



N12<519090705 021

N11<50075092 021



UBTÜBINGEN



1980

Jahrbuch für Evangelikale Theologie
2. Jahrgang
1988

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT)
von Helmut Burkhardt (Gesamtredaktion) und
Helge Stadelmann (Buchinformation)



R. Brockhaus Verlag Wuppertal

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



ZA 7295 - 2

© 1988 R. Brockhaus Verlag Wuppertal
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26732-3

INHALTSVERZEICHNIS

Zur Einführung (Helmut Burkhardt)	5
---	---

AUFSÄTZE

Hoffnung des Volkes Gottes. Die Bedeutung der alttestamentlichen Prophetie für die Zukunftserwartung der neutestamentlichen Gemeinde am Beispiel von Sacharja 14 (Fritz Laubach)	7
Grundanliegen einer bibeltreuen Auslegung, dargestellt anhand der Versuchungsgeschichte Jesu nach Matthäus (Helge Stadelmann)	26
Das Johannesevangelium und die Frage der Historizität: Anmerkungen zur jüngsten Forschungslage (Eckhard Schnabel)	49
Das Verhältnis Adolf Schlatters zu Johann Tobias Beck (Werner Neuer)	85
Zur Bedeutung des Pietismus für die Sorben der Oberlausitz (Klaus Wetzel)	96

BERICHTE - DOKUMENTATION

Zehn Jahre Arbeitskreis für evangelikale Theologie. Ein Rechenschaftsbericht (Helmut Burkhardt)	103
Allianz-Umschau (Fritz Laubach)	112
Stellungnahme des Hauptvorstands der DEA zur bevorstehenden gesetzlichen Regelung im Bereich der Humangenetik	116

BUCHINFORMATIONEN

Altes Testament	127
Neues Testament	132
Systematische Theologie	146
Historische Theologie	165
Praktische Theologie	194

ZUR EINFÜHRUNG

Nachdem der noch etwas zaghafte Versuch, den wir vor einem Jahr mit der Herausgabe des ersten Bandes unseres "Jahrbuchs für evangelikale Theologie" (JET) starteten, auf vielfältiges dankbares Echo stieß, legen wir hiermit nun bereits den zweiten Band der theologischen Öffentlichkeit vor.

Im ersten Teil hat die Exegese diesmal besonders weiten Raum. Der Beitrag von F. Laubach über Sacharja 14 entstand aus einem Vortrag auf einer theologischen Tagung des Bundes Freier Evangelischer Gemeinden. Die Auslegung von Mt 4 durch H. Stadelmann geht zurück auf einen Vortrag bei einer Konsultation zu Fragen der Schriftauslegung, die von der Vereinigung Ev.-Luth. Kirchen Deutschlands (VELKD) und der Konferenz Bekennender Gemeinschaften einberufen wurde und März 1988 in Celle stattfand. Der dritte Beitrag ist erwachsen aus der Lehrtätigkeit des Autors am Asian Theological Seminary in Manila und ist angeregt vor allem durch die letzte, Aufsehen erregende Veröffentlichung des bekannten englischen Theologen J.A.T. Robinson zur johanneischen Frage. Direkt aus unserer eigenen Arbeit stammt der systematisch-theologische Beitrag von W. Neuer. Es handelt sich bei ihm um den Vortrag, den der Autor anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 1987 an ihn hielt. Der Preis wird ja gemeinsam von der Theologischen Verlagsgemeinschaft und dem AfeT vergeben. Entsprechend fand die Preisverleihung im Rahmen unserer letztjährigen Theologischen Studienkonferenz in Tübingen statt. Die Vorträge der Konferenz selbst sind inzwischen bereits als eigener Berichtsband erschienen und im Buchhandel erhältlich. Mit dem in besonderer Weise auf Adolf Schlatter Bezug nehmenden Aufsatz W. Neuers gibt unser Jahrbuch zugleich auch einen Beitrag zum diesjährigen "Schlatter-Jahr" (im Gedenken an den 50. Todestag Schlatters am 21.6.88). Der erste Teil des Jahrbuchs wird abgeschlossen durch eine kirchengeschichtliche Miscelle von K. Wetzel aus der Geschichte des Pietismus.

Der zweite Teil mit seinen Berichten und Dokumentationen gibt wieder einen mehr aktuellen Einblick in gegenwärtige Aufgaben und Verantwortlichkeiten, in die wir uns als Evangelikale in unserem Land gestellt sehen, von dem Rechenschaftsbericht "10 Jahre AfeT" über die Umschau des Allianzvorsitzenden vor dem Hauptvorstand der DEA bis zu der Stellungnahme des Hauptvorstands zur Frage der Humangenetik, die im vergangenen Jahr in einem Gespräch mit der Bundesregierung aus Verantwortung für die Zukunft des Menschen und der Menschlichkeit vorgelegt wurde.

Stark ausgebaut gegenüber dem Vorjahr präsentiert sich diesmal der dritte Teil mit den Buchinformationen. Dies wurde mit dadurch möglich, daß wir erstmals versuchten, die Verantwortung für die verschiedenen theologischen Disziplinen auf verschiedene "Ressorts" zu verteilen. Wir hoffen so, mit der Zeit dem Leser wirklich eine möglichst breite Information über Neuerscheinungen

vor allem (aber nicht nur) evangelikaler Autoren geben zu können. Neu ist schließlich die bisher jährlich in dem Brief an unseren Freundeskreis abgedruckte Liste von theologischen Veröffentlichungen von Mitgliedern des AfeT. Wir denken, daß JET, das ja wesentlich der Information über das, was im evangelikalen Bereich theologisch gearbeitet wird, dienen soll, jetzt der richtige Publikationsort ist.

Juni 1988

Helmut Burkhardt

Hoffnung des Volkes Gottes.

Die Bedeutung alttestamentlicher Prophetie für die Zukunftserwartung der neutestamentlichen Gemeinde am Beispiel von Sacharja 14

Fritz Laubach

In einer Zeit, in der immer mehr Menschen mit Angst und Hoffnungslosigkeit der Zukunft entgegen sehen, wird die Frage nach dem Inhalt christlicher Hoffnung und ihrem Realitätswert brennend. In diesem Zusammenhang muß auch die Frage erörtert werden, welche Bedeutung der Eschatologie im Alten Testament zukommt und wie weit sie auf die Hoffnung der Christen bestimmend einwirkt und im Neuen Testament ihre Bestätigung gefunden hat. Die folgende Untersuchung erhebt nicht Anspruch auf Vollständigkeit, möchte aber Denkanstöße für weitere Arbeit an den prophetischen Texten des Alten Testaments geben.

Der Text: Sacharja 14

- 1 Siehe, ein Tag kommt für den HERRN, da wird deine Beute (die bei dir gemachte Beute) in deiner Mitte verteilt.
- 2 Und ich werde alle Völker zum Kampf gegen Jerusalem versammeln. Und die Stadt wird erobert, und die Häuser werden geplündert und die Frauen vergewaltigt werden. Und die Hälfte (der Bewohner) der Stadt wird in die Verbannung geführt werden. Aber der Rest des Volkes wird nicht aus der Stadt ausgerottet werden.
- 3 Und der HErr wird ausziehen und gegen jene Völker kämpfen, wie am Tage seines Kampfes, am Tage der Schlacht.
- 4 Und seine Füße werden an jenem Tage auf dem Ölberg stehen, der gegenüber Jerusalem im Osten (liegt); und der Ölberg wird sich in der Mitte nach Osten und Westen zu einem sehr großen Tal spalten, und die eine Hälfte des Berges wird nach Norden weichen und seine (andere) Hälfte nach Süden.
- 5 Und ihr werdet fliehen ins Tal zwischen meinen Bergen, denn das Tal zwischen den Bergen wird bis Azal reichen, und ihr werdet fliehen, wie ihr vor dem Erdbeben in den Tagen Usias, des Königs von Juda, geflohen seid. Dann wird der HErr, mein Gott, kommen - und alle Heiligen mit dir.
- 6 Und es wird geschehen an jenem Tage, da wird es kein Licht (vergehendes Tageslicht) noch Kälte und Frost geben.
- 7 Und es wird ein einziger Tag sein - er ist dem HERRN bekannt. Es wird nicht Tag und Nacht geben, und zur Abendzeit wird Licht sein.

- 8 Und es wird an jenem Tage geschehen, da werden lebendige Wasser von Jerusalem ausgehen, die eine Hälfte zum östlichen Meer und die andere Hälfte zum westlichen Meer; es wird im Sommer und im Winter so sein.
- 9 Und der Herr wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tage wird der Herr der einzige (Gott) sein und sein Name der einzige (der verehrt wird).
- 10 Das ganze Land wird sich zur Ebene umwandeln, von Geba bis Rimmon südlich von Jerusalem. Es selbst wird hoch sein und an seiner Stätte bleiben vom Benjamintor bis zum Platz des früheren Tores (des alten Tores), bis zum Ecktor und zum Turm Hananel und zu den Keltern des Königs.
- 11 Und sie werden darin wohnen, und es wird keinen Bann mehr geben, und Jerusalem wird in Sicherheit wohnen.
- 12 Und dies wird die Plage sein, mit der der Herr alle Völker schlagen wird, die gegen Jerusalem in den Kampf gezogen sind: Er läßt (einem jeden) sein Fleisch verfaulen (absterben), während er noch auf seinen Füßen steht, und seine Augen werden in ihren Höhlen verfaulen, und seine Zunge wird in seinem Munde verfaulen.
- 13 Und es wird geschehen an jenem Tage: Eine große Verwirrung (Schrecken), die vom Herrn (ausgeht), wird über sie kommen, und einer wird die Hand des anderen packen, und er wird seine Hand erheben gegen die Hand des anderen.
- 14 Und auch Juda wird in Jerusalem kämpfen. Und der Reichtum aller Völker ringsum wird zusammengesammelt werden: Gold und Silber und Gewänder in sehr großer Menge.
- 15 Und ebenso wird die Plage sein gegen Pferd, Maultier, Kamel, Esel und alles Vieh, das in jenen Heerlagern sein wird -entsprechend dieser Plage.
- 16 Und es wird geschehen: Alle, die übriggeblieben sind von allen Völkern, die gegen Jerusalem herangezogen waren, die werden Jahr um Jahr hinaufziehen, um den König, den Herrn der Heerscharen anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern.
- 17 Und es wird geschehen: Wer nicht von den Geschlechtern der Erde nach Jerusalem hinaufziehen wird, um den König, den Herrn der Heerscharen anzubeten, über denen wird es keinen Regen geben.
- 18 Und wenn das Geschlecht der Ägypter nicht hinaufzieht und nicht kommt, so wird auch über sie nicht (der Regen kommen); dies wird die Plage sein, mit der der Herr die Völker schlagen wird, die nicht hinaufziehen werden, um das Laubhüttenfest zu feiern.
- 19 Dies wäre die Sünde Ägyptens und die Sünde aller Völker, die nicht (daß sie nicht) hinaufziehen, um das Laubhüttenfest zu feiern.
- 20 An jenem Tag wird auf den Schellen der Pferde stehen "Heilig dem Herrn"; und die Töpfe im Hause des Herrn werden wie die Sprengschalen vor dem Altar (ihnen gleichgestellt) sein.

21 So wird jeder Topf in Jerusalem und in Juda dem HErrn der Heerscharen heilig sein. Und alle, die opfern wollen, werden kommen und von ihnen nehmen und in ihnen kochen. Und es wird keinen Händler mehr im Hause des HErrn der Heerscharen geben an jenem Tag.

Zur Auslegung von Sacharja 14

Alle Aussagen von Sach 14 ordnen sich dem einen großen Thema unter "Siehe, es kommt ein Tag" (V. 1 hinneh jom ba). Siebenmal folgt der Hinweis "an jenem Tag" (bajom hahu V. 4.6.8.9.13.20.21). Diese Formel ist der Schlüssel zur Auslegung des ganzen Textes. In V. 7 wird der Tag näher erklärt: "Es wird ein einziger Tag sein." Hier gewinnt das Zahlwort die Bedeutung eines Eigenschaftswortes: Dieser Tag wird ein **einzigartiger** Tag sein. Die Formulierung "an jenem Tag" entspricht den bei den Propheten immer wiederkehrenden Worten "in jenen Tagen", "in den letzten Tagen" und ist gleichbedeutend mit der "Endzeit", von der Daniel spricht (eth kez Dan 11,40; 12,4.9), dem "Ende der Tage" (Dan 12,13). Nach biblischem Verständnis handelt es sich nicht um einen 24-Stunden-Tag, sondern um den Zeitraum, in dem Gott unter ungewöhnlichen Begleiterscheinungen dem uns bekannten Ablauf der Geschichte der Menschheit ein Ende setzen und einen völlig neuen Weg mit der Welt beginnen wird.

Der kurze Bibelabschnitt Sach 14,1-5 bringt eine knappe Wiederholung bzw. Zusammenfassung der Ereignisse, von denen Sacharja in Kap. 12 u. 13 gesprochen hatte. So knüpfen die V. 1 u. 2 an Sach 12,2f an und führen zugleich die Schilderung von Sach 13,8f weiter. Der Redestil wechselt häufig: Bericht des Propheten, Anrede Gottes an Israel, Bekenntnis und Gebet des Propheten lösen einander ab bzw. gehen ineinander über.

Siehe, ein Tag kommt für den HErrn. Der Tag, der mit einem letzten Gericht über Israel beginnt, wird nicht mit dem Sieg der Völker über Israel enden. Er wird auch das Gericht über die Völker heraufführen und endlich die alleinige Herrschaft Gottes offenbaren. Aber zunächst heißt es: *Da wird deine Beute in deiner Mitte verteilt.* Beute machen und Beute verteilen setzt Kampf und Sieg voraus (vgl. 1Sam 30,16.20.26). Die Feinde werden in der Stadt Jerusalem die Beute, die sie aus den geplünderten Häusern und Läden zusammengeschleppt haben, unter sich verteilen. Der folgende Satz macht deutlich, wie es dazu kommen konnte; in Sach 12,2f klang es wie eine Ankündigung: "Alle Völker werden sich gegen Jerusalem versammeln ... Jerusalem wird belagert werden."

Jetzt heißt es: *Ich werde alle Völker zum Kampf gegen Jerusalem versammeln, und die Stadt wird erobert.* Gott, der zunächst die Zusage gegeben hatte, seine Stadt zu bewahren (Sach 12,8), zieht jetzt scheinbar seine Verheißung zurück und führt äußere Bedrängnis und innere Anfechtung zum Gipfelpunkt. Was geschieht, geschieht mit Wissen und Willen Gottes. Er selbst läßt über Je-

rusalem die Katastrophe der Eroberung hereinbrechen. Es folgen alle Schrecken, die eine solche Eroberung mit sich bringt: *Die Häuser werden geplündert, die Frauen vergewaltigt, und die Hälfte der Bewohner der Stadt wird in die Verbannung geführt werden.* Im hebräischen Text steht das schagal (niph'al) "vergewaltigt, geschändet werden". Die Schreiber des masoretischen Textes empfanden dies Wort als zu hart und anstößig und empfahlen mit einem Hinweis am Rand des Textes, beim Vorlesen der Heiligen Schrift dafür das Wort schakab "sich legen, liegen" (im geschlechtlichen Sinn) zu gebrauchen (ebenso Jes 13,16). Plünderungen, Vergewaltigungen, Deportationen - in allen Jahrhunderten zeigt menschliche Grausamkeit das gleiche Gesicht. So kündigt Jesaja an: "Wer gefunden wird, wird erstochen; wen man aufgreift, wird durchs Schwert fallen. Es sollen auch ihre Kinder vor ihren Augen zerschmettert, ihre Häuser geplündert und ihre Frauen geschändet werden" (Jes 13,15f). Und Jeremia klagt nach der Zerstörung Jerusalems: "Sie haben die Frauen geschändet, Fürsten wurden vor ihnen gehenkt. Jünglinge mußten Mühlsteine tragen und Knaben beim Holztragen straucheln" (Klagel 5,11-13). W. Rudolph spricht vom eschatologischen Ansturm der Völker gegen Jersuaem.¹ Wie lange diese Zeit schwerster Bedrückung währt, wird nicht gesagt. Aber sie ist begrenzt! *Und der Rest des Volkes wird nicht aus der Stadt ausgerottet werden.* Diese Aussage weist auf Sach 13,8 zurück: Das Volk erlebt einen Zusammenbruch, aber keinen totalen Untergang. Ein Rest überlebt die geplante Vernichtung.

Und der HErr wird ausziehen und gegen jene Völker kämpfen, wie am Tage seines Kampfes, am Tage der Schlacht. Daß Gott "für sein Volk kämpfte", hatte Israel mehrfach in seiner Geschichte erfahren. Vielleicht erinnert Sacharja an die Hilfe Gottes beim Durchzug durchs Rote Meer, als Mose dem Volk sagte: "Fürchtet euch nicht! ... Der HErr wird für euch streiten, und ihr werdet stille sein" (2Mo 14,13f). Von Josuas Kampf gegen die Amoriter bei Gibeon wird berichtet: "Es war kein Tag diesem gleich ... denn der HErr stritt für Israel" (Jos 10,14 vgl. 23,3,10; 1Sam 7,10; 2Chron 32,20f). Oder ist es eine Erinnerung an Gideons Kampf gegen die Midianiter: "Während die dreihundert Mann die Possaunen bliesen, schaffte der HErr, daß im ganzen Heerlager eines jeden Schwert gegen den andern war" (Ri 7,22)? Jedesmal war es Gottes Hilfe in einer für Israel hoffnungslosen Lage, jedesmal wurden die Feinde vernichtend geschlagen. Im endzeitlichen Kampf der Völker gegen Israel zeigt sich, daß aller Kampf gegen Gottes Volk letztlich Kampf gegen Gott selbst ist. Darum wird "der HErr ausziehen", er wird sich seinem Volke mit seiner Hilfe wie nie zuvor zuwenden, er wird sichtbar erscheinen - ein Hinweis auf Sach 12,10 "Sie werden auf mich blicken, den sie durchbohrt haben".

