Karl“, „Karl-Heim-Gesellschaft“, „Küneth, Walter“, Nietzsche, Friedrich Wilhelm“, in *ELThG* 2, Wuppertal

H.-W. Neudorfer, Art. „Jeremias, Joachim“, „Kittel, Gerhard“, in *ELThG* 2, Wuppertal 1993

L.E. von Padberg, Art. „Germanen, Christianisierung der“, „Gottesurteil, historisch“, „Heliand“, „Hinkmar von Reims“, „Hrabanus Maurus“, „Iroschottische Mission“, „Italien“, „Johannes Scotus Eriugena“, „Karl der Große“, „Kelten, keltische Kirchen“, „Kreuzzüge“, „Lullus, Raymundus“, „Marsilius von Padua“, „Mittelalter“, in: *ELThG* 2, Wuppertal 1993

E. J. Schnabel, Art. „Keswick“, in: *ELThG* 2, Wuppertal 1993

H. Stadelmann, „Die Jungfrauengeburt Jesu: Der unmögliche Glaubensartikel“, in: *Die Botschaft* 134, 1993, 3f.

Ders., „Neue Praktiken innerhalb der pfingstlich-charismatischen Bewegungen: Eine Problemanzeige zu Entwicklungen innerhalb der letzten 30 Jahre“, in: *idea-Dokumentation* 1, 1993, 6-12

U. Swarat, Art. „Althaus, Paul“, „Baur, Ferdinand Christian“, „Elert, Werner“, „Erlanger Theologie“, „Frank, Franz Hermann Reinhold“, in: *ELThG* 1, Wuppertal 1992

3. Systematische Theologie

3.1 Dogmatik

3.1.1 Monographien

H. Burkhardt, Ein Gott in allen Religionen?, 2. erweiterte Aufl. von: Wiederkehr der Religiosität?, Gießen 1993, 112 S.

R. Hille – E. Troeger [Hg.], Die Einzigartigkeit Jesu Christi als Grundfrage der Theologie und missionarische Herausforderung, Wuppertal 1993

E. Lubahn, Auf der Suche nach der unsichtbaren Wirklichkeit, Stuttgart 1993, 240 S.

P. Toasperm, Beten – eine offene Tür zu Gott: Biblische Leitaussagen – Schritte und Erfahrungen, Neukirchen-Vluyn 1993

Ders., Mein ganzer Mensch verlangt nach dir: Mit Gott im Alltag sprechen, Neukirchen-Vluyn 1993

3.1.2 Aufsätze, Lexikonartikel etc.

B. Bonkhoff, „Kirche – was ist das eigentlich?“ In: Heimatkalender 1994 für das Pirmasenser und Zweibrücker Land, Rengsdorf 1993, 23ff.

H. Burkhardt, „Haben alle Religionen mit einem und demselben Gott zu tun? Kritische Anmerkungen zu W. Pannenberg“, in: ThBeitr 24, 1993, 212-217

Ders., Art. „Gnadenzeit“, „Gotteskindschaft“, „Heil“, „Heilsgewißheit“, in: ELThG 2, Wuppertal 1993

Ders., „Jesus und die Götter – Synkretismus einst und jetzt“, in: ETZ II, 1, 31-38

Ders., „Wie kommen wir zu einer biblischen Ethik?“ In: JETH 7, 1993, 33-39

E. Hahn, „Kirche und Sekte: Dogmatische Definition und Differenzierung“, KuD 39, 1993, 293-313

Ders., „Rechtfertigung und Befreiung“, in: W. Schlichting [Hg.], Rechtfertigung und Weltverantwortung, Neuendettelsau 1993, 237-247

Ders., Art. „Geist, Heiliger, systematisch-theologisch“, „Latin American Theological Fraternity“, „Lehre“, in: ELThG 2, Wuppertal 1993

H. Hempelmann, „Toleranz und Wahrheit“, in: Missionarische Dienste 126, Stuttgart 1993

Ders., „Für Christus – aber wie? ProChrist im Widerstreit“, in: FAB 18, Stuttgart 15.9.1993, 283-289

Ders., „Wissenschaft und Atheismus – eine notwendige Verbindung?“ in: Glaube und Denken (Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft) 6, 1993, 95-137

Ders., Art. „Intuition“, „Irrationalität/Irrationalismus“, „Kausalität“, „Korrelation“, „Kondeszendenz“, „Kritizismus“, „Logik“, in: ELThG 2 1993

R. Hille, „Die neuzeitliche Toleranzidee und der Absolutheitsanspruch des Christentums“, in R. Hille – E. Troeger, Die Einzigartigkeit Jesu Christi als Grundfrage der Theologie, Wuppertal 1993

Ders., „Gott – wer ist das?“ in: Dem Glauben Raum geben, Wuppertal 1993

Ders., Art. „Idealismus“, „Monismus“, „Naturalismus“, „Nihilismus“ in: ELThG 2, Wuppertal 1993

L.E. von Padberg, Art. „Griechische Religion“, „Hedonismus“, in: ELThG 2, Wuppertal 1993