Seine Füße werden an jenem Tage auf dem Ölberg stehen. Der Ölberg, schon in der Prophetie des Hesekiel von Bedeutung (Hes 11,23; 43,2), tritt als Ort

1 W. Rudolph, *Kommentar zum AT; Haggai, Sacharja, Maleachi*; Gütersloh, 1976, S. 234

wichtigen Geschehens in das Blickfeld des Sacharja: Hier wird Gott im Vollzug der Endgeschichte handeln. *Und der Ölberg wird sich in der Mitte von Osten nach Westen zu einem sehr großen Tal spalten, und die eine Hälfte des Berges wird nach Norden weichen und seine andere Hälfte nach Süden.* Daß Berge weichen müßten, wenn Gott sich nahen würde, das hatten schon Propheten vor Sacharja verkündet (Ps 97,5; Mi 1,4; Nah 1,5; Hab 3,6). Hier wird gesagt, daß die Felsen sich spalten werden, um einen Fluchtweg (vgl. V. 5) für Gottes Volk freizugeben. Am Anfang des Weges Israels hatte Gott auf wunderbare Weise einen Fluchtweg geschaffen: "Die Wasser teilten sich, und die Israeliten gingen hinein mitten ins Meer auf dem Trockenen, und das Wasser war ihnen eine Mauer zur Rechten und zur Linken" (2Mo 14,21f). Am Ende der Geschichte Israels wird Gott noch einmal einen Fluchtweg schaffen; die Felsen werden die Mauern zur Rechten und zur Linken sein. Damit wird zugleich der Weg geebnet (vgl. Jes 40,4) für den Einzug des Messias in Jerusalem. W. Rudolph bemerkt dazu: "Das neu sich auftuende Tal ist die *via triumphalis*, die auf Jerusalem zuführt. Daß durch das Zurückweichen des Ölberges nach Süden der Zugang zum Hinnomtal verschüttet wird, ist kein nebensächlicher Gedanke: Dieses Tal, das die Greuel der Kinderopfer gesehen hatte und das von Josia entweiht worden war, darf mit der Einzugstraße des Herrn nicht in Berührung kommen".²

Und ihr werdet fliehen ins Tal zwischen meinen Bergen, denn das Tal zwischen den Bergen wird bis Azal reichen.

Der Text bereitet den Übersetzern Mühe. LXX liest: "Und das Tal meiner Berge wird verstopft werden, und das Tal der Berge wird heranreichen (wörtl. angefügt werden) bis Jasol, und es wird verstopft werden, wie es verstopft wurde in den Tagen des Erdbebens, in den Tagen des Königs Usia von Juda." Diese Lesart hat dazu geführt, Konjekturen am hebr. Text vorzunehmen. Streicht man die ersten drei Worte des Satzes wenastem ge harai ("Und ihr werdet fliehen ins Tal zwischen meinen Bergen" - nastem von nus = fliehen - ge harai Akkusativ der Ortsbestimmung) verändert man ge harim "Tal zwischen den Bergen" in ge hinnom "Tal Hinnom" und versteht man azal nicht als Eigennamen sondern als Pausaform von azel "Flanke, Seite", dann kann man übersetzen: "Und das Tal Hinnom wird verstopft werden, denn das Tal wird an die Flanke des Berges stoßen" (LÜ). Wir bleiben dabei, daß der hebr. Ausdruck *äl-azal* "bis Azal" heißt und eine Ortsbestimmung ist. Auch Mi 1,11 wird ein Ort in Judäa "Haus des Azal" (oder: Haus in Azal) genannt. Wenn wir seine Lage auch nicht bestimmen können, liegt keine Veranlassung vor, den hebr. Text zu verändern. Die Aussage wird wiederholt und mit einem Ereignis der Vergangenheit kommentiert: *Und ihr werdet fliehen, wie ihr vor dem Erdbeben in den Tagen Usias, des Königs von Juda, geflohen seid.* Das Erdbeben zur Zeit Usias (= Asarja 787-736 v. Chr.) wird auch Am 1,1 erwähnt. Die Erinnerung an den Schrecken dieser

2 a.a.O., S.235

Tage ist in Israel wach geblieben. Entscheidend ist die wiederkehrende Formulierung: "Ihr werdet fliehen." Die Menschen in Israel werden von Furcht und Schrecken gequält sein und in panischer Angst den letzten Ausweg zum Überleben in der Flucht sehen. Aber dann kommt ihnen Gott selbst zu Hilfe und öffnet ihnen den Fluchtweg. Sie fliehen - in die Arme ihres Retters; denn auf diesem Weg wird er selbst ihnen entgegen kommen.

Dann wird der Herr, mein Gott, kommen - und alle Heiligen mit dir. Wer sind diese Heiligen? Oft sind im biblischen Sprachgebrauch die Heiligen (hebr. qedoschim) die Engel, die Mächte an Gottes Thron, himmlische Wesen im Gegensatz zu den Menschen auf Erden. Nebukadnezar hört im Traum die Worte: "Dies ist im Rat der Wächter beschlossen und ist Gebot der Heiligen, damit die Lebenden erkennen, daß der Höchste Gewalt hat über die Königreiche der Menschen" (Dan 4,14). Wird von Menschen als "Heiligen" gesprochen, verwendet das AT oft das Wort "chasis". In Ps 89,6.8.20 finden wir beide Begriffe nebeneinander, V. 6 u. 8 "qedoschim" für die Engel, V. 20 "chasis" für Menschen gebraucht. Aber auch Menschen werden mit dem Wort "qedoschim" als Heilige bezeichnet. So bekennt David: "An den Heiligen, die auf Erden sind, an den Herrlichen hab ich all mein Gefallen" (Ps 16,3) und in Ps 34,10 heißt es: "Fürchtet den Herrn, ihr seine Heiligen! Denn die ihn fürchten, haben keinen Mangel." Auch bei dem Wort 5Mo 33,3 ist an Menschen als "Heilige" zu denken: "Alle Heiligen sind in deiner Hand. Sie werden sich setzen zu deinen Füßen und werden lernen von deinen Worten." Sicher sind ebenfalls Menschen als "Heilige" in Jes. 4,3 gemeint: "Wer da wird übrigsein in Zion und übrigbleiben in Jerusalem, wird heilig heißen, ein jeder, der aufgeschrieben ist zum Leben in Jerusalem." Die Frage, wer die Heiligen sind, die den Messias begleiten werden, wenn er aus der verborgenen Herrlichkeit Gottes hervortreten wird (vgl. Sach 12,10), ob es Engel oder Menschen sind oder beides, muß offen bleiben.

Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels, in V. 6-21, werden drei Geschehnisse miteinander verflochten, die Sacharja in seiner Darstellung mit in "jenen Tag" der Endzeit einbezieht: das Ende "der letzten Schlacht" um Jerusalem, die Zeit des Friedens und der Herrlichkeit Gottes auf Erden und schließlich die neue Schöpfung Gottes, die nicht nur Jerusalem und die Völker, sondern das ganze Universum einschließt. Dabei hat der Prophet seine Aussagen nicht systematisch geordnet. Er gibt sie wohl genau in der Weise wieder, wie er die Offenbarung empfangen hat. Anfang und Schluß dieses Abschnittes - Gottes neue Welt, ein Tag ohne Ende, und die Zeit völliger Harmonie des Menschen mit Gott - bilden eine Art Klammer um das Mittelstück, das vom Sieg Gottes und der Aufrichtung seiner Herrschaft auf Erden spricht. Sacharja zeichnet die Herrlichkeit der Gottesherrschaft in den Farben unserer diesseitigen Welt. Er beschreibt die Zukunft Gottes mit Bildern und Begriffen, die seinen Zeitgenossen verständlich waren, die alttestamentlichen Sitten und Gebräuchen entsprachen, die aber

auch uns etwas ahnen lassen von der unbegreiflichen Schönheit und Größe des endzeitlichen Handelns Gottes. Symbolische Umschreibungen und reale Erwartung bestimmter, zukünftiger Ereignisse gehen in der prophetischen Darstellung fließend ineinander über.

Und es wird geschehen an jenem Tage, da wird es kein Licht noch Kälte und Frost geben. Der hebr. Text in der zweiten Hälfte des Verses hat den Übersetzern von jeher Mühe bereitet. "Es wird kein Licht sein" scheint auf den ersten Blick im Gegensatz zu V. 7 zu stehen: "...und zur Abendzeit wird Licht sein." Die Lesart der beiden folgenden hebr. Worte jekaroth jekippaon "die Kostenbaren ziehen sich zusammen" (die prächtigen Gestirne verfinstern sich) ist schon in den alten Handschriften durch eine Randlesart korrigiert worden in "Kälte und Frost". Am besten wird man wohl übersetzen: "Da wird es kein vergehendes Tageslicht noch Kälte und Frost geben." Hier wird angedeutet, daß der erwartete Tag Gottes alle menschlichen Vorstellungen übersteigt und gewaltige Veränderungen mit sich bringen wird. Diese Aussage wird im nächsten Vers noch verstärkt.

Und es wird ein einziger Tag sein - er ist dem HErrn bekannt. Es wird nicht Tag und Nacht geben, und zur Abendzeit wird Licht sein. Dieser Tag setzt in noch nie dagewesener Weise den Anfang einer neuen Schöpfung. Alle unsere herkömmlichen Zeitvorstellungen werden aufgehoben werden. Von dem neuen Tag Gottes kann der Prophet vor allem sagen, was dann nicht mehr sein wird: "kein vergehendes Tageslicht noch Kälte noch Frost" - "nicht Tag und Nacht". In der neuen Schöpfung wird die alte Schöpfungsordnung von "Tag und Nacht" (1Mo 8,22) aufgehoben. Damit wird aber in keiner Weise das Licht aus der Welt verbannt sein. Jesaja hatte es schon für die Zukunft verheißen: "Des Mondes Schein wird sein wie der Sonne Schein, und der Sonne Schein wird siebenmal heller sein zu der Zeit, wenn der HErr den Schaden seines Volkes verbinden und seine Wunden heilen wird" (Jes 30,26). Weit über diese Aussage hinaus weist das Wort: "Die Sonne soll nicht mehr dein Licht sein am Tage, und der Glanz des Mondes soll dir nicht mehr leuchten, sondern der HErr wird dein ewiges Licht und Gott wird dein Glanz sein" (Jes 60,19). Sonne und Mond werden überflüssig werden, weil Gott mit seinem Licht seine Schöpfung erfüllen wird. Beide Vorstellungen fließen in die Worte Sacharjas ein: *Zur Abendzeit wird Licht sein.* Dieser einzigartige Tag ist allein Gott bekannt! Menschen können ihn nicht im voraus berechnen (Mk 13,32f; 1Thess 5,2), können auch sein Wesen nicht angemessen beschreiben. *Und es wird an jenem Tag geschehen, dann werden lebendige Wasser von Jerusalem ausgehen, die eine Hälfte zum östlichen Meer und die andere Hälfte zum westlichen Meer; es wird im Sommer und im Winter so sein.* Was Sach 13,1 vom Propheten als "Quelle" geschaut wurde (vgl. Ps 65,10; Joel 4,18), weitet sich zum Strom lebendigen Wassers aus, wie Hesekiel ihn unter der Schwelle des Tempels hatte hervorberechen sehen (Hes 47,1ff). "Ein Strom ist da, seine Bäche erfreuen die Gottess-

tadt" (Ps 46,5 Menge). Nur zwei Richtungen werden genannt: er fließt zum Toten Meer und zum Mittelmeer. Hier gewinnt die Ausdrucksweise vielleicht symbolische Bedeutung: die Meere werden zum Sinnbild für die Völkerwelt (vgl. Ps 65,8). Leben aus Gott ist für alle Völker da, unversiegbar, für alle ausreichend. Dieser Strom wird beständig fließen - es wird im Sommer und im Winter so sein. Der Strom des Lebens verheißt die Rückkehr zum Paradies (1Mo 2,10), in dem Not und Tod aufgehoben werden.

Und der HERR wird König sein über die ganze Erde. Alle fremde Herrschaft wird aufgehoben. Die Machtverhältnisse in der Welt werden endgültig bereinigt sein. *An jenem Tage wird der HERR der einzige sein und sein Name der einzige.* Der Einzigartigkeit des Tages Gottes wird die einzigartige, ungeteilte Anbetung Gottes entsprechen. Alle falsche Prophetie (Sach 13,3), alle Lüge und Täuschung, aller Unglaube und Aberglaube werden ausgelöscht sein.

In die Verwandlung aller Lebensverhältnisse wird auch das Land Israel mit einbezogen: *Das ganze Land wird sich zur Ebene umwandeln, von Geba bis Rimmon südlich von Jerusalem. Es selbst wird hoch sein und an seiner Stätte bleiben.* Was in Jes 40,4f für die messianische Heilszeit erwartet wird, daß Berge und Täler eingeebnet werden, rückt auch hier in das Blickfeld des Propheten. Nur die Stadt Gottes gewinnt an Bedeutung und überirdischem Glanz. Was Sacharja noch in den Grenzen des ihm vertrauten irdischen Jerusalem schaut, überschreitet doch bereits die Grenzen des Irdischen. Der folgende Satz verdeutlicht, daß es sich um eine Stadt besonderer Art handeln muß. *Sie werden darin wohnen, und es wird keinen Bann mehr geben, und Jerusalem wird in Sicherheit wohnen.* Hier taucht am Horizont der Heilsgeschichte ein Silberstreifen auf, der den heraufziehenden Tag der Weltvollendung ankündigt. Jerusalem, die Stadt Gottes, wird zum Inbegriff der Heilsvollendung, wenn alle Sünde abgetan sein wird - "die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem" (Hebr 12,22).

Aber Gottes Heil wird nicht anders als durch furchtbare Gerichte hindurch kommen. Noch einmal wirft der Prophet einen Blick auf die schreckenerregenden Ereignisse während der "letzten Schlacht um Jerusalem" (Sach 12 u. 13; 14,2). Gottes Gericht wird blitzartig eintreten, tatsächlich wie ein Schlag erfolgen: *Dies wird die Plage sein, mit der der HERR alle Völker schlagen wird, die gegen Jerusalem in den Kampf gezogen sind: Er läßt sein Fleisch verfaulen, während er noch auf seinen Füßen steht.* Innerhalb eines Augenblicks werden die Menschen sterben, ein "Sekundentod" wird sie ereilen. Alles Lebendige wird zugrunde gehen, auch "Pferd, Maultier, Kamel, Esel und alles Vieh" werden davon betroffen. Die Panik wird vollständig sein. *Eine große Verwirrung vom HERRN wird über sie kommen, und einer wird die Hand des anderen packen, und er wird seine Hand erheben gegen die Hand des andern.* Der Ansturm auf Jerusalem wird unter den Angreifern, die aus allen Völkern und Sprachen kommen, zu einem Kampf aller gegen alle werden.

Auch Juda wird in Jerusalem kämpfen. Die Mehrzahl der Übersetzungen versteht V. 14 als Fortsetzung der Schilderung des Bruderkampfes unter den Völkern in V. 13: "Auch Juda wird gegen Jerusalem kämpfen." Diese Auffassung fußt auf der rabbinischen Auslegung von Sach 12,4ff, daß die Gegner Israels die Bewohner Judäas zunächst zwingen würden, am Kampf gegen Jerusalem teilzunehmen. Die hebr. Präposition "be", die vor dem Wort "Jerusalem" steht, wird aber überwiegend als Präposition im Sinne der räumlichen Nähe und des gemeinsamen Tuns als "in" und "zusammen mit" gebraucht, so auch Sach 6,15: "Die in der Ferne werden kommen und mit am Tempel des Herrn bauen", d.h. zusammen mit den Israeliten. Auch LXX übersetzt "Juda wird in Jerusalem kämpfen", so daß die Übersetzung "gegen Jerusalem" zu verwerfen ist.

Und der Herr wird König sein über die ganze Erde. Alle fremde Herrschaft wird aufgehoben. *An jenem Tage wird der Herr der einzige sein und sein Name wird der einzige sein.* Der Einzigartigkeit dieses Tages wird die ungeteilte Anbetung Gottes entsprechen. *Und es wird geschehen: Alle, die übrig geblieben sind von allen Völkern, die gegen Jerusalem herangezogen waren, die werden Jahr um Jahr hinaufziehen, um den König, den Herrn der Heerscharen anzubeten und das Laubhüttenfest zu feiern.* Diese Worte deuten nicht nur auf den Beginn einer neuen Epoche der Heilsgeschichte, sie helfen auch zum rechten Verständnis der Aussagen von Sach 12,3.6.9. Dort hieß es: "Es werden sich alle Völker gegen Jerusalem versammeln.... Ich werde darauf bedacht sein, alle Heiden zu vertilgen, die gegen Jerusalem gezogen sind." Hier dagegen wird von den "Übriggebliebenen" gesprochen. Wir dürfen also dem Propheten nicht unterstellen, er meine, daß die Völker mit der Gesamtzahl ihrer Bewohner - Mann, Frau und Kind - gegen Jerusalem heraufziehen und kämpfen würden. Wohl werden sie ihre militärische, wirtschaftliche und diplomatische Macht gegen Israel einsetzen. Die Truppen, die gegen Jerusalem heranziehen, werden am Ende aufgerieben; die feindliche Militärmacht wird vernichtet. Ähnliches hatte der Prophet Sacharja bereits in seiner zweiten Vision von den vier Hörnern gesehen, die abgeschlagen wurden, weil sie "ihr Horn gegen das Land Juda erhoben haben" (vgl. Sach 2,1-4). Die Völker selbst aber werden überleben und sich in ihrer Haltung Gott und seinem Volk gegenüber völlig wandeln. "Mit der Vernichtung der heidnischen Angreifer Jerusalems ist nicht das letzte Wort über die Völker gesprochen. Diese Angreifer bildeten ja nur einen Teil der Völkerwelt. Die Mehrzahl lebte in ihren Heimatländern weiter. An ihnen wird sich nun bewahrheiten, daß Jahwe der König der ganzen Erde geworden ist."³

Was schon Sach 8,20-23 in zwei Prophetensprüchen angekündigt wurde: "Viele Völker werden kommen, den Herrn der Heerscharen in Jerusalem zu suchen", hatte der Prophet Jesaja für die messianische Friedenszeit vorausgesagt: Alle Heiden werden herzulaufen, und viele Völker werden hingehen und

sagen: Kommt, laßt uns auf den Berg des HERRN gehen, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Steigen"! (Jes 2,2f par. Mi 4,1f).

Und es wird geschehen: Wer nicht von den Geschlechtern der Erde nach Jerusalem hinaufziehen wird, um den König, den HERRN der Heerscharen anzubeten, über denen wird es keinen Regen geben. Noch einmal wird ein Gedanke eingefügt und zu Ende gedacht, der aber nur hypothetischen Charakter hat, der sich so eben nicht verwirklichen wird. Es wird geschildert, was geschehen würde, wenn ..., ähnlich wie Sach 13,3-6. "Wenn das Geschlecht der Ägypter nicht hinaufzieht..." Gemeint sind alle Menschen (V. 17), genannt werden nur die Ägypter - vielleicht, weil sie das Volk Israel besonders bedrängt haben, oder auch weil der Prophet Jesaja diesem Volk für die Endzeit eine besondere Zukunft vorausgesagt hatte: "Die Ägypter werden sich bekehren zum HERRN, und er wird sich erbitten lassen und sie heilen" (Jes 19,22).

Wer sich Gottes Weisung entzieht, wird Gottes Strafe erleiden müssen: Gott sendet Dürre, aber er vernichtet die Ungehorsamen nicht; über denen wird es keinen Regen geben. Daß der Regen ausbleiben sollte, war eine der im Gesetz angekündigten Strafen für den Abfall Israels von Gott. Bleibt der Regen aus, bleibt die Ernte aus, dann fehlen die Grundbedingungen menschlicher Existenz. Hier trägt das Wort des Propheten wohl symbolischen Charakter. Denn Sacharja wird sicher gewußt haben, daß die Ägypter nicht vom Regen abhängig waren, wohl aber von den jährlichen Überschwemmungen des Nil.

Dreimal wird das Laubhüttenfest erwähnt (V. 16.18.19) als Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott und der Anbetung, die die Mitte allen Lebens im Friedensreich Gottes und in der neuen Welt sein werden. Menschen, die hier fernbleiben wollten, schließen sich selbst vom Segen Gottes aus. Zwei Wochen nach dem Neujahrstag (Rosch Ha-Schana), fünf Tage nach dem Versöhnungstag 3Mo 16 (Jom Kippur) soll Israel das Laubhüttenfest (Sukkot) "als Fest der Einsammlung (LÜ: "Lese") der Ernte am Ausgang des Jahres" feiern (2Mo 23,16; 34,22). Die Arbeit auf der Tenne und in der Kelter ist zu Ende. Jetzt bleibt nur noch die Freude des Dankes: "Ihr sollt sieben Tage fröhlich sein vor dem HERRN" (3Mo 23,40 vgl. 5Mo 16,14). Zugleich ist das Laubhüttenfest auch Erinnerung an den Auszug aus Ägypten und die Wüstenwanderung, "daß eure Nachkommen wissen, wie ich die Israeliten habe in Hütten wohnen lassen, als ich sie aus Ägypten führte" (3Mo 23,33-43).

An jenem Tag wird auf den Schellen der Pferde stehen "Heilig dem HERRN"; und die Töpfe im Hause des HERRN werden wie die Sprengschalen vor dem Altar (ihnen gleichgestellt) sein. So wird jeder Topf in Jerusalem und in Juda dem HERRN der Heerscharen heilig sein. Und alle, die opfern wollen, werden kommen und von ihnen nehmen und in ihnen kochen. Und es wird keinen Händler mehr im Hause des HERRN der Heerscharen geben an jenem Tag.

Mit Bildern und Worten der alttestamentlichen Welt, die den Zeitgenossen des Sacharja ohne weiteres verständlich waren, schließt der Prophet seine Schrift mit einem Hinweis auf die neue, heile Welt Gottes. Nur an drei Beispielen - Pferden, Töpfen, Händlern - zeigt er die totale Umwandlung der Welt. Wenn Gott endlich Wohnung genommen hat unter seinem Volk und allen Völkern (Sach 2,14f; 8,3.8), wenn die Menschen endlich wieder ihr Zuhause ganz bei Gott haben werden, dann wird vor Gottes Heiligkeit alle Sünde vergehen. Zugleich aber wird auch die furchterregende Grenze zwischen Heiligem und Unheiligem (vgl. 3Mo 10,10) endgültig aufgehoben sein, weil alles Gott geweiht sein und Gottes Wesen alles durchdringen wird (1Kor 15,28; Offb 21,3.27). Was in der Zeit des Alten Bundes nur am Stirnband des Hohenpriesters zu lesen war (2Mo 38,36; 39,30), wird dann den Menschen von jedem Gegenstand entgegenstrahlen: "Heilig dem HERRN." Alle Lebensbereiche werden von Gottes Herrlichkeit durchdrungen sein: die privaten Kochtöpfe sind dann heilig und dürfen beim Opfer benutzt werden. Und keine menschliche Geschäftigkeit wird stören und von der Anbetung Gottes ablenken.

Die Kontinuität der Zukunftserwartung

Der Apostel Petrus schreibt: "Wir haben das zuverlässige prophetische Wort" (2Petr 1,19); und der Apostel Paulus bekennt: "Ich glaube allem, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben ist" (Apg 24,14). Neben vielen anderen Aussagen im NT, die in die gleiche Richtung weisen, sind diese Worte ein Hinweis dafür, wie stark die erste Generation der Christen in der Offenbarung Gottes im AT verwurzelt war und wie sie in der Hoffnung der alttestamentlichen Propheten lebte. Das AT war als Ganzes der neutestamentlichen Gemeinde bekannt und wirkt in den Schriften des NT auch da nach, wo es nicht wörtlich zitiert wird. Am Beispiel von Sach 14 wollen wir aufzeigen, wie eschatologische Erwartung im AT im Denken der Verfasser des NT weiterlebt. Altes und neues Gottesvolk, Israel und die Gemeinde Jesu sind durch die Kontinuität der Zukunftshoffnung verbunden. Mit Leben und Wirken Jesu bis hin zum Kreuzestod haben sich die messianischen Verheißungen im Blick auf die Menschwerdung des Sohnes Gottes erfüllt (vgl. Mi 5,1-4; Jes 53). Aber die Hoffnung im Blick auf die sichtbare Aufrichtung der Herrschaft Gottes in dieser Welt und die Weltvollendung in einer neuen Schöpfung findet ihre kontinuierliche Fortsetzung in der Hoffnung der Gemeinde Jesu (Apg 1,6 u. 11) und wird sich bei der Wiederkunft Jesu erfüllen. In Sach 14 läßt sich ein "eschatologischer Grundriß" aufzeigen, der vier Elemente enthält, die in der Eschatologie des NT wiederkehren: Gott selber handelt im endzeitlichen Geschehen in Gericht und Gnade. Gottes Volk geht durch eine endzeitliche Bedrängnis hindurch. Gott richtet die Völker und rettet sein Volk. Und Gott schafft eine neue Welt.

1) Der eschatologische Grundriß von Sacharja 14

Gott selber handelt im endzeitlichen Geschehen in Gericht und Gnade. Einige Aussagen lassen erkennen, daß Gott - und niemand sonst - den Ablauf der Ereignisse bestimmt: "Ein Tag kommt **für den HErren**" (V. 1) - "**Ich** werde alle Völker versammeln" (V. 2) - "**Der HErre** wird ausziehen und kämpfen" (V. 3) - "**Der HErre** wird alle Völker schlagen" (V. 12). Nicht die Mächte, nicht Israel, auch nicht der Satan entscheiden über Ablauf und Ausgang des Geschehens. Gott handelt, er setzt seinen Plan durch, er führt gerade auch im endzeitlichen Geschehen seinen Heilsratschluß zum Ziel. Diese Erkenntnis ist wichtiger Bestandteil alttestamentlicher Prophetie. Die gleiche Überzeugung begegnet uns in den Endzeitreden Jesu; Gottes Wille vollzieht sich auch durch die letzten Katastrophen hindurch: "Es muß so geschehen" (Mk 13,7). "Siehe, ich hab's euch vorausgesagt" (Mt 24,25). Gott ist der Handelnde; er verfolgt seinen Plan mit den einzelnen Menschen und den Völkern. So schreibt der Apostel Paulus mit Blick auf die Endzeit: "Darum läßt Gott sie auch der Macht des Irrtums verfallen, so daß sie der Lüge glauben, damit alle gerichtet werden, die der Wahrheit nicht geglaubt haben" (2Thess 2,11f). Noch deutlicher wird es im Zusammenhang der Schilderung endzeitlicher Schrecken in der Offenbarung des Johannes. Die Mächte des Gerichtes kommen nicht aus der Tiefe, brechen nicht spontan aus dem Abgrund der Hölle hervor, sondern werden von Christus und seinen Engeln "gerufen" und "losgebunden". "Das Lamm brach das erste Siegel auf, und ich hörte eines der vier Wesen mit Donnerstimme sagen: Komm!" (Offb 6,1). Engel blasen die Posaunen des Gerichtes und tragen die Schalen des Zornes Gottes. "Ich hörte eine Stimme aus den vier Ecken des goldenen Altars, der vor Gott stand; die befahl dem sechsten Engel, der die Posaune hatte: Laß die vier Engel los, die am großen Strom Euftrat gefesselt sind" (Offb 9,13f). Die Gerichte der Endzeit sind Gerichte Gottes und kommen aus seiner Hand. Nicht Mächte aus dem Abgrund steuern das Geschehen in der Welt, sondern der lebendige, verherrlichte Jesus Christus.

Gottes Volk geht durch eine endzeitliche Bedrängnis. "Die Stadt wird erobert, die Häuser werden geplündert und die Frauen vergewaltigt werden. Und die Hälfte der Bewohner der Stadt wird in die Verbannung geführt werden" (Sach 14,2). Solche Zeiten schwerster Not hat Israel schon oft erlebt - und ist als Nation daran zugrunde gegangen (vgl. Klage 5,11ff). Sacharja verkündet: An jenem letzten Tag Gottes wird noch einmal eine schwere Bedrängnis über Gottes Volk hereinbrechen - wie sie in der Vergangenheit Israels schon mehrfach ihr Vorspiel gehabt hat. Alle Völker werden sich gegen Gottes Volk und damit gegen Gott selbst wenden. Gottes Volk wird das Existenzrecht entzogen werden. Der Gedanke, daß der Kampf gegen Gottes Volk, gegen die Glaubenden, sich im Grunde gegen Gott selbst richtet, durchzieht das ganze NT, vom Kindesmord des Herodes bis zur Schlacht von Harmagedon. Offb 13 macht deutlich, daß die

Bedrängnis, die die Gemeinde der Glaubenden erfährt, Hand in Hand geht mit der Lästerung Gottes, mit der Auflehnung gegen ihn. Daß sich der Widerstand der Menschen gegen Gott auch gegen die Glaubenden richten wird, hat Jesus seinen Jüngern vorausgesagt: "Wenn euch die Welt haßt, so müßt ihr wissen, daß sie mich vor euch gehaßt hat ... Haben sie mich verfolgt, so werden sie euch auch verfolgen" (Joh 15,18.20). Sacharja schildert die Endzeit: "Jerusalem wird erobert und die Hälfte der Bewohner der Stadt in die Verbannung geführt werden." In seiner Endzeitrede weist Jesus auf dieses Ereignis hin (Lk 21,23-24). In der Überlieferung des Markusevangeliums verknüpft Jesus die Schilderung der Endzeit mit dem Begriff der "großen Trübsal" (Mk 13,19), von der Dan 12,1 gesprochen wird. Möglicherweise hat Paulus diese letzte Notzeit im Blick gehabt, als er den Christen in Kleinasien sagte: "Wir müssen durch viele Bedrängnisse in das Reich Gottes eingehen" (Apg 14,22). Und in der Offenbarung sieht Johannes die vollendete Gemeinde als die Schar derer, "die aus der großen Bedrängnis gekommen sind" (Offb 7,14). Immer wieder begegnet uns im NT der Gedanke an eine letzte große Bedrängnis der Gemeinde, aber auch an Gottes wunderbare Bewahrung für die Glaubenden, so Offb 3,10: "Weil du das Wort meiner Geduld bewahrt hast, will ich dich auch bewahren vor der Stunde der Versuchung, die über den ganzen Erdkreis kommen wird."

Gott richtet die Völker und rettet sein Volk. Sacharja beschreibt Gottes Gericht über die Völker. Das hebr. Wort *maggephah* "Schlag, Plage" erinnert an die Plagen in Ägypten. Gottes wunderbares Eingreifen damals war ein Gericht über die Ägypter, das in aufeinander folgenden Ereignissen eintrat, in einzelnen Gerichten. So spricht auch das letzte Buch der Bibel vom Gericht Gottes in der Endzeit in der Pluralform: "Wahrhaftig und gerecht sind seine Gerichte" (Offb 19,2). Gott schickt in der letzten Zeit große Nöte, und sie tragen den Signalcharakter göttlicher Gerichte. Ihnen folgt dann das letzte Gericht, das "jüngste Gericht", die letzte große Endabrechnung Gottes (Offb 20,13). Bei Sacharja wird deutlich: Ein Rest des Volkes Gottes überlebt alle Gerichte. Im NT wird das gleiche gesagt: Die Gemeinde geht nicht unter, sie kommt nicht um. "Die Pforten der Hölle sollen meine Gemeinde nicht überwältigen" (Mt 16,18). Die Offenbarung sagt deutlich: Nicht alle Christen kommen ins Gefängnis (Offb 2,10); nicht alle Christen sterben als Märtyrer (Offb 6,11); wenn gesagt wird, daß sie "aus der großen Trübsal gekommen sind" (Offb 7,14), dann bedeutet das nicht, daß die Christen in der Zeit der Not alle umgekommen sind. Es gibt Bewahrung und Rettung aus der Stunde der Not (Offb 3,10). Der erhöhte Herr Jesus Christus kündigt seiner Gemeinde die Stunde der "Versuchung" (griech. *peirasmos*) an, wie er als irdischer Herr sie beten gelehrt hat: "Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen" (Mt 6,13). Diese Bitte schließt auch die Bewahrung vor dem "Bösen" in der letzten schweren Zeit ein, so wie der Apostel Paulus es den Christen in Thessalonich segnend zugesprochen hat: "Der Herr ist treu, der wird euch stärken und bewahren vor dem Bösen"

(2Thess 3,3). Gott ist bereit, etwas Außergewöhnliches zu tun, um seine "Ausgewählten" zu retten (Mt 24,22). Sachaja hat verkündet: Gott richtet die Völker und rettet sein Volk. Diese Botschaft findet ihre Bestätigung und Fortsetzung im NT.

Gott schafft eine neue Welt. In Sach 14 wie bei vielen anderen Texten prophetischer Rede im AT und NT gehört es zum Wesen der Prophetie, daß Bilder und Vergleiche sachgemäße Ausdrucksmittel für eine kommende Wirklichkeit sind, die die Grenzen unseres Denkens und Vorstellungsvermögens überschreiten. Gott ermächtigt die Propheten, vom Unvorstellbaren anschaulich zu sprechen. Dies ist die angemessene Form der Wiedergabe göttlicher Zukunfts-offenbarung. So wie es sich bei den anderen Propheten nachweisen läßt, gibt auch Sacharja keine vollständige Beschreibung der neuen Welt Gottes, sondern hebt nur einige Teilaspekte hervor.

Die neue Welt Gottes bringt völlig veränderte Lebensverhältnisse: Die Ordnung von Tag und Nacht ist aufgehoben (vgl. Sach 14,6f mit 1Mo 1,5 u. 14). 1Mo 8,22 gilt in der neuen Schöpfung nicht mehr. Dieser Gedanke begegnet uns auch im NT. Gott will eine neue Welt schaffen - nur wir können sie uns noch nicht vorstellen. Im letzten Buch der Bibel heißt es: "Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde ... Und ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem... Und ihre Tore werden nicht geschlossen werden, am Tag nicht, und Nacht gibt es dort ja nicht mehr" (Offb 21,1f.25). Ähnlich ist es, wenn der Apostel Paulus von der Auferstehung spricht: "Es könnte jemand fragen: Wie werden die Toten auferstehen, und mit was für einem Leib werden sie kommen?... Es gibt himmlische Körper und irdische Körper; aber die himmlischen haben eine andere Herrlichkeit als die irdischen... Gibt es einen natürlichen Leib, so gibt es auch einen geistlichen Leib" (1Kor 15,35.40.44). So deutet Jesus im Gespräch mit den Sadduzäern an: "Wenn sie von den Toten auferstehen werden, so werden sie weder heiraten noch sich heiraten lassen, sondern sie sind wie Engel im Himmel" (Mk 12,25). Eine Kontinuität der Person und der Leiblichkeit bleibt erhalten, aber es wird etwas vollkommen Neues sein, was wir mit unseren Begriffen nicht abschließend beschreiben können. In diese Richtung weist uns auch die Aussage 1Joh 3,2: "Wir sind jetzt Gottes Kinder; aber es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber, wenn er offenbar wird, werden wir ihm gleich sein; denn wir werden ihn sehen, wie er ist."

Sacharja verheißt für Gottes Volk in der neuen Stadt Gottes: "Sie werden darin wohnen, und es wird keinen Bann mehr geben" (14,11). Es wird einen Lebensraum für Gottes Volk geben, aus dem alles verbannt sein wird, was die Glaubenden anfechten und von Gott trennen könnte; die Sünde wird ausgemerzt sein. Ebenso beschreibt Johannes die "heilige Stadt, das neue Jerusalem": "Selig sind alle, die ... durch die Tore in die Stadt gehen dürfen. Draußen sind die Hunde und die Zauberer und die Unzüchtigen und die Mörder und die Götzen-

diener und alle, die die Lüge lieben und mit ihr umgehen" (Offb 22,14f; vgl. 21,27).

In der neuen Welt, die Gott schaffen wird, wird es völlige Gemeinschaft des Menschen mit Gott geben. Das deutet Sacharja damit an, daß der Unterschied zwischen Heiligem und Profanem aufgehoben sein wird. Alles, was der Mensch hat, steht uneingeschränkt für Gott zur Verfügung, alle Lebensbereiche sind für Gott offen (Sach 14,20-21). Es wird völlige Geborgenheit bei Gott geben - "Jerusalem wird in Sicherheit wohnen" (Sach 14,11). Und die Anbetung des einen Gottes, des einzigartigen Herrn wird das Leben der Menschen ausfüllen (Sach 14,9.16). Das Ziel der Schöpfung ist erreicht: Der Mensch erlebt die Erfüllung seiner ursprünglichen Bestimmung in der Anbetung Gottes. Das ist die andeutungsweise Entfaltung dessen, was Gott durch Sacharja verheißt: "Siehe, ich komme und will bei dir wohnen, spricht der HERR. Und es sollen zu der Zeit viele Völker sich zum HERRN wenden und sollen mein Volk sein und ich will bei dir wohnen" (2,14f) und "Sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein" (8,8). Nach dem Zeugnis des NT wird Gott diese Zusagen des AT in der Vollendung der Welt, in der Neuschöpfung von Himmel und Erde einlösen: "Siehe, die Stätte Gottes bei den Menschen! Und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein (Offb 21,3). Alle diese Überlegungen zeigen, daß der eschatologische Grundriß von Sach 14 im NT nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt und weitergeführt wird.

2) Die Fortsetzung der Prophetie von Sacharja 14 im Zeugnis des Neuen Testaments

In den Schriften des NT finden wir insgesamt 42 wörtliche Zitate bzw. Anlehnungen an den Wortlaut der Prophetenschrift des Sacharja.⁴ Über diese allgemeine Feststellung hinaus lassen sich unmittelbare Bezugnahmen der neutestamentlichen Verfasser auf Sach 14 nachweisen.