U. Swarat, „Zur historischen und dogmatischen Begründung des neutestamentlichen Kanons“, in: Theologisches Gespräch 2, 1992, 16-30

Ders., Art. „Communio sanctorum“, „Episkopalismus“, „Evangelium“, in: ELThG 1, 1992

3.2 Ethik

3.2.1 Monographien

3.2.2 Aufsätze, Lexikonartikel etc.

H. Burkhardt, Art. „Goldene Regel“, „Kriminalität (theologisch)“, „Liebe (theologiegeschichtlich und systematisch)“ (zusammen mit W. Neuer), in: ELThG 2, Wuppertal 1993

4. Praktische Theologie

4.1 Monographien

- B. Bonkhoff, Die Pfälzische Glockengußkunst und ihre Heimat in Zweibrücken, Zweibrücken 1992, 298 S.
- P. Toaspern, Zeige mir deine Wege. Den Willen Gottes erkennen – aus der Vergebung leben, Moers 1992
- Ders., In der Schule des Heiligen Geistes. Biblische Aussagen – heutige Erfahrungen, Metzingen 1994

4.2 Aufsätze, Lexikonartikel etc.

- B. Bonkhoff, „Überlegungen und Anregungen zur Einführung des neuen Evangelischen Gesangbuchs“, in: Liturgische Blätter 56, Speyer 1993

Autoren und Rezensenten

- Dr. James Anderson, Fichtenweg 8, 35447 Reiskirchen
Christoph Bacher, Kronenweg 2, 72768 Reutlingen
Dr. Armin Daniel Baum, Talstr. 8, 35625 Hüttenberg-Hochelheim
Dr. Thomas Baumann, Heiligenstr. 9, 77933 Lahr
Doz. Matthias Böker, Wartbergstr. 13, 75031 Eppingen
Pfr. Hans Dürr, Gellertstr. 151, CH - 4052 Basel
Dr. Manfred Dreytza, Krelingen 37, 29664 Walsrode
Dr. Jochen Eber, Ceteoil, C.P. 329, 89.290-000 Sao Bento do Sul, SC
Dr. Oskar Föllner, Wartbergstr. 13, 75031 Eppingen
Eckhard Gab, Bölgentaler Str. 3, 74589 Satteldorf
Dr. Lothar Gassmann, Ringstraße 2, 35580 Wetzlar
Dr. Eberhard Hahn, Viktor-Renner-Str. 14, 72074 Tübingen
Dr.jur. Jürgen Harder, Wachtelschlag 14, 23562 Lübeck
Martin Hirschmüller, Ludwig-Krapf-Straße 5, 72072 Tübingen
Dr. Friedebert Hohmeier, Schratkamp 9, 27476 Cuxhaven
Dr. Stephan Holthaus, Eikermannsberg 12, 32657 Lemgo
Dr. Bernhard Kaiser, Narzissenweg 11, 35447 Reiskirchen
Doz. Herbert H. Klement, Kleinbeckstr. 32e, 45549 Sprockhövel
Andreas Loos, Chrischonarain 200, CH - 4216 Bettingen
Ulrich Möbus, Im Münchfeld 2, 55122 Mainz
Torsten Morstein, Herrenberger Str. 16, 72070 Tübingen
Dr. Heinz-Werner Neudorfer, Johannesweg 4, 72072 Tübingen
Prof. Dr. Lutz E. v. Padberg, Bonhoefferstr. 13, 48351 Everswinkel
Dr. Helmuth Pehlke, Forstbachstr. 26, 35625 Hüttenberg-Reiskirchen
Pfr. Hermann Plötner, Pfarrhaus, 16259 Cöthen
Pfr. Christoph Ramstein, Grellingerstr. 55, CH - 4052 Basel
Dr. habil. Rainer Riesner, Lehlestr. 3, 72144 Dusslingen
Dr. Erich Scheurer, Neuhaltenstraße 45/2, 70825 Korntal-Münchingen
Prof. Dr. Johannes Heinrich Schmid, Junkergasse 16, CH - 9500 Wil
Dr. Eckhard Schnabel, Talstr. 40, 51702 Bergneustadt
P. Michael Schröder, Franzenburg 8, 35578 Wetzlar
Dr. Richard Schultz, Tannenweg 2b, 35440 Linden-Forst
Christian Schwark, Ludwig-Krapf-Str. 5, 72072 Tübingen
Rolf Sons, Lescherstr. 23, 72072 Tübingen
Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Pfr. Werner Steube, Erlenweg 14, CH - 3360 Herzogenbuchsee
Pfr. Claus-Dieter Stoll, Pulsstr. 4, 70794 Filderstadt
Dr. Franz Stuhlhofer, Krottenbachstr. 122/20/5, A - 1190 Wien
Dr. Uwe Swarat, Nettelnburger Str. 75a, 21035 Hamburg
Carsten Peter Thiede M.A., Friedrich-Ebert-Str. 52, 33102 Paderborn