Die in Sach 14 immer wiederkehrende Formel hebr. *bajom hahu*, griech. *ekeinä tä hämera*, "an jenem Tage", in V. 4-5 in Zusammenhang mit der sichtbaren Erscheinung des Herrn auf dem Ölberg gebraucht, wird von Paulus 2Thess 1,10 angeführt, wo er von der Wiederkunft Jesu in Macht und Herrlichkeit spricht. Der Hinweis auf diesen eschatologischen Zeitraum, den besonderen "Tag für den HERRN", der für Sach 14 bestimmend und im AT gleichbedeutend mit der Formel "in jenen Tagen" und "in den letzten Tagen" ist, wird in gleichem Sinne Mt 24,19 und 2Tim 3,1 verwandt.

Sacharja sagt, dieser "Tag" - der Wendepunkt der Zukunft - "ist dem HERRN bekannt" (14,7). Er deutet damit an, daß dieser Tag mit all dem, was er in sich

4 Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece et Latine*, 25. Aufl. 1963/1969, S. 670f

schließt, uns noch verborgen, und daß auch das Datum, der Zeitpunkt seines Eintritts, Gott allein bekannt ist. Diesen Gedanken bestätigt Jesus, wenn er während seiner irdischen Wirksamkeit seinen Jüngern sagt: "Von dem Tage aber und von der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater" (Mt 24,36 par. Mk 13,32). Und er ermahnt sie als Auferstandener: "Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu kennen, die der Vater in seiner Macht bestimmt hat" (Apg 1,7).

Sach 14,5 hat in diesen Überlegungen sicher besonderes Gewicht: "Dann wird der HErr, mein Gott, kommen - und alle Heiligen mit dir." Jesus hat mehrfach von seiner Wiederkunft gesprochen, so auch Mt 25,31: "Der Menschensohn wird in seiner Herrlichkeit kommen und alle Engel mit ihm." Paulus knüpft direkt an Sach 14,5 an, wenn er 1Thess 3,13 von "der Wiederkunft unseres Herrn Jesus mit allen seinen Heiligen" spricht. Er entfaltet diese Botschaft in 1Thess 4,15ff, wo er auf Jesu Wiederkunft zur Entrückung und Vollendung seiner Gemeinde zu sprechen kommt. Den Abschluß seiner Darlegungen bringt Paulus 2Thess 1,6-10, wobei der betont, daß Jesus Christus in Macht und Herrlichkeit als Richter der Welt offenbar werden wird. Hier führt er auch näher aus, wer die "Heiligen" sind, die er in Anknüpfung an Sach 14,5 in 1Thess 3,13 erwähnt hat: "Der Herr Jesus wird sich mit seinen mächtigen Engeln vom Himmel her offenbaren ... wenn er an jenem Tage kommen wird, um inmitten seiner Heiligen verherrlicht und bewundert zu werden, mit allen, die zum Glauben gekommen sind" (2Thess 1,7 u. 10).⁵ Jesus Christus, der wiederkommende Herr, erscheint in Gottes Herrlichkeit in der Welt, begleitet von den Engelmächten und der vollendeten Gemeinde, den "Heiligen", d.h. allen, "die zum Glauben gekommen sind" (vgl. Offb 17,14).⁶ Der irdische Jesus Christus in seiner Herrlichkeitsgestalt, die er seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt hat, ist der wiederkommende Herr. Trotz des Anklanges der von Paulus 2Thess 1,6-10 gebrauchten Formulierung an Worte der Psalmen und Jer 10,25 ist der direkte inhaltliche Zusammenhang mit Sach 14,4-5 unverkennbar. Das alttestamentliche Prophetenwort wird transparent für die Wiederkunft Jesu. Hinter der Person des Herrn, der mit seinen Heiligen kommen wird und dessen Füße auf dem Ölberg stehen werden, strahlt der Lichtglanz Jesu Christi auf.

Die Transparenz alttestamentlicher Worte auf Jesus Christus hin begegnet uns auch in der Geschichte von der Opferung Isaaks - "... und hast deinen einzigen Sohn nicht verschont" (1Mo 22,12.16 vgl. Röm 8,32; Joh 3,16); ebenso im Passahopfer Israels vgl. 2Mo 12 mit 1Kor 5,7 "wir haben auch ein Passah, das geopfert ist - Christus"; und schließlich in der Geschichte von der "ehernen

5 Das griech. en = "in, an" dient auch in der Bedeutung "mit" zur Einführung der Personen, die jemanden begleiten (Lk 14,31), vgl. Walter Bauer, *Wörterbuch zum NT*, 1963⁵, Sp. 513.

6 Zur Auslegung von 2Thess 1,6-10 vgl. Werner de Boor, *Die Briefe des Paulus an die Thessalonicher*, Wuppertaler Studienbibel, 1960, S. 118ff.

Schlange" (vgl. 4Mo 21,4ff mit Joh 3,14f). Das AT wird im Licht des NT transparent für Jesus Christus. Das gilt auch für Sach 14.

In Sach 1,4 und 7,7 finden wir den Hinweis auf Worte der "früheren Propheten". Sacharja hat die Schriften der Propheten gekannt, er hat sich in seiner Verkündigung auf sie berufen. Sach 14,8 heißt es: "Und es wird an jenem Tage geschehen, da werden lebendige Wasser von Jerusalem ausgehen, die eine Hälfte zum östlichen Meer und die andere Hälfte zum westlichen Meer." Dies ist offenbar eine Anlehnung an das Bild vom wunderbaren Strom aus dem Tempel Hes 47,1ff. Dort wird die heilende Kraft seines Wassers beschrieben: "Alles soll gesund werden und leben, wohin dieser Strom kommt" (Hes 47,9). Genau das gleiche bedeutet der Ausdruck "lebendige Wasser" bei Sacharja. Von diesem "Strom lebendigen Wassers" spricht auch Johannes in der Offenbarung, wenn er die Fülle göttlichen Lebens in der neuen Schöpfung mit den Bildern und Worten des Hesekiels beschreibt: "Er zeigte mir den Strom des Lebenswassers, klar wie Kristall, der von dem Thron Gottes und des Lammes ausgeht. Mitten auf dem Platz und zu beiden Seiten des Stromes wachsen Bäume des Lebens; die tragen zwölfmal Früchte, jeden Monat bringen sie Frucht" (Offb 22,1f).

Über Jerusalem empfängt Sacharja in der Vision die Mitteilung: "Jerusalem soll ohne Mauern bewohnt werden wegen der großen Menge der Menschen und des Viehs, die darin sein wird. Doch ich will eine feurige Mauer um sie her sein, spricht der HErr" (Sach 2,8f). Diese Stadt, die alle menschlichen Grenzen sprengt und von Gott selbst beschützt wird, in ihm ihre Geborgenheit findet, ist das "Jerusalem, das hoch sein und an seiner Stätte bleiben ... das in Sicherheit wohnen wird" (Sach 14,10f). Auch diese Schilderung findet ihre Fortsetzung in der Beschreibung des himmlischen Jerusalems in Offb 21 und 22. In dieser Stadt regiert Gott allein - "Der HErr wird König sein" (Sach 14,9 vgl. Offb 19,16), und alle Völker werden ihn anbeten (Sach 14,16). Diese Wirklichkeit wird uns in Offb 21,24 noch einmal vor Augen gestellt: "Die Völker werden im Licht dieser Stadt leben, und die Könige auf Erden werden ihre Herrlichkeit in sie bringen."

Am Beispiel von Sach 14 haben wir den Umfang angedeutet, in dem die Hoffnung der neutestamentlichen Gemeinde von der eschatologischen Erwartung alttestamentlicher Prophetie geprägt ist. Wir haben zugleich aufgezeigt, daß Jesus und die Apostel die Realisierung bestimmter Ereignisse, die gewichtiger Inhalt alttestamentlicher Eschatologie sind, erst in der "Endzeit", d.h. auf der letzten Wegstrecke der Geschichte Gottes mit seiner Gemeinde, mit Israel und der Welt erwarten. Jetzt können wir die Frage beantworten:

Welche Bedeutung hat die alttestamentliche Prophetie für die Zukunftserwartung der neutestamentlichen Gemeinde?

Die Hoffnung der Glaubenden, der Glieder der Gemeinde Jesu, nährt sich an den Zukunftsperspektiven, die die Propheten im AT aufzeigen. Der Apostel Paulus schreibt: "Was einst geschrieben wurde, das ist **für uns** zur Lehre geschrieben, damit wir durch Geduld und den Trost der Schrift **die Hoffnung festhalten**" (Röm 15,4). Die Schriften des AT haben u.a. die geistliche Funktion, "Lehrbuch der Hoffnung" für die Gemeinde Jesu zu sein. Weil die ersten Generationen der Christen das verstanden hatten, war ihr Glaube im Wort der Heiligen Schrift des AT verwurzelt und lebte ihre Hoffnung vom prophetischen Wort. Die Erfahrung des Heiligen Geistes, von dem Jesus gesagt hatte "Er wird euch Aufschluß über die Zukunft geben" (Joh 16,13), ließ sie immer mehr in die Hoffnung der alttestamentlichen Propheten hineinwachsen. "**Der Gott der Hoffnung** aber erfülle euch mit aller Freude und Frieden im Glauben, damit ihr **an Hoffnung immer reicher** werdet **durch die Kraft des heiligen Geistes**" (Röm 15,13). Das AT ist der "Ankerplatz" für die Hoffnung der Christen.

Das Wort des AT, auch das Wort der Propheten ist inspiriertes Wort Gottes. Der Heilige Geist wirkte in den Propheten. "Sie haben gesucht und geforscht ... auf welche Zeit und welche Umstände **der Geist Christi** deutete, **der in ihnen war**" (1Petr 1,10f). Weil das tatsächlich so war, ermahnt 2Petr 1,19 die Glaubenden: "Umso fester gilt für uns das prophetische Wort, und ihr tut gut, darauf zu achten wie auf ein Licht, das an einem dunklen Ort scheint!"

Die Tatsache der göttlichen Inspiration alttestamentlicher Prophetie macht es uns verständlich, warum die Verfasser des NT in ihre Verkündigung zukünftiger Dinge die Vorstellungen des AT übernahmen. Sie wußten, daß viele Zusagen Gottes an Israel im AT noch ausstanden und erwarteten ihre Erfüllung in der Zukunft.

Gottes Wort ist Prüfstein für die Treue Gottes. Gott zieht seine Verheißungen nicht zurück, die Glaubenden können sich unbeirrt auf seine Zusagen verlassen. "Gottes Gaben und seine Berufung sind unwiderruflich" (Röm 11,29). Das sagt Paulus besonders im Blick auf die alttestamentlichen Verheißungen Gottes an Israel. Gottes Wort muß sich an Israel erfüllen - in Gericht und Gnade. Dies schließt auch Sach 14 mit ein. Darüber hinaus gelten Gottes Verheißungen, die er im Alten Bund gab, auch für die Glaubenden des Neuen Bundes. Für diese Art des Umgangs der Apostel mit den Zusagen Gottes im AT gibt es zahlreiche Hinweise. Hier nur ein Beispiel: Nach Moses Tod verspricht Gott dem Josua: "Wie ich mit Mose gewesen bin, so will ich auch mit dir sein. Ich will dich nicht verlassen noch von dir weichen" (Jos 1,5). Im Hebräerbrief überträgt der Apostel diese Verheißung auf die Glieder der Gemeinde und begründet damit seine Ermutigung zu einem einfachen Lebensstil: "Seid nicht geldgierig, und begnügt euch mit dem, was ihr habt. Denn er selbst hat gesagt: Ich will dich

nicht verlassen und nicht von dir weichen" (Hebr 13,5). Gottes Zusagen für die noch vor uns liegende Wegstrecke sind Prüfsteine seiner Treue.

Schließlich liegt die Bedeutung des prophetischen Wortes im AT für die Zukunftshoffnung der Gemeinde darin, daß biblische Hoffnung immer ein verpflichtendes Element in sich schließt. Die Glaubenden werden durch die Hoffnung motiviert, in Gottes Ordnungen zu leben und seinen Willen zu tun. In Sach 6,15 wird die Erfüllung der Verheißung an den Gehorsam des Glaubens gebunden: "Das soll geschehen, wenn ihr gehorchen werdet der Stimme des HERRN, eures Gottes." Hoffnung erwächst aus Glaubensgehorsam, ist Motivation für Heiligung und Dienst. Das zeigt sich im Auftrag Jesu an seine Jünger, wenn er ihnen im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden angesichts seiner Wiederkunft sagt: "Handelt bis ich wiederkomme!" (Lk 19,13). Der Apostel Paulus weist in seinem wohl ältesten Brief, den er geschrieben hat, auf den gleichen Zusammenhang hin: "Ihr habt euch bekehrt zu Gott von den Götzen, um dem lebendigen und wahren Gott **zu dienen** und seinen Sohn vom Himmel her **zu erwarten**, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns **aus dem kommenden Zorngericht errettet**" (1Thess 1,9f). Und der Apostel Johannes mahnt: "Jeder, der dies von ihm erhofft, der heiligt sich, wie auch jener heilig ist" (1Joh 3,3).

Diese Untersuchung der Bedeutung alttestamentlicher Prophetie für die Eschatologie im NT soll einen Beitrag zur Diskussion liefern, was Inhalt christlicher Hoffnung ist, was wir als Glieder der Gemeinde Jesu in der Zukunft von Gott zu erwarten haben im Blick auf die Gemeinde, Israel und die Welt. Das ist die Frage: Stehen alttestamentliche Verheißungen noch aus oder haben sie sich alle schon in Christus erfüllt, haben wir sie nur noch als Bilder zu deuten oder sprechen sie von einer Realität, die auf uns zukommt? Mir scheint es richtig zu sein, wenn wir das biblische Hoffnungsgut in vollem Umfang in unser Denken und Handeln einbeziehen und mit dem Apostel Paulus bekennen können: "Ich diene dem Gott meiner Väter so, daß ich allem glaube, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht" (Apg 24,14).

Grundanliegen einer Bibeltreuen Auslegung Dargestellt anhand der Versuchungsgeschichte Jesu nach Matthäus¹

Helge Stadelmann

Bei der Auslegung - und das heißt: dem rechten "Erkennen" - der Heiligen Schrift geht es darum, das von Gott durch Menschen gegebene Wort seinem Literalsinn und damit seiner Bedeutung und seiner Absicht gemäß zu verstehen und sich diesem Wort im Denken und Leben gehorsam zu stellen.

Drei Grundaspekte sind bei der Auslegung hermeneutisch zu beachten: der pneumatische Aspekt, der historisch-philologische Aspekt und der heilsgeschichtliche Aspekt. In der Praxis teilen sich diese Aspekte in weitere untergliederte Fragestellungen auf und liegen im Vollzug oft ineinander, anstatt in schematischer Reihenfolge behandelt zu werden. Im folgenden soll in Grundzügen deutlich werden, worum es einer evangelikalten Exegese bei den genannten Grundaspekten geht.

A. Bemerkungen zum pneumatischen Ansatz.

Ein Fundamentalansatz kritischer Schriftauslegung scheint mir zu sein, daß die Bibel vom Exegeten zunächst nur als Menschenwort - und damit grundsätzlich wie jedes andere antike Buch - behandelt wird. Ich halte dieses Postulat für eine Halbwahrheit. In der Regel impliziert es bereits eine Fülle weltanschaulicher Voraussetzungen. Sachlich - oder zumindest methodisch - ausgeklammert wird dann a) das Zeugnis der Bibel über ihren theopneustischen Ursprung durch Männer Gottes mit seinen Implikationen für die Wahrheit ihres Inhalts, b) das Rechnen mit der Wirklichkeit des Berichteten als Folge des Ernstnehmens der Bibel als singuläres Dokument einer durch Gottes Eingreifen in die Historie geschaffenen Heilsgeschichte und c) die Konsequenz des Glaubensgehorsams gegenüber der erkannten Aussageabsicht des Bibelwortes.

Demgegenüber meine ich, sachgemäße Bibelauslegung muß von vornherein offen sein gegenüber der pneumatischen Dimension der Schrift als singulärem

1 Vortrag bei der 1. Konsultation zu Fragen der Schriftauslegung in Celle vom 16.-19. März 1988, einberufen von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Konferenz Bekennender Gemeinschaften. Bei dieser Konsultation stellten vier Referenten anhand von Mt 4,1-11 ihr Modell der Schriftauslegung vor: Außer dem Vf. (FTA Gießen) Oberkirchenrat Dr. H. Barth (Landeskirchenamt Hannover), Rektor Dr. G. Maier (A. Bengel-Haus Tübingen) und Prof. Dr. U. Schnelle (Universität Erlangen). Der Beitrag wird hier in leicht überarbeiteter und am Schluß erweiterter Fassung vorgelegt.

Gotteswort, durch Menschen in historischen Situationen gegeben, sowie gegenüber dem Pneuma, das durch diese Schrift wirkt. Eine so auf das Pneumatische eingestellte Methode wird a) die Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit der Bibel als so von Gott gegeben ernstnehmen, b) zugleich aber auch ihre Theopneustie und ihren Wahrheitsanspruch; sie wird c) bereit sein, im Glaubensgehorsam das eigene Denken und Verhalten der erkannten Aussageabsicht des Bibelwortes zu unterstellen, und daher d) nur im Gebet um das Wirken des Geistes durch das Wort erfolgen können, damit es im Erkennen nicht nur zur *claritas externa*, sondern auch zur *claritas interna scripturae* komme.

Man könnte ja die Frage aufwerfen, ob es ein sachgemäßer Umgang mit der Bibel sei, wenn in einer Konsultation wie dieser ein Referent nach dem andern die gleiche Perikope auf den Tisch legt, um sie zu methodischen Demonstrationzwecken zu benutzen. (Ähnliche Fragen erheben sich angesichts dessen, was an unseren Universitäten und Seminaren in exegetischen Veranstaltungen geschieht). Selbst, wenn wir gemeinsam dahin kommen, zu verstehen, was Mt 4,1-11 bedeutet, und dann die Exegese abrechnen, wäre dies noch kein sachgemäßer Umgang mit der Bibel. Sie ist weder zu bloßer Analyse noch bloß dazu gegeben, auf der semantischen Ebene zu gewissen Verstehensresultaten zu führen. Dies wäre allenfalls Erkennen im griechischen Sinn, nicht im biblischen - wo es darum geht, über die intellektuelle Wahrnehmung hinaus zur existentiellen Begegnung mit dem zu Erkennenden zu gelangen. Wenn der Evangelist

sein Evangelium nicht nur schrieb, damit - gewissermaßen als Selbstzweck - verstanden werde, was er meint, wenn vielmehr er (und Gottes Geist, der durch ihn wirkt) weiterführende Absichten hat - etwa im Sinne des paulinischen "Dies ist euch zum Vorbild geschehen", 1Kor 10,6, oder des johanneischen "Diese Dinge sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes" (Joh 20,31) - dann bliebe jede Exegese ein Torso, die auf der Ebene semantischen Verstehens schließt. Das Kommunikationsziel wäre entweder gar nicht ins Blickfeld gelangt, oder wenn doch, hätte man es - vielleicht aus methodischen Gründen - ausgeklammert. In jedem Fall hätte Kommunikation im Sinn des Textes nicht stattgefunden. Und das kann unmöglich das Wesen einer sachgemäßen Exegese ausmachen.

Andererseits ist - biblisch gesehen - auch klar, daß keine menschliche Methode als solche den Glauben an Christus als den Sohn Gottes oder eine am erzählten Vorbild orientierte Nachfolge erzielen kann. Und daher kann eine sachgemäße Bibelauslegung, die auf biblisches Erkennen und damit auf geistliche Verwirklichung der biblischen Aussageabsicht zielt, nur in Offenheit auf den Geist Gottes hin mit der Bitte um Korrektur und um die Frucht des Glaubensgehorsams geschehen.²

Dies alles meine ich, wenn ich von einem pneumatischen Ansatz für die Exegese spreche. Traditionell würde hier eingewendet, solche Fragen hätten mit "Exegese" nichts zu tun, sondern seien im privat-erbaulichen Umgang mit

- 2 Martin Luther wäre eine Evangelienauslegung, die bloß am Verstehen des historischen Geschehens oder etwa der Theologie des Matthäus orientiert ist, völlig fremd gewesen. Er hat sich bei Texten, die vom Leben Jesu handeln, sogar nicht einmal mit exemplarischer Anwendung, die auf die *imitatio Christi* zielt, begnügt, sondern jene Berichte "sakramental" interpretiert, d.h. als Gaben Gottes verstanden, durch die der Glaubende das empfängt, was ihm in Christus geschenkt ist. So in seiner Auslegung von Mt 1,1ff aus dem Jahr 1519: "Von Anfang an mahne ich, daß wir das ganze Leben Christi, alle Taten Christi, auf zweifache Weise auslegen: sakramental (*sacramenti vice*) und exemplarisch (*exemplivice*). Denn dem breiten, gewöhnlichen Volk der Christenheit wird Christus nur des Beispiels wegen gepredigt und nur wie ein Beispiel den Augen der Menschen vorgestellt, das man nachahmen soll, nicht anders als andere Heilige... Hat Christus ihnen also nichts voraus? O doch, sehr viel! Von Johannes bekommst Du ein Beispiel an Demut. Das Gleiche bekommst du auch von Christus. Aber höre, mit welchem Unterschied! Wenn ihr doch diesen Skopus des ganzen Evangeliums richtig befolgen würdet! Es kann nichts Heiligeres noch Schöneres gehört wie gelehrt werden. Von Johannes bekommst du ein Beispiel an Demut, nicht weil er selbst Demut zeigt, sondern weil man durch die Liebe zu seiner Tugend gefangengenommen ist und sich bemüht, die Taten dieses Mannes nachzuahmen, soweit man das kann. Von Christus freilich bekommst du nicht nur ein Beispiel, sondern zugleich die Tugend selbst, d.h. Christus stellt nicht nur den Anblick einer nachzuahmenden Tugend dar, sondern gießt auch die Tugend selbst in die Menschen aus. Und Christi Demut wird unsere Demut schon in unseren Herzen. Eben das ist es, was ich 'sakramental' (*sacramentaliter*) nenne, d.h.: Alle Worte, alle Geschichten der Evangelien sind gewisse Sakramente, d.h. heilige Zeichen, durch welche Gott in den Glaubenden wirkt, was immer jene Geschichten meinen." (WA 9,439-440).

der Schrift oder (praktisch-theologisch), in der Predigtmeditation zu bedenken.³ Doch gerade dieses Auseinanderdividieren bestreite ich im Interesse einer bibel- und damit sachgemäßen Exegese! Wo es auf Grund eines - dann gewiß nicht am biblischen Erkenntnisbegriff orientierten - Verständnisses von "Exegese" zum Abstrahieren von der Wahrheit und Gültigkeit biblischer Aussagen kommt,⁴ ist noch nicht erkannt worden, wie man erkennen soll - gleich, ob diese Abstrahieren nur methodisch oder aber sachkritisch motiviert war. Es geht bei diesem pneumatischen Ansatz nicht um bestimmte methodische Schritte, sondern vielmehr um eine durchgehende, auf das Pneumatische eingestellte Haltung, die aber bei exegetischen Entscheidungen im einzelnen und in der durchgehenden existentiellen Verpflichtung gegenüber dem Text konkrete Konsequenzen zeigt.

B. Aspekte der historisch-philologischen Analyse.

Es ist selbstverständlich, daß dieser kurze Beitrag keine umfassende biblisch-exegetische Methodenlehre bieten will. Die jeweiligen Methoden müssen den Fragen entsprechen, die der zu behandelnde Text stellt. Dabei gibt es keine starr festgelegte Reihenfolge der methodischen Einzelschritte. Manches, was in der Methodendarstellung auseinandertritt, vollzieht sich im lebendigen Vollzug der Exegese simultan.

- 3 Vgl. etwa P. Stuhlmacher, "Hauptprobleme und Chancen kirchlicher Schriftauslegung", *Theol. Beitr.*, 9 (1978), S. 68f: "Tragen wir der jahrhundertealten Meditationserfahrung der Kirche hermeneutisch gebührend Rechnung, kommt das 'Sich-Verstehen vor dem Text' erst in der methodisch auf der Ausarbeitung der biblischen Textwelt fußenden und seelsorgerlich sinnvoll gegliederten Meditation der Texte zum Ziel. Eben diese Meditation und nicht die Erforschung des Wortlauts der Texte ist der Ort, wo dem Verlangen nach einem über die historische Texterklärung hinausreichenden geistlichen Verstehensvollzug der biblischen Texte sinnvoll Rechnung getragen werden kann und muß."
- 4 Vgl. dazu E. Lerle, "Wahrheit und Verkündigung", *Fundamentum*, 1 (1982), S. 78f: "Die Reduktion der Gültigkeit gehört zum Wesen der historisch-kritischen Bibelauslegung... Auf dem Boden der historisch-kritischen Theologie ist lediglich Raum für die Feststellung, daß die Rechtfertigung, wie sie der Brief des Apostels Paulus an die Römer lehrt, zu den Eigenarten paulinischer Theologie gehört und daß sie in der Vergangenheit für den Apostel Paulus ihre Gültigkeit hatte. Es wirkt für die historisch-kritische Theologie wie ein Stilbruch, wenn man über die paulinische Rechtfertigungslehre so referiert, daß dabei der volle Wahrheitsanspruch und die volle Gültigkeit für Gegenwart und Zukunft zum Ausdruck kommt."

1. Textabgrenzung und Prüfen der Textbasis.

Mit Mt 4,1-11 liegt eine deutlich abgegrenzte und in sich zusammengehörige Perikope vor. Kam mit 3,17 die Taufperikope zu Ende, wird nun mit tote zur neuen Einheit, nämlich der Versuchungsgeschichte, übergeleitet. Umgekehrt zeigt sich zwischen 4,11 und 12 durch den Orts- und Subjektswechsel eine deutliche Zäsur.

Die Textbasis von Mt 4,1-11 bietet keine erwähnenswerten Probleme. Die Textüberlieferung ist in der Sache einheitlich; kleine Abweichungen im Handschriftenbefund ergeben sich in der Wortfolge bei einzelnen Versen und in kleinen Varianten vereinzelter Textzeugen, wobei der von Nestle/Aland (*Novum Testamentum Graece*, 26. Aufl.) abgedruckte Text nirgends wirklich unsicher ist.

2. Geschichtsanalyse.

Wer schreibt hier wann und wo an wen und warum? Das sind die Fragen, die - soweit möglich - die Geschichtsanalyse beantworten soll. Darüber hinaus geben die Evangelien der Geschichtsanalyse besondere Fragen auf. Denn, erstens geht es bei einem Evangelium nicht einfach um das kreative Verfasserwerk eines Autors, sondern um die Aufnahme, Gestaltung und Wiedergabe einer auf Jesus zurückgehenden Überlieferung, die in der Vergegenwärtigung eines einzigartigen Geschehens Glauben begründen und prägen will; und zum andern liegt das Evangelium von Jesus, dem Messias, in vierfacher Gestalt vor, wovon die ersten drei Evangelien bei allen charakteristischen Eigenheiten so deutliche Ähnlichkeiten aufweisen, daß sich der Geschichtsanalyse das "synoptische Problem" stellt.

Beginnen wir mit letzterem Fragenkomplex. Zumindest in Deutschland hat sich die 2-Quellen-Theorie durchgesetzt. Die Stellung zu dieser Theorie ist übrigens keine Glaubensangelegenheit, die Historisch-Kritische und Evangelikale trennt. Ich selbst habe diese Theorie an evangelikalen Seminaren gelernt und später vertreten. International gesehen ist in den letzten zwei Jahrzehnten allerdings so viel Bewegung in die Diskussion über die Entstehungsverhältnisse der Evangelien gekommen, daß mir die 2-Quellen-Theorie als ungenügend erscheint. Ich habe auch keine andere, nach allen Seiten hin ausgebaute Synoptikertheorie, die ich überzeugt und befriedigt vertreten könnte. Ich rechne mit einer in großer Überlieferungstreue weitergegebenen Jesustradition, die von frühen schriftlichen Aufzeichnungen unterstützt und in einer für die jüdische Gedächtniskultur charakteristischen festgefügtten mündlichen Überlieferung weitergegeben wurde. Ob von daher noch mit einer literarischen Abhängigkeit der Evangelien untereinander zu rechnen ist, erscheint mir zumindest unsicher;

für möglich halte ich auch eine unabhängige parallele Entstehung der Synoptiker.⁵ Bis auf weiteres verzichte ich darauf, für die Evangelienauslegung von erkennbaren literarischen Abhängigkeiten der Evangelien untereinander und von der Priorität eines bestimmten Evangeliums auszugehen. Die Quelle 'Q' halte ich nicht für eine eigenständige, nachgewiesene Größe.⁶

Auf diesem Hintergrund ergeben sich Anfragen an die übliche Literatur- und Redaktionskritik. Kritische Autoren, die in den Evangelisten gewissermaßen Literaturschaffende "mit Schere und Kleister" sehen, die aus ihnen zugänglichen Literaturvorlagen ihre Berichte zusammengesetzten, befremden mich manchmal, wenn sie bis in Halbverse hinein zwischen Tradition und Redaktion unterscheiden zu können meinen. So folgerten noch Lohmeyer/Schmauch aufgrund dessen, daß Jesus nach Mt 9,14f in seinem späteren Dienst nicht gefastet hat, scharfsinnig für den Bericht von der 1. Versuchung in Mt 4: "Dann ist auch das Sätzchen: 'Am Ende hungerte Ihn', eine spätere Überleitung zu der ersten Frage des Versuchers, und es zeigt sich hier die Naht, die das Gespräch und die Erzählung, beide ursprünglich wohl selbständig, aneinanderheftet."⁷ Und auch die Theorie, die in den Evangelisten vornehmlich Redaktoren sieht, deren theologische Eigenbetonung aus der - scheinbar nachweislichen - Abänderung der von ihnen benutzten Evangelien ersichtlich wäre, fällt für mich mit dem Wegfall der vermeintlich sicheren Grundlage einer Benutzungshypothese - gleich, ob diese nun mit der Mk- (2-Quellen-Theorie) oder der Mt-Priorität (Griesbach-

- 5 Ich erspare es mir, hier die literarische Diskussion um die synoptische Frage seit Ende der 60er Jahre zu dokumentieren. Namen wie Butler, Farmer, Orchard, Robinson und Stoldt haben u.a. die Diskussion belebt; niedergeschlagen hat sie sich u.a. in den veröffentlichten Ergebnissen der Komposien in Münster (1976), San Antonio (1977), Cambridge (1979) und Tübingen (1982). Bemerkenswert erscheint mir neben R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, Tübingen 1981 (inzw. in 3. Aufl.), auch das Buch meines Lehrers Bo Reicke, *The Roots of the Synoptic Gospels*, Philadelphia 1986 (bes. S. 16-23 und 45-67). Hingewiesen sei auch auf den neuesten Kommentar zum Matthäusevangelium, nämlich dem von Alexander Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1986, S. 21-27. Sand schließt sich angesichts der Forschungslage der Forderung J.A.T. Robinsons an, synoptische Studien zu treiben, "ohne die Priorität irgendeines einzelnen Evangeliums vorschnell festzulegen" (S. 26); er fordert "eine hypothesenfreie Auslegung" (S. 27) und meint: "Auch ohne Zuhilfenahme einer a priori akzeptierten Lösung der Quellenfrage lassen sich die stilistischen und sachlichen Tendenzen des Mt.Ev. im strengen synoptischen Vergleich genügend und deutlich sichtbar machen."
- 6 Vgl. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie, Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, 2. Aufl., Gütersloh 1973, S 47: "Darüber hinaus erheben sich Zweifel, ob die Logienquelle Q je existiert hat." Und ders., *Unbekannte Jesusworte*, 4. Aufl., Gütersloh 1965, S. 10, n. 3: "...die schriftliche 'Logienquelle' ist u.E. ein Produkt der Phantasie...".
- 7 E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, für den Druck erarbeitet und hg. von W. Schmauch, 2. durchges. Aufl., Göttingen 1958, S. 55f

Hypothese) rechnet. Im praktischen Vollzug sehe ich in diesen literarkritischen und redaktionskritischen Vorgehensweisen immer wieder das eine Problem, daß Grundlage für die Exegese nicht der biblische Text in seiner vorliegenden Gestalt ist, sondern die Auslegung auf vorausgesetzten Hypothesengebäuden aufgebaut wird, deren Wahrscheinlichkeit mehr oder weniger umstritten ist. Im Blick auf die Versuchungsgeschichte wird dann etwa auf der Basis der 2-Quellen-Theorie hypothetisch rekonstruiert: a) die Markusversion (Mk 1,12-13) sei ursprünglich und unabhängig, habe im einzelnen jedoch den Rahmen der Matthäusversion literarisch beeinflusst; b) Matthäus und Lukas seien unterschiedliche Versionen einer in der 'Q-Gemeinde' entwickelten Versuchungsgeschichte, wobei dann durch Vergleich gefolgert wird, daß Matthäus die ursprünglichere Q-Fassung erhalten habe⁸; c) auf Jesus selbst könne diese Q-Geschichte nicht zurückgehen, da sich ein Geschehen, wie es Mt 4,1-11 schildert, historisch nicht zugetragen haben könne; vielmehr sei die Erzählung eine Entwicklung der 'Q-Gemeinde', in der sich deren Theologie niedergeschlagen habe, daß der Teufel mit seinen Versuchungen nur durch den rechten Rückbezug auf die Heilige Schrift überwunden werden könne; d) Matthäus habe diese Geschichte aus der Q-Tradition übernommen und ihr durch den Einbau in sein Evangelium eine andere theologische Hauptaussage gegeben: es gehe ihm nicht mehr (wie der 'Q-Gemeinde') um die paränetische Anweisung, wie der Versuchung zu begegnen sei, sondern um die christologische Aussage, wie Jesus sich im Gehorsam zu seinem Vater als der Sohn Gottes bewährt habe; und im übrigen habe Matthäus eine ganz andere 'Vorstellung' von der Überwindung des Teufels, als die 'Q-Gemeinde': In seinem Evangelium werde - so wird ein Kontrast konstruiert - der Teufel durch die pneumatische Vollmacht des Gottessohnes überwunden, indem dieser seine Herrschaft aufrichtet, nicht aber durch die Zuflucht zu Bibelworten. Hier baut eine Hypothese auf der anderen auf und es werden auf diesem Hypothesengrund weitreichende historische und theologische Folgerungen gezogen. Damit wird Bibelauslegung zu einem hochgradig spekulativen Unterfangen. Die Exegese ist mehr mit hypothetischen Vorformen des Textes beschäftigt, als mit dem *sensus literalis* des vorliegenden Wortlauts. Die moderne historisch-kritische Exegese hat damit die Grundlage reformatorischer Schriftauslegung verlassen und hat die mittelalterliche Beschäftigung mit über dem Text liegenden Bedeutungsgeschichten (4-facher Schriftsinn!),

8 Einen ganz eigenen Weg beschreitet W. Wilkens, "Die Versuchung Jesu nach Matthäus," *NTS*, 28 (1982), S. 479-489, der zwar auch die Nt. Fassung für ursprünglich gegenüber LK hält (letzterer habe Mt gekannt und benutzt), der aber bestreitet, daß die Versuchungsgeschichte aus 'Q' stamme. Sie sei eine schriftgelehrte Komposition des Mt, angeregt durch Mk.

die zu Lasten des vorliegenden Wortsinns ging, durch eine spekulative Beschäftigung mit unter dem Text liegenden Schichten vertauscht.

Wenn ich statt dessen dafür plädiere, daß die Exegese vom vorliegenden Text jedes einzelnen Evangeliums auszugehen hat, sehe ich mich in diesem Punkt im Einklang mit einer Tendenz neuerer Kommentare. In seinem 1987 erschienenen Markuskommentar betont Lührmann: "Auszulegen ist das Markusevangelium...als ein fortlaufender Text, dessen einzelne Teile im Zusammenhang des ganzen Evangeliums zu sehen sind, nicht primär im Blick auf die jeweilige Verarbeitung von Tradition."¹⁰ Und schon 1986 hat Sand in seinem Matthäuskommentar methodisch festgelegt: "Da eine sachgerechte Exegese jede einzelne Perikope und jedes Logion einer gründlichen Analyse unterziehen muß, werden alle kleinen und kleinsten literarischen Einheiten zunächst je für sich, dann im näheren Kontext und schließlich im Rahmen des Gesamtevangeliiums zu deuten sein. Die Arbeitsweise, die dabei zu handhaben ist, wird daher von bestimmten (synoptischen, HSt) Lösungshypothesen absehen...".¹¹ Es verhält sich mit der Evangelienauslegung wie mit Wortstudien: Die Wortbedeutung wird nicht durch die Synonyme bestimmt, sondern durch eine genaue Untersuchung des Begriffs in seinen diachronischen und synchronischen Bedeutungsspektren.¹² Die Synonyme (übertragen: der synoptische Vergleich) helfen allenfalls, durch Analogie und Kontrast, die ureigene Bedeutung des vorliegenden Begriffs (übertragen: der auszulegenden Evangeliumsstelle) herauszustellen. In diesem Sinne ist eine am einzelnen Evangelium beobachtende Kompositionsanalyse zu befürworten, die das Evangelium in seiner - letztlich von Gott gewollten - Endgestalt ernstnimmt und seine Absicht und Botschaft genau zu verstehen sucht. Das Evangelium ist in seiner vorliegenden Gestalt als verbindlich zu nehmen, im einzelnen dem Literalsinn nach auszulegen und anhand seines Aufbaus, seiner Schwerpunkte und durchgängigen Merkmale auf seine theologische Aussage hin zu befragen. Im Fall des Matthäusevangeliums, über dessen Entstehungsverhältnisse wir nichts Genaueres sagen können, hilft uns dieser Ansatz, konkret und textbezogen zu arbeiten. Im übrigen bleiben manche geschichtlich interessierenden Fragen im Dunkel. Mit der frühkirchlichen Tradition scheint es mir zwar wahrscheinlich, daß wir es bei dem Evangelisten Matthäus mit dem gleichnamigen Apostel zu tun haben. Beweisen läßt sich dies aber so wenig wie widerlegen. Vom Evangelium selbst her mit seinen Bezügen zum Alten Testament und Judentum drängt sich der Eindruck auf, daß er für

9 Vgl. dazu den lesenswerten Aufsatz von B.S. Childs, "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem," in: *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie: Festschrift für Walter Zimmerli*, Hg. H. Donner, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977, S. 80-93.

10 D. Lührmann, *Das Markusevangelium*, HNT, 3, Tübingen 1987, S. 20.

11 A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, S. 26.

12 Diesen Vergleich verdanke ich einem Gespräch mit meinem Kollegen Dr. Verseput an der Freien Theologischen Akademie Gießen.

eine palästinische Leserschaft schreibt. Sicheres läßt sich auch hier nicht behaupten. Deutlich aber ist, daß Matthäus seinen Lesern in katechetisch einprägsamer Form Jesus als den Sohn Gottes, den im Alten Testament angesagten aber von Israels Führern verworfenen Messias, nahebringen will.

3. Zur Gattungsanalyse und Formgeschichte.

Die Perikope über die Versuchung Jesu gehört zur Geschichtenüberlieferung in den Evangelien. Die Formkritik hat sie als "Geschichtserzählung" oder "Legende" klassifiziert. Unter diesen Gattungsbezeichnungen werden erbaulich-religiöse Geschichten meist biographischer Art zusammengefaßt. Drewermann geht noch weiter und kennzeichnet die Versuchungsszene zusammen mit der Szene vom Taufwunder und der Erzählung von der Verklärung Jesu als "echte Mythentradition".¹³

Nun müßte deutlich sein, daß bei diesem Vorgehen zwei Ebenen vermischt werden. Zum einen geht es hier um die literarische Ebene, auf der ein Text einer bestimmten Gattung zugeteilt wird, in der Einzeltexte mit vergleichbaren Formmerkmalen zusammengefaßt sind. In diesem Fall geht es um eine Gattung religiöser Erzählungen, die zum geistlichen Gewinn des Lesers vom Erleben einer Person berichten. Zum andern aber vermischt nun die Formkritik die literarische und die geschichtliche Ebene. Bestimmte literarische Formen werden mit einem Werturteil über die Historizität des Erzählten belegt. Gattungsbezeichnungen wie "Legende" oder "Mythos" tragen nämlich bereits das abfällige Urteil über den historischen Wirklichkeitsgehalt der so bezeichneten Perikope in sich.

Nach der Konstruktion der klassischen Formgeschichte (Dibelius) vollzieht sich im Prozeß der mündlichen Überlieferung des Evangelienstoffes mit der

13 E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. 1, 3. Aufl., Olten und Freiburg i.Br. 1988, S. 88

Entwicklung immer längerer und komplexerer Formen zugleich ein Fortschreiten zu immer größerer Ungeschichtlichkeit. Die Predigt von habe sich aus einfachen Anfängen über das Paradigma, die Novelle, die Legende bis hin zum Mythos entwickelt.¹⁴ In diesem ausschmückenden Prozeß weg vom Historischen habe sich die glaubende Gemeinde kreativ betätigt und ihren eigenen Glaubensvorstellungen Ausdruck verliehen. Der Kern des formkritischen Geschichtsurteils läßt sich gut zurückführen auf den von Gerhard Ebeling (im Anschluß an Troeltsch) formulierten "generellen Grundsatz historischer Betrachtung, daß selbstverständlich alles natürlich und mit rechten Dingen zugegangen und die Überlieferung darauf zu reduzieren sei".¹⁵

Es wird damit deutlich, daß das Geschichtsurteil der Formkritik weltanschaulich begründet ist. Bei Hermann Gunkel, dem Vater der gattungsgeschichtlichen Forschung, ist dies noch sehr schön ersichtlich. Die Sage ist für ihn ein Stück Volkspoesie, das "z.T. aus der Überlieferung, z.T. aber aus der Phantasie schöpft".¹⁶ Daß es sich bei einer Erzählung um eine Sage handelt, steht für Gunkel dann fest, wenn sich a) für den Exegeten kein geordneter Weg denken läßt, "der von den Augenzeugen der berichteten Tatsache bis zum Berichtstatter führt" (S. IX), und b), wenn sie für den modernen Ausleger von seiner Weltanschauung her unglaubwürdig erscheint.¹⁷ Gunkel selbst geht allerdings davon aus, daß die biblischen Autoren - im Gegensatz zu dem vermeintlich "besser wissenden" Exegeten - die Geschichten als wirkliche Begebenheiten

- 14 Selbstverständlich hat die Formgeschichte ihre Voraussetzungen, die hinterfragt werden müssen und können. Vgl. meine Gedanken zur Formkritik in dem an ein weiteres Publikum gerichteten Aufsatz H. Stadelmann, "Die Entstehung der Synoptischen Evangelien. Eine Auseinandersetzung mit der formgeschichtlichen Synoptikerkritik," *Bibel und Gemeinde*, 77 (1977), S. 46-67. Sehr lesenswert ist auch K. Haacker, *Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden*, Wuppertal 1981, S48-63
- 15 G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. II, Tübingen 1979, S. 379. Neuerdings beginnt sich allerdings mit Eugen Drewermann eine auf den gleichen kritischen Grundvoraussetzungen basierende psychologisierende Theologie zu artikulieren, die nun aber nicht die Reduzierung der Überlieferung auf den historischen oder doch zumindest theologischen Sachkern fordert, sondern die "Umkehrung des Standpunktes" will: Theologie habe mit dem Traum, dem Mythos zu beginnen, nicht mit der Geschichte; hier habe die Religion ihr kollektiv-psychologisches Fundament! E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, Bd. I, S. 92-100
- 16 H. Gunkel, *Genesis*, 4. Aufl., Göttingen 1917, S. IX.
- 17 Ebd., S. X: "Das deutlichste Kennzeichen der Sage ist, daß sie nicht selten Dinge berichtet, die uns unglaubwürdig sind. Diese Poesie hat eine andere Wahrscheinlichkeit, als die im prosaischen Leben gilt, und vieles hält das antike Israel für möglich, was uns unmöglich erscheint. So werden in der Genesis viele Dinge berichtet, die unserem besseren Wissen widersprechen...". Und S. XI: "Anderes halten wir nach unserer modernen historischen Weltanschauung, die wahrlich nicht erdichtet ist, sondern auf der Beobachtung von Tatsachen beruht, für ganz unmöglich. Und möge der moderne Historiker in dem, was er für unmöglich erklärt, noch so zurückhaltend sein, so wird er doch mit Sicherheit behaupten, daß Tiere - Schlangen oder Eselinnen - nicht sprechen und nie gesprochen haben, daß es keinen Baum gibt, dessen Früchte Unsterblichkeit oder das Wissen verleihen, daß Engel und Menschen sich nicht fleischlich ver-

angesehen und geglaubt haben: "Man hält dagegen, daß Jesus und die Apostel diese Erzählungen offenbar für Wirklichkeit und nicht für Poesie gehalten haben. Sicherlich. Aber die N.T.lichen Männer haben in solchen Fragen keine besondere Stellung, sondern teilen darin die Meinungen ihrer Zeit" (S. VIII). Nicht die innerbiblische Evidenz ist hier Norm, sondern das moderne Wirklichkeitsverständnis. Und auch bei Rudolf Bultmann wirft sein späterer Aufsatz über "Neues Testament und Mythologie" (*Kerygma und Dogma*, Bd. I, Hamburg 1948) mit der Offenlegung seiner naturwissenschaftlichen und philosophischen weltanschaulichen Prämissen ein deutliches Licht auf das Vorgehen in seinem formkritischen Hauptwerk (*Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1921), bei dem die Unwirklichkeit alles Übernatürlichen offenbar schon immer feststeht und der Leser sich bei jeder Perikope nur fragen muß, mit welcher Argumentation denn diesmal die Echtheit oder Historizität des Berichteten erledigt werden mag.

Für die Versuchungsgeschichte des Matthäusevangeliums wird im Kommentar von Ulrich Luz deutlich, wie eben solche weltanschaulichen Vorurteile die Kennzeichnung der Geschichte als Mythos bewirken. Für ihn ist der Text "keine bildhafte Darstellung eigener Erfahrungen Jesu, auch nicht Visionsbericht, sondern er will in mythischer Sprache wirkliche Begebenheiten (nämlich den Gehorsam Jesu gegenüber dem Willen des Vaters, HSt) darstellen".¹⁸ Die Ursache für die mythologische Einordnung der Geschichte wird von Luz klar genannt: "In der Neuzeit geriet unsere Perikope in besonderer Weise ins Kreuzfeuer der Kritik. Sie erschien mythologisch, darum nicht nur unhistorisch, sondern auch unwahr. Ein Kernpunkt des Anstoßes war immer wieder das für einen modernen Menschen schwierige 'anthropomorphe', persönliche Auftreten des Teufels."¹⁹ Ausgehend von der weltanschaulich bedingten Überzeugung der historischen Unmöglichkeit eines solchen Geschehens geht Luz jetzt aber einen Schritt weiter (als vergleichsweise Gunkel) und projiziert m.E. seine moderne Einschätzung zurück in den Evangelisten: Dieser habe das Theologumenon von der Erfüllung des Willens Gottes durch Jesus so ernst genommen, daß er dies zu Beginn des Berichts vom Wirken Jesu nicht durch eine "rein menschliche Geschichte" vermitteln wollte, sondern durch eine "mythologische Geschichte".²⁰ Diese Argumentation erscheint anachronistisch. Denn grundsätzlich geht die Bibel - und ebenso gewiß der Evangelist - von der realen Wirklichkeit eines göttlichen wie satanischen Einwirkens in die Geschichte aus, und sieht in der Versuchungsgeschichte nicht einfach die mythologische Ausdrucksform einer theologischen Überzeugung. Die Vereinnahmung des Matthäus für moderne Sichten müßte hier vertauscht werden mit der Umkehr des modernen,

18 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 100

19 U. Luz, a.a.O., S. 106

20 Ebd., S. 107

weltanschaulich geprägten Denkens zu der biblischen Sichtweise. Für diese ist der Versucher sowohl real wie personal und mächtig, in die Geschichtswelt einzugreifen.

Eine bibeltreue Auslegung, die das biblische Wirklichkeitsverständnis aufnimmt, wird sich daher einer weltanschaulich vorgeprägten Gattungsbezeichnung wie "Mythos" oder "Legende" nicht anschließen können, solange innerbiblisch wahrscheinlich ist, daß wirkliche Vorgänge geschildert werden sollen. Im vorliegenden Fall läßt sich nicht einmal eine eigene, fest umrissene Gattung "Versuchungsgeschichte" feststellen. Vielmehr bietet sich im Bericht von der Versuchung Jesu ein einzigartiges Geschehen dar, das weder in konkreten alttestamentlichen Erzählungen von Prüfungen des Frommen - etwa durch Krankheit -, noch in Versuchungsgeschichten aus dem Bereich der Religionsgeschichte - etwa Herakles am Scheideweg - wirkliche Parallelen findet. Und selbst wenn es literarische Parallelen und damit eine klar auszumachende Gattung der "Versuchungsgeschichte" gäbe, wäre damit noch nicht über die Historizität jeder der Geschichten entschieden, weil das Literatururteil nicht mit dem Geschichtsurteil verquickt werden darf.

4. Zur Kontextanalyse.

Die Geschichte der Versuchung Jesu steht in einem festen Verbund mit der vorangehenden Schilderung der Wirksamkeit Johannes des Täuflers und der Taufe Jesu. Wie nirgends sonst in den synoptischen Evangelien finden wir hier eine festgefügte kontextparallele Triplexüberlieferung im wesentlichen Gang der Handlung, ergänzt durch Duplex- und Simplextraditionen. Eine Übersicht²¹ kann dies verdeutlichen:

	Mt	Mk	Lk	
Joh. d. Täufler	3,1-6	1,2-6	3,1-6	T, SLk
Predigt d. Täuflers	3,7-10	-----	3,7-9 + 10-14	DMt.Lk SLk
Taufe m. Wasser u. Geist u. (Mt/Lk:)	3,11-12	1,7-8	3,15-18	T DMt.Lk
Feuer				
Gefang. d. Täuflers	-----	-----	3,19-20	SLk
Taufe Jesu	3,13-17	1,9-11	3,21-22	T, SMt
Stammbaum Jesu	(1,1-17)	-----	3,23-38	SMt,SLk
Versuchung Jesu und	4,1-11	1,12-13	4,1-13	T,DMt.Lk SMt
Wechsel n. Galiläa	4,12-17	1,14-15	4,14-15	T

21 Übernommen von Bo Reicke, *The Roots of the Synoptic Gospels*, S. 35

Diese in den Evangelien einmalige Aneinanderfügung von kontextparallelen Triplextraditionen macht deutlich, daß den Evangelisten in der Evangelientradition ein im Wesentlichen festgefügtter Ereignisverbund überliefert war. Obwohl die Evangelisten sonst viel Freiheit haben und üben, die Jesusüberlieferung teils historisch-chronologisch, teils thematisch-theologisch anzuordnen, scheint mir diese festgefügte Anordnung in allen drei Synoptikern darauf hinzuweisen, daß es sich in diesem Ereignisablauf um die historische Geschehensfolge handelt.

Vor allem besteht ein enger Zusammenhang zwischen dem Taufbericht und der Versuchungsgeschichte (lediglich bei Lk ist - was wir noch kurz kommentieren werden - der Stammbaum Jesu dazwischengefügt). Wird er dort als der Sohn Gottes bestätigt ("Dies ist mein Sohn, der geliebte", Mt 3,17), wird sein Sohn-Sein, und damit seine Beziehung zum Vater, jetzt auf die Probe gestellt.

In dem Ereigniszusammenhang von Taufe und Versuchung Jesu gipfelt der erste Hauptteil des Matthäusevangeliums. Es folgt lediglich noch die Überleitung zum zweiten Hauptteil, bei dem es um die Wirksamkeit Jesu in Galiläa geht.

5. Hinweise zur Auslegung im einzelnen.

Auch bei einer evangelikalten Exegese geht es in der Auslegung um eine gründliche grammatisch-syntaktische Analyse sowie eine entsprechende Sach- und Begriffsanalyse. Das Beachten der Syntax sowie bestimmter, Sinneinheiten markierender Worte ermöglicht die Strukturanalyse des Textes (die sich - besonders außerhalb des Bereichs der Narrativtexte - gut in einem, die Zusammenhänge und den fortschreitenden Gedankengang darstellenden Textschaubild visualisieren läßt). Die Einzelauslegung zielt auf das Erkennen des Literalsinnes des Textes. An diesem Literalsinn hat der Exeget nicht nur ein historisches, sondern zugleich ein theologisches Interesse, weil sich darin die Absicht nicht nur des menschlichen Autors, sondern zugleich der göttlichen Offenbarung ausspricht.

Anstatt nun auf alle analytischen Einzelpunkte ausführlich einzugehen, möchte ich mich auf folgende Punkte beschränken, die meinen Ansatz verdeutlichen:

a) Die Wirklichkeit des Versuchers und der Versuchungen.

Wie wir oben in den gattungs- und formanalytischen Erwägungen (unter Hinweis auf den Kommentar von U. Luz) schon ausführten, ist in der historisch-kritischen Exegese die personale Wirklichkeit des Versuchers umstritten. Als typisch für die moderne Position kann gelten, wie der katholische Exeget

Herbert Haag argumentiert. Zunächst verschafft er sich durch literargeschichtliche Überlegungen kritischen Freiraum. Der nur knappe Hinweis auf die Versuchung Jesu durch den Satan im "älteren Evangelium" (Mk 1,13) sei bei Matthäus und Lukas "zu einer längeren Erzählung ausgestaltet" worden, woraus die - keineswegs zwingende, weil von der Länge einer Erzählung auf ihre Historizität schließende - Folgerung abgeleitet wird: "Wir sind berechtigt, diese Erzählung als eine freie Ausformung der Urkirche anzusehen"; und: "Somit kann diese Erzählung nicht in jeder Einzelheit für uns verbindlich sein."²² Trotzdem bleibt zunächst noch die für Haag anstößige Erwähnung des Teufels in allen drei Evangelien.²³ Es wird dann versucht, den "Teufelsglauben" als eine aus fremden Religionen in den alttestamentlich-jüdischen Glauben allmählich eingedrungene und immer klarer hervortretende Vorstellung nachzuweisen (wobei aus entfernten religionsgeschichtlichen Analogien Kausalitäten konstruiert werden und das Phänomen fortschreitender Offenbarung gegen die Wirklichkeit des so Geoffenbarten gewandt wird). Und auf dieser Basis wird dann gefolgert: "Nach allem, was wir bisher gesehen haben, dürfte uns klar geworden sein, daß die Satansaussagen des Neuen Testaments nicht zur verbindlichen Botschaft, sondern nur zum unverbindlichen Weltbild der Bibel gehören können."²⁴ Man wird allerdings den Verdacht nicht los, daß für Haag aufgrund seines modernen Wirklichkeitsverständnisses das Ergebnis schon zu Beginn der Untersuchung feststand. Denn die Bibel selbst gibt uns keinen Schlüssel zur Unterscheidung ihrer verbindlichen Kernbotschaft von ihrem vermeintlich unverbindlichen Weltbild - am allerwenigstens den, daß entfernte religionsgeschichtliche Analogien und der Nachweis fortschreitender Offenbarung innerhalb der Bibel deutlich machten, daß eine biblische Aussage unverbindlich und ohne Wirklichkeitsbezug sei.

Die Bibel - speziell das Neue Testament - rechnet dagegen genauso real mit dem Satan und seinen Mächten, wie sie mit der Überwindung des satanischen Machtbereichs durch die Aufrichtung der Königsherrschaft Jesu Christi rechnet. Für die Bibel ist der Teufel oder Satan keine unpersönliche Macht, sondern eine dem Machtbereich Gottes zwar nicht entzogene, aber entgegengesetzte geistige Person (vgl. schon Gen 3,1ff mit Offb 12,9; 20,2; sowie Hiob 1,6-13; 2,1-7; 1Chron 21,1; Sach 3,1f; Mt 13,39; 25,41; Joh 8,37-44; 13,27; Apg 5,3; 10,38; 2Kor 11,14; Eph 4,27; 6,11; Hebr 2,14; 1Petr 5,8; 1Joh 3,8 u. ö.). Von daher wird sich der Exeget, der nicht mit unsachgemäßen Methoden arbeitet, die gegen die durchgehende Aussage seines Erkenntnisgegenstandes strei-

22 Herbert Haag, *Abschied vom Teufel*, 4. Aufl., Einsiedeln: Benziger Verlag, 1973; 1. Aufl. 1969, S. 33

23 Ebd.: "Dennoch bleibt die formelle Aussage der Heiligen Schrift, Jesus sei vom Satan versucht worden."

24 a.a.O., S. 47

ten, und der seiner Exegese keine Voraussetzungen zugrunde legt, die von vornherein die Wirklichkeit transzendenter Realitäten (außer vielleicht Gott) ausschließen, auf die biblische Offenbarung einstellen und die biblischen Aussagen über geistige Wirklichkeiten, Mächte und Personen als Offenbarung jenseitiger Realitäten verstehen. Vielleicht ist die biblisch geoffenbarte personale Realität des Bösen ja für viele Zeitgenossen, die sich heute leider (!) dem Okkulten bis hin zum Satanismus öffnen, realer, als so mancher "moderne" Theologe glaubt, der immer noch meint, die biblische Botschaft sei dem modernen Menschen nur unter Preisgabe jener Aussagen zu vermitteln, die nicht im Einklang mit dem (zur Transzendenz hin geschlossenen) Weltbild der letzten Generation - oder des letzten Jahrhunderts - stehen.

Biblisch gesehen ist also mit der Wirklichkeit des Versuchers als einer zur transzendenten Realität gehörenden Person zu rechnen. Wie steht es nun mit der Wirklichkeit der Versuchungen Jesu?

Wer nicht mit der Wirklichkeit des Versuchers rechnet, wird auch die historische Wirklichkeit der Versuchungen in Zweifel ziehen und in der Erzählung allenfalls einen von der Gemeinde gestalteten Mythos sehen. Doch auch bei solchen, die diesen Standpunkt nicht teilen, gibt es Fragen im Blick auf das Verständnis der Versuchungen. Kommt der Versucher hörbar oder gar sichtbar auf Jesus zu? Begibt sich Jesus real zum Tempelgebäude und auf einen hohen Berg? Oder finden alle drei Versuchungen in der Wüste statt und sind als innere bzw. visionäre Vorgänge zu verstehen, die Jesus durchlebt? Joseph Schmid, ein noch vor dem 2. Vatikanum schreibender katholischer Exeget, hält an der historischen Wirklichkeit des Versuchtwerdens Jesu in der Wüste fest, versteht den Versuchungsvorgang aber innerlich-geistig.²⁵ Don Carson läßt beide Möglichkeiten, die der visionären und die der realen Wirklichkeit der Versuchungen,

25 J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, 3., von neuem umgearb. Aufl., Regensburger Neues Testament, Bd. 1, Regensburg: Verlag Fr. Pustet, 1956, S. 67: "Als ein wirkliches äußeres Geschehen, bei dem Satan in sichtbarer Gestalt an Jesus herantrat und eine leibliche Ortsveränderung zwischen den einzelnen Akten stattfand, ist die Versuchung nicht zu verstehen... Ebenso denkbar und mit der Würde Jesu vereinbar... (ist die Annahme), daß er dem Teufel einen Einfluß auf seine Phantasie gewährte...". A.a.O., S. 68: "Es handelt sich bei der Versuchung Jesu durch den Teufel um einen geistigen Vorgang, und die ganze Begebenheit spielt in der Wüste, in der sich Jesus am Anfang wie am Schluß befindet. Infolgedessen ist auch das 'Herantreten' des Teufels an ihn nicht als ein äußerlicher, 'körperlicher' Vorgang zu verstehen."

offen.²⁶ In der Tat ist die Frage nicht ganz leicht zu beantworten, wie solch ein historisches Geschehen im Schnittfeld zwischen Immanenz und Transzendenz im einzelnen zu denken ist. Umgekehrt (zu dem hier ausgesagten Hineinwirken des Transzendenten ins Immanente) war es bekanntlich ja auch für den Apostel Paulus nicht leicht, bei seiner Schau transzendenter Wirklichkeiten noch sagen zu können, ob er "im Leib" oder "außerhalb des Leibes" gewesen sei (2Kor 12,2f). Und doch mag im Blick auf die seit Origenes immer wieder aufgetauchte Visionshypothese Ulrich Luz den Nagel auf den Kopf treffen, wenn er kommentiert: "Dazu hat Maldonat schon ganz richtig gemeint, die Evangelisten hätten es ja sagen können, wenn es in der Versuchung Jesu um Visionen oder Halluzinationen gegangen wäre. 44 86: 'At Evangelistae non solum non declarant Christi tentationes per visionem accidisse, sed etiam indicant accidisse vera'. Mehr ist in der Tat nicht zu sagen."²⁷ Ich stimme diesem Urteil zu. Vom Wortlaut her sieht es keineswegs so aus, als wollten die Evangelisten einen visionären Vorgang schildern. Und die Intention der biblischen Schreiber ist für den Exegeten bindend. Im übrigen sei zur Frage der historischen Wirklichkeit der Versuchungen als eines Faktums am Anfang des Wirkens Jesu verwiesen auf eine Studie von F. Neugebauer²⁸, die für die Historizität im einzelnen argumentiert und - in Offenheit gegenüber der Evidenz - zu positiven Ergebnissen kommt.

b) Die Zusammengehörigkeit und Reihenfolge der Versuchungen.

Wenn es um die Zusammengehörigkeit der Versuchungen in einem historischen Ereignisverbund und um die historische Reihenfolge der Versuchungen Jesu geht, ist zunächst auf folgendes hinzuweisen. Wenn die Evangelisten

26 RD.A. Carson, *Matthew*, The Expositor's Bible Commentary, Vol. 8, Grand Rapids: Zondervan, 1984, S. 111.

27 U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1. Teilband: Mt 1-7, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. I/1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, und Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger Verlag, 1985, S. 166. - Luz selbst sieht als Alternative zur Visionshypothese allerdings nicht das Rechnen mit einem realen Vorgang, sondern folgt seinerseits der mythologischen Interpretation der Versuchungsgeschichte.

28 F. Neugebauer, *Jesu Versuchung: Wegentscheidung am Anfang*, Tübingen: Mohr/Siebeck, 1986

Gottes heilsgeschichtliches Handeln in Jesus, dem Messias, beschrieben und uns so Gottes Wort übermittelten, taten sie es in der Freiheit, die Worte und Taten Jesu in chronologisch-historischer oder aber in thematischer Zusammenordnung zu überliefern. Der Glaube an die Inspiration der Evangelien legt den Ausleger keineswegs auf die Sicht fest, der gesamte Evangelienstoff müsse chronologisch angeordnet sein.²⁹ Warum auch sollte eine chronologische Anordnung "inspirierter" sein als eine thematische?

Vom Zusammenhang und Wortlaut in Mt 4 her ist zunächst einmal klar, daß Jesus im Anschluß an die Taufe vom Geist Gottes in die Wüste geführt und dort versucht wurde (V. 1). Die Frage könnte sich nun erheben, ob nur die 1. Versuchung (Steine zu Brot), die im Kontext der Wüste spielt, unmittelbar auf die Taufe folgt, und Jesus die 2. und 3. Versuchung (Tempel / Berg) später erlebt hat, der Evangelist sie aber thematisch mit der 1. Versuchung verbunden hat. Die Frage ist legitim, der Text deutet m.E. aber in eine andere Richtung. a) Die wie eine Klammer wirkenden Aussagen von V. 3 ("Und der Versucher trat herzu...") und - nach der 3. Versuchung - V. 11 ("Da verließ ihn der Teufel...") deuten schon auf einen zusammengehörigen Ereignisverbund hin. b) Ein weiterer Hinweis auf die Zusammengehörigkeit der Versuchungen ergibt sich daraus, daß auch bei Lukas die Versuchungen als Block erscheinen und nicht über das ganze Evangelium verstreut sind. c) Im übrigen fehlen jegliche Anhaltspunkte im Text, die auf eine ursprüngliche Nichtzusammengehörigkeit der drei Versuchungen hinweisen.

Was die Aufeinanderfolge der Versuchungen betrifft, ist schwer zu entscheiden, ob die 2. und 3. Versuchung bei Matthäus oder Lukas in der historischen Reihenfolge überliefert ist (Mt: Tempel - Berg // Lk: Berg - Tempel).³⁰ Dafür, daß Matthäus die historische Reihenfolge bietet, spricht: a) Der Gebrauch temporaler Verbindungsworte (*tote* = "danach", V. 1 + 5; *palin* = "wiederum", V. 8) als möglicher Hinweis auf die Absicht zu chronologischer Schilderung. Allerdings wird *tote* im Mt nicht immer streng chronologisch gebraucht. b) Inhaltlich gesehen bildet die 3. Versuchung, die dem Gottessohn die Proskynese des Satans zumutet, eine Klimax, von der man vermuten würde, daß sie zum Ab-

29 Vgl. dazu den Artikel XIII der *Chicago-Erklärung zur biblischen Irrtumslosigkeit*, Chicago 1978: "Wir bejahen, daß es angemessen ist, die Irrtumslosigkeit als theologischen Terminus in Bezug auf die völlige Wahrhaftigkeit der Schrift zu gebrauchen. Wir verwerfen die Ansicht, daß es angemessen sei, die Schrift nach Maßstäben von Wahrheit und Irrtum zu bewerten, die ihrem Gebrauch und Zweck fremd sind. Wir verwerfen ferner die Ansicht, daß die Irrtumslosigkeit von biblischen Phänomenen wie dem Fehlen moderner technischer Präzision..., thematischer Anordnung des Stoffes, unterschiedlicher Auswahl des Materials in Parallelberichten oder der Verwendung von freien Zitaten annulliert wird."

30 Eine knappe, aber gute Diskussion zur Frage der Reihenfolge bei Mt und Lk bietet I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text*, The New International Greek Testament Commentary, Exeter: Paternoster, 1978, S. 166f.

schluß an Jesus herangetragen worden sei. c) Für die ursprüngliche Aufeinanderfolge der 1. und 2. Versuchung, wie Matthäus sie bietet, könnte auch sprechen, daß gerade diese beiden Versuchungen auf das "Wenn du Gottes Sohn bist..." zielen (Mt 4, 3+6) und daß hier die zweite Versuchung inhaltlich aus der ersten hervorgeht: Verweist Jesus das erste Mal darauf, daß der Mensch von jedem Wort lebt, das von Gott kommt, liefert der Versucher nun solch ein Wort mit seinem Zitat aus Ps. 91,11f."³¹. Umgekehrt könnte folgendes darauf hinweisen, daß Lukas thematisch ordnen will: a) Indem bei ihm die Versuchungsgeschichte mit der Tempelszene schließt, mündet sie geradezu gesamthaft in das Wort: "Du sollst den Herrn, deinen Gott, nicht versuchen" (Lk 4,12). b) Es finden sich bei Lukas keine Worte, die auf eine chronologische Ordnungsabsicht schließen lassen. c) Bei der von Lukas geschilderten Reihenfolge der 2. und 3. Versuchung sind die Schriftzitate Jesu in die alttestamentliche Reihenfolge gebracht (Dt 6,13 und 6,16); und auch die geographische Reihenfolge (Mt: Wüste - Stadt - Wüstenberg // Lk: Wüste - Wüstenberg - Stadt) scheint bei Lukas eher in eine logische Ordnung gebracht zu sein. Andererseits ist das manchmal zu lesende Argument nicht schlüssig, Lukas habe aus thematischen Gründen die Versuchung im Tempel an den Schluß gestellt, um durch diese klimaktische Anordnung den endgültigen Triumph Jesu in Jerusalem (Kreuz und Auferstehung) vorzuschatten; denn mit der gleichen Logik könnte ein anderer sagen, Matthäus habe die Versuchung auf dem Berg betont an das Ende gestellt, um zu einer Gegenüberstellung von Versuchungsberg und Berg der Erscheinung des Auferstandenen (Mt 28) zu kommen. Insgesamt jedenfalls scheint in dieser Perikope Matthäus die chronologische, Lukas eine thematische Anordnung des Stoffes zu bieten.

c) Die alttestamentlichen Schriftzitate.

Rudolf Bultmann hat die These vertreten,³² die gegenüber Mk erweiterte Fassung der Versuchungsgeschichte bei Mt und Lk sei eine sekundäre Bildung, und zwar eine aus Dt 6+8 konstruierte schriftgelehrte Haggada, die der frühchristlichen Apologetik und Polemik entstamme. Dagegen spricht allein schon, daß die Reihenfolge der verwendeten Schriftzitate in Mt 4 gerade nicht der Reihenfolge der entsprechenden Verse in Dt entspricht. Jesus zitiert bei der ersten Versuchung Dt 8,3, bei der zweiten Dt 6,16 und bei der dritten Dt 6,13.

31 Vgl. F. Neugebauer, *Jesu Versuchung*, S. 63f.

32 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 8. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 1. Aufl. 1921, S. 272; so auch - mit ausführlicher Argumentation - B. Gerhardsson, *The Testing of God's Son (Matt 4,1-11 & Par)*, Lund: Gleerup, 1966, Kap. 1-4; zur Kritik s. F. Neugebauer, *Jesu Versuchung*, S. 7f.

In Mt 4,4 wird Dt 8,3 nach der LXX-Fassung zitiert (allerdings unter Auslassung des Artikels vor *ekporeuoméno* und nicht nach dem etwas kürzeren Text von Codex D). Die allgemeinere Aussage des hebräischen Textes, der Mensch lebe "von allem, was aus dem Mund Jahwes hervorgeht", erhält damit die Form, er lebe "von jedem Wort, das aus dem Mund Gottes hervorgeht". Mt 4,7 zitiert Dt 6,16 nach der LXX, was gegenüber dem Hebräischen nur die geringe Änderung der 2. Pers. Plural zur 2. Pers. Singular mit sich bringt. In Mt 4,10 finden sich (in wörtlicher Übereinstimmung mit Lk 4,8) zwei Abweichungen vom LXX-Text (der seinerseits mit dem masoretischen Text übereinstimmt): zum einen steht *proskynéseis* ("du sollst anbeten") anstelle des von der LXX gebrauchten *phobethéseis* ("du sollst fürchten"), zum andern ist eingefügt, "du sollst ihm *allein* (*móno*) dienen". Erstere Änderung ergibt sich in Antwort zu der Zumutung des Satans (V. 9): "...wenn du vor mir anbetest", letztere dient der Betonung des im Zitat Gemeinten.³³

Wesentlich für den Schriftgebrauch Jesu ist hier der alttestamentliche Kontext. Seine Antwort auf die erste Versuchung ist einem Zusammenhang entnommen (Dt 8,2-6), aus dem folgende wichtige Punkte hervorgehen: a) Israel wird dort als "Sohn" bezeichnet (V. 5); b) Israel wird von Gott auf die Probe gestellt (V. 2+6); c) es sollte deutlich werden, ob Israel Gottes Gebote halten werde (V. 2b); d) Gott stillt den Hunger mit dem, was aus seinem Munde hervorgeht - damals war es das Manna (V. 3). Und die beiden übrigen Zitate - bei der 2. und 3. Versuchung (Dt 6,16 und 6,13) - stehen in unmittelbarer Nähe zu dem Schema ("Höre, Israel...!") aus Dt 6,4f, in dem Israel zum Bekenntnis zu dem einen Gott und zu ungeteilter Gottesliebe aufgerufen wird und beides nun bewähren soll in Alleinverehrung Jahwes und im Verzicht auf das Versuchen Gottes. Jesus reißt diese drei Zitate nicht aus ihrem Zusammenhang, sondern überträgt sie, dem Sinn ihres Kontextes entsprechend, treffend auf sich und seine Situation. Damit stehen wir vor der Frage nach der Bedeutung der Versuchungen.

d) Die Bedeutung der Versuchungen.

Mit einem Faktum ist in einem bestimmten Kontext zugleich Bedeutung gesetzt, vielleicht sogar ein Bedeutungsspektrum. Der Bericht vermittelt dann das Geschehen in der Einheit von Faktum und Bedeutung(en).

33 Nähere Ausführungen zur Textform finden sich bei R. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*, Supplements to NOVUM TESTAMENTUM, Vol. 18, Leiden: E.J. Brill, 1975, S. 66-69.

In ihrem ursprünglichen Kontext, und ebenso im Rahmen des Mt, das seinen Lesern Jesus als den Sohn Gottes vor Augen führt, kommt der Versuchungsgeschichte vornehmlich christologische Bedeutung zu. Für Jesus ist die Versuchung die gottgewollte,³⁴ dreifache Bewährung seines Verhältnisses als "Sohn Gottes" zum Vater. In der Taufe war Jesus als der geliebte "Sohn" proklamiert worden (Mt 3,17). Jetzt muß er sein Sohnsein gegen den Mißbrauch des Sohnseins (Mt 4,3+6: "Wenn du Gottes Sohn bist...") bewähren. Er bewährt sich in der 1. Versuchung, indem er sein Sohnsein nicht zu einem selbstischen Wunder mißbraucht, sondern sich zum vertrauensvollen Gehorsam gegen Gottes Wort bekennt. Er bewährt sich in der 2. Versuchung, indem er das Versuchen des Vaters, das aufgrund eines mißgedeuteten Psalmwortes des Eingreifen Gottes erzwingen will, ablehnt und dem Vater auch ohne solchen Wunderbeweis vertraut. Er bewährt sich schließlich in der 3. Versuchung, indem er die Proskynese vor Satan grundsätzlich zurückweist und in alleiniger Liebe und Verehrung dem Vater verbunden bleibt.

Indem Jesus so gegenüber der teuflischen Versuchung seine Sohnesstellung bewährt, wird er - und dies ergibt sich sogleich als Nebenbedeutung des Geschehens - zum Gegenüber Israels, das auch in der Wüste als "Sohn" auf die Probe gestellt wurde, aber versagte. Die Wahl der Schriftzitate Jesu aus Dt 8+6 machen deutlich, daß diese Gegenüberstellung intendiert ist. Nicht anders als Israel, das vom Manna lebte, erwartet der "Sohn" die Fürsorge für sein Leben aus Gottes Mund. Aber im Unterschied zu Israel bewährt sich dieser "Sohn", indem er den Vater nicht "versucht" und ihm in ungeteilter Liebe allein dient.

Insgesamt wird deutlich: die Versuchungsgeschichte hat ursprünglich eine christologische Bedeutung und wird von Matthäus mit christologischer Absicht erzählt. Eine mögliche paränetische Absicht (d.h. die Bewährung Jesu in der Versuchung aufgrund der Berufung auf Gottes Wort als Vorbild für unser Verhalten in Versuchungen) tritt hinter der christologischen Bedeutung zurück.

Möglicherweise wird im Lk das christologische Bedeutungsspektrum der Versuchungsgeschichte noch um einen Aspekt erweitert, indem Lukas zwischen die Taufe und die Versuchungsgeschichte die bis auf Adam zurückgeführte Genealogie Jesu einfügt (wobei das Geschlechtsregister mit Adam endet und dann unmittelbar die Versuchungsgeschichte beginnt). Damit könnte die

34 Vgl. V. 1: Jesus wird "vom Geist in die Wüste geführt, um vom Teufel versucht zu werden". Das entspricht der Aussage von Dt 8,2, daß *Gott* vormals Israel in der Wüste auf die Probe stellte.

Absicht verbunden sein, anzudeuten, daß hier nun dem ersten Adam, der in der Versuchung fiel,³⁵ der zweite Adam gegenübersteht, der sich in der Versuchung als treu bewährt.

C. Die Heilsgeschichtliche Reflexion.

Wir haben einleitend festgestellt, daß bei der Auslegung hermeneutisch drei Grundaspekte zu beachten seien: der pneumatische, der historisch-philologische und der heilsgeschichtliche. Die heilsgeschichtliche Reflexion fragt nach dem spezifischen Ort eines gegebenen Textes im Zusammenhang der in Kontinuität und Diskontinuität verlaufenden Offenbarungsgeschichte und bestimmt von dem heilsgeschichtlichen Standpunkt der Gemeinde Jesu Christi aus, der für den Exegeten heute gilt, was der Text für uns bedeutet.³⁶ Besonders wichtig und hilfreich ist diese offenbarungsgeschichtliche Bestimmung des Standortes und der Bedeutung bei Texten, die - wie etwa die alttestamentlichen - in eine andere heilsgeschichtliche Situation hineinsprechen, als die der Gemeinde.

Bei Evangelienberichten wie der Versuchungsgeschichte stehen wir an der Schwelle vom Alten zum Neuen Bund. Jesus wird als der Sohn geoffenbart und seine Einzigartigkeit als "Sohn" beginnt - etwa im Gegenüber zu dem versagenden "Sohn" Israel - hervortreten. Die Dimension der Sendung des Sohnes deutet sich schon in dem satanischen Angebot der 3. Versuchung an: ihm wird die Weltherrschaft offeriert. Jesus aber bleibt bei dem Weg, den er in der Taufe bekannt hat: auf dem Weg der Niedrigkeit "alle Gerechtigkeit zu erfüllen" und sich gerade so als der "geliebte Sohn" zu bewähren. Am Ende dieses Niedrigkeitsweges, der über das Kreuz führt, steht der Sohn, dem "alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist" (Mt 28,18). Diese universale Macht ist dann allerdings von Gott (vgl. dort das *passivum divinum*) gegeben, nicht vom Teufel. In der Versuchung stellt sich Jesus in Kontinuität zum Alten Bund, indem er sich auf das "Es steht geschrieben!" beruft. Zugleich wählt er die Schriftworte aus Dt 8+6 aber so, daß auch das Diskontinuierliche zu Israel, dem "Sohn" Gottes des Alten Bundes, deutlich wird: auf die Probe gestellt wie jener Sohn, nun aber in der Bewährung des Sohnesgehorsams und der Sohnesliebe.

35 Die Adam-Christus-Gegenüberstellung in der Versuchungsgeschichte betont besonders Irenäus, obwohl er sich in seiner Auslegung auf Mt bezieht; s. dazu Irenäus, *Adversus Haereses* V. 21. 2-3, in: *Bibliothek der Kirchenväter: Des Heiligen Irenaeus Schriften*, II. Band (Kempten und München: Kösel Verlag, 1912), S. 206-209; vgl. auch G. Menken, *Betrachtungen über das Evangelium Matthäus*, in: *Schriften*, Bd. 1, S. 89f: "Wie der Vater aller Menschen geprüft war".

36 Nähere Darlegungen finden sich in dem Aufsatz H. Stadelmann, "Hermeneutische Erwägungen zur Heilsgeschichte," *Glaube und Geschichte: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, hg. ders., 2. Aufl. (Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1988), S. 32-87

Schlußbemerkungen.

Mit diesen Hinweisen soll die Beschäftigung mit Grundanliegen einer bibeltreuen Auslegung anhand der Versuchungsgeschichte zu Ende kommen. Wo liegt der Unterschied zwischen einer historisch-kritischen und einer bibeltreu-evangelikalischen Auslegung? Er liegt a) nicht darin, daß etwa nur die hist.-krit. Exegese denkerisch Rechenschaft ablegen kann von ihrem Vorgehen - dies tut vielmehr die evangelikale Exegese auch; er liegt b) auch nicht darin, daß erst die hist.-krit. Exegese in geordneten Arbeitsschritten vorgeht - dies ist vielmehr schon vor dem kritischen Umgang mit der Schrift so gewesen (man denke nur an A.H. Francke und J.A. Bengel) und ist auch bei der evangelikalischen Exegese noch immer so; der Unterschied liegt c) auch nicht darin, daß etwa grundverschiedene Arbeitsschritte gegangen würden - es gibt vielmehr im Bereich der historisch-philologischen Analyse eines Textes formal vieles, was ähnlich oder gar gleich ist. Von diesen drei Überlegungen her ist der historisch-kritischen Methode bereits ihr Monopolanspruch auf "Wissenschaftlichkeit" zu bestreiten. Es wäre zumindest zu sagen, daß es *zwei* historisch-wissenschaftliche Auslegungsweisen der Bibel gibt: die historisch-kritische und - wenn man sie so nennen will - die historisch-biblische. Beide arbeiten historisch und philologisch, beide haben bestimmte (teils sogar identische) Arbeitsschritte und beide sind in der Lage, hermeneutisch Rechenschaft abzulegen über ihr Vorgehen.

Die Frage ist, ob beide Methoden zugleich sachgemäß sein können. Ich meine nein. Unsachgemäßes bei der historisch-kritischen Methode sehe ich, wenn sie a) die Bibel nur als Menschwort behandelt und sich der pneumatischen Dimension der Schrift als Offenbarungswort verschließt, b) in ihrer Arbeit von der Gültigkeit biblischer Aussagen abstrahiert und daher den Erkenntnisprozeß auf der Verstehensebene abbricht, c) wenn sie sich gar sachkritisch gegen das in der Bibel Erkannte wendet, d) wenn sie sich von der Normativität des Textes in seiner Endgestalt abwendet und hypothetische Rekonstruktionen zur Basis theologischer Aussagen macht, e) wenn sie aufgrund weltanschaulicher Voraussetzungen biblische Berichte als mythologisch und historisch gesehen unwirklich einstuft, f) wenn sie aufgrund ihrer weltanschaulichen Befangenheit für die biblischen Aussagen über Transzendentes oder ein Geschehen im Schnittpunkt von Transzendenz und Immanenz nicht mehr offen sein kann und damit gegen eine Grundvoraussetzung ihres Gegenstandes streitet, g) wenn sie biblische Aussagen entgegen dem biblischen Selbstverständnis ihres historischen Wirklichkeitsfundamentes entkleidet, den "theologischen Rest" religiös aber dann doch gelten lassen will, h) wenn sie sich in ihren historischen Rekonstruktionen und theologischen Interpretationen nicht strikt an die Intention des Textes in seinem Literalsinn bindet, oder i) wenn sie die offenbarungsgeschichtliche Einheit der Bibel in deren heilsgeschichtlicher Kontinuität bei aller Diskontinuität nicht mehr zu sehen vermag.

Wofür eine evangelikale historisch-biblische Exegese steht, kann hier nicht nochmals wiederholt werden. Grundlegend wichtig sind ihr aber das Sich-Einstellen auf die pneumatische Dimension der Schrift als Einheit von Gottes- und Menschenwort, das existentielle Geltenlassen biblischer Aussagen, das Ernstnehmen der historischen und philologischen Dimension des Bibelwortes in der Auslegung, dabei Zurückhaltung in der Hypothesenfreudigkeit, zugleich aber umso festeres Binden an die Intention des konkreten Textes in seinem Literal-sinn sowie grundsätzliche Offenheit für das Wirklichkeitsverständnis der Bibel, auf das hin sich unser Denken zu weiten hat, Aufmerksamkeit für die Bedeutungsfülle heilsgeschichtlicher Fakten innerhalb der Einheit der biblischen Offenbarung und Gehorsam gegenüber dem erkannten Sinn des biblischen Wortes in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung.

Das Johannesevangelium und die Frage der Historizität

Anmerkungen zur jüngsten Forschungslage.

Eckhard Schnabel

Das jüngste Buch von John A.T. Robinson¹ verdient eine ausführlichere Darstellung als kurze Rezensionen dies üblicherweise zu leisten vermögen, zumal englischsprachige Publikationen in der historisch-kritischen Diskussion des deutschsprachigen Raumes oft nicht ausführlich zu Wort kommen - vor allem und gerade dann, wenn es sich um Studien handelt, die dem kritischen Konsens widersprechen. Das letztere - Abweichung von der kritischen "Normalposition" - charakterisiert Robinsons Buch über das Johannesevangelium.

Nun ist der im Dezember 1983 verstorbene anglikanische Bischof J.A.T. Robinson, zuletzt Dekan des berühmten Trinity College in Cambridge, ganz gewiß kein theologisch Konservativer, der bei seinen Forschungsarbeiten von apologetischen Motiven bestimmt wäre.² *Honest to God*, London 1963; dt.: *Gott ist anders*, München 1964, das in Deutschland eine rege Diskussion hervorrief. Während die Bultmannschule in Bischof Robinson einen theologischen Verwandten sehen konnte, bezeichnete Karl Barth die Theologie des Bischofs als kümmerliche "Plattfußtheologie" (Vorbemerkung zur Neuausgabe von *Rudolf Bultmann*, 1964, zitiert in E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München, 3. Aufl. 1978, S. 482). Zu Robinsons *Gott ist anders* siehe von konservativer Seite die Abhandlung von Walther Künneht, *Von Gott reden? Eine sprach-theologische*

- 1 J.A.T. Robinson, *The Priority of John*, Hg. von J.F. Coakley, London 1985, 443 Seiten. Das Buch, das als mehr technische, vorbereitende Studie für die *Bampton Lectures* im Jahre 1984 gedacht war, wurde von Robinson kurz vor seinem Tod im Oktober 1983 im wesentlichen fertiggestellt.
- 2 Siehe sein Buch *Honest to God*, London 1963; dt.: *Gott ist anders*, München 1964, das in Deutschland eine rege Diskussion hervorrief. Während die Bultmannschule in Bischof Robinson einen theologischen Verwandten sehen konnte, bezeichnete Karl Barth die Theologie des Bischofs als kümmerliche "Plattfußtheologie" (Vorbemerkung zur Neuausgabe von *Rudolf Bultmann*, 1964, zitiert in E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, München, 3. Aufl. 1978, S. 482). Zu Robinsons *Gott ist anders* siehe von konservativer Seite die Abhandlung von Walther Künneht, *Von Gott reden? Eine sprach-theologische Untersuchung zu J.A.T. Robinsons Buch "Gott ist anders"*, Wuppertal 1965.

Untersuchung zu J.A.T. Robinsons Buch "Gott ist anders", Wuppertal 1965. Schon deshalb sollte sich die kritische Forschung ihre Reaktion auf die anti-kritischen Gedanken, Anmerkungen und Argumente des britischen Theologen nicht in der Weise leicht machen, daß diese *ad acta* gelegt, d.h. in den historisch-kritischen Papierkorb geworfen und in souveräner Weise ignoriert werden, wie es oft mit konträren Meinungen und Hypothesen konservativer Provenienz geschieht.

John Robinson forderte den historisch-kritischen Konsens schon einmal in aufsehenerregender Weise heraus, als er 1976 in einer umfangreichen Studie den Nachweis zu erbringen suchte, daß sämtliche Schriften des Neuen Testaments vor dem Jahr 70 v.Chr. geschrieben wurden - ein Unternehmen, das die gesamte Struktur der weithin akzeptierten historisch-kritischen Chronologie der neutestamentlichen Schriften in Frage stellte und in manchem "konservativer" war als viele evangelikale Bibelwissenschaftler.³

In seinem jüngsten Buch *The Priority of John* ("Die Priorität des Johannes[-evangeliums])⁴ verwendet Robinson Argumente, die schon seit längerem von konservativen Forschern vorgebracht wurden, die jedoch von der dominierenden historisch-kritischen Forschung ignoriert, im besten Fall dem Fußnotenapparat zugewiesen worden waren. Es sei hier auf J.B. Lightfoot⁵ verwiesen, aber auch evangelikale Exegeten wie L. Morris⁶ D. Guthrie⁷ und D.A. Carson⁸ werden zitiert. Robinson wärmt nun nicht einfach konservative Argumente auf,

3 J.A.T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976, 2. Aufl. 1977, 369 S.; deutsch: Wannentstand das Neue Testament?, Wuppertal (TVG) 1986. Robinsons These wurde auf der Generalversammlung der Studiorum Novi Testamenti Societas im August 1980 in Toronto sowie auf einem Symposium des Instituts für wissenschaftstheoretische Grundlagenforschung im Mai 1982 in Paderborn diskutiert. Zum letzteren vgl. R. Wegner, Hrsg., *Die Datierung der Evangelien*, Paderborn 1982, ³1986

4 Zitate aus Robinsons Buch sind meine eigene Übersetzung. Es wäre zu hoffen, daß in absehbarer Zeit eine deutsche Übersetzung des Buches erscheint.

5 Joseph Barber Lightfoot, *Biblical Essays*, London 1893, S. 1-198

6 Leon Morris, *Studies in the Fourth Gospel*, Exeter 1969. Siehe jetzt auch L. Morris, "John, Gospel of", *International Standard Bible Encyclopedia*, revidierte Ausgabe, Grand Rapids 1982, Bd. 2, S. 1098-1107. Vgl. auch I.H. Marshall, "John, Gospel of", *Illustrated Bible Dictionary*, Hg. J.D. Douglas, Leicester 1980, Bd. 2, S. 799-806, einen Artikel den Robinson nicht anführt.

7 Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, 3. Aufl., London 1970=1975, S. 237-335

8 Donald A. Carson, "Historical Tradition and the Fourth Gospel: After Dodd, Waht?", *Gospel Perspectives II*, Hg. R.T. France, D. Wenham, Sheffield 1981, 83-145

sondern präsentiert eine äußerst detaillierte Analyse aller relevanten historischen, exegetischen und theologischen Fakten und Argumente, die für die zeitliche Ansetzung (Datierung), die historische Bewertung (Historizität) und die theologische Einschätzung (Autorität) des Johannesevangeliums eine Rolle spielen. Ehe ich den Beitrag Robinsons im einzelnen darstelle, soll in einem skizzenhaften Überblick die gegenwärtige Diskussion zum Johannesevangelium (= Joh) dargestellt werden.

1. Der traditionelle kritische Konsens

Exegeten klagen mit gutem Grund über die Flut von Literatur, die in nahezu allen Gebieten der Bibelwissenschaft gelesen, gewürdigt und benutzt werden will bzw. sollte. Diese Fülle von Monographien, Kommentaren und Artikeln läßt sich gerade im Falle des Johannesevangeliums in Gestalt einer "Superernste" einbringen.¹⁰ Kein Forscher kommt ohne eine Sichtung dieser Flut an Forschungsbeiträgen aus. Eine solche Auswahl von Literatur, die gründlicher studiert und dann verwertet wird, besteht gewöhnlich in einer "Ausscheidung forschungsgeschichtlich weniger wichtiger Äußerungen".¹¹ Das Urteil darüber, was als forschungsgeschichtlich "weniger wichtig" anzusehen ist, wird nicht in einem objektiv-wertneutralen Raum gefällt, sondern steht in einer engen Beziehung zur eigenen Position.¹² Dies zeigt sich gerade auch beim Joh: der kritischen Orthodoxie entgegenlaufende Meinungen, in manchen Fragen nur noch konservativen Theologen vorbehalten, werden als nicht diskussionswürdig beiseite getan.

9 Für neuere Forschungsberichte zum Johannesevangelium vgl. R. Kysar, *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship*, Minneapolis 1975; J. Becker, "Aus der Literatur zum Johannesevangelium", *Theologische Rundschau*, 47 (1982), 97-134, 279-301, 305-347; J.F. O'Grady, "Recent Developments in Johannine Studies", *Biblical Theology Bulletin*, 12 (1982), 54-58; D.A. Carson, "Recent Literature on the Fourth Gospel", *Themelios*, 9 (1983), 8-18; R. Kysar, "The Gospel of John in Current Research", *Revue des Sciences Religieuses*, 9 (1983), 314-323; R. Kysar, "The Fourth Gospel. A Report on Recent Research", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Hg. W. Haase, Berlin-New York 1984, Bd. II 25.3, S. 2389-2480; J. Becker, "Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980-1984)", *Theologische Rundschau*, 51 (1986), 1-78; S.S. Smalley, "Keeping up with Recent Studies XII: St. John's Gospel", *The Expository Times*, 97 (1986), 102-108. Siehe im übrigen die neueren Kommentare zum Johannes-evangelium von Rudolf Schnackenburg (1965/1971/1976/1984), Raymond Brown (1966/1970), Jürgen Becker (1979/1981), Ernst Haenchen (1980), Joachim Gnllka (1983) und Robert Kysar (1986).

10 So J. Becker, *ThR*, 51 (1986), 1.

11 J. Becker, ebd.

12 Dies wurde jüngst von J. Becker von neuem festgehalten: er betont, daß alle Methoden weit davon entfernt sind, neutral zu sein, sondern "inhaltliche Positionen enthalten, die, ob man es wahrhaben will oder nicht, auf die Ergebnisse einwirken" (*ThR*, 51 [1986] 2).

1.1 Einleitungsfragen

Vier Sätze von Jürgen Becker, zu finden in seinem Literaturbericht zum Joh von 1982, illustrieren diesen Sachverhalt für den Bereich der klassischen Einleitungsfragen aufs Beste:

"Wer Forschungsschwerpunkte erkennen will und einen Überblick anstrebt, muß sich in der Kunst des Auslassens üben. So habe ich die Einleitungsfragen im Sinne der Verfasserfrage, des zeitlichen und geographischen Ansatzes nicht behandelt. Es gibt hierzu eigentlich auch nichts Neues unter der Sonne. Da neue Gesichtspunkte dazu auch kaum in Zukunft zu erwarten sind, kann man die Fragen vorerst ruhen lassen."¹³

Die nach dem 2. Jahrhundert unbestrittene Auffassung, daß das Joh von Johannes, dem Sohn des Zebedäus, geschrieben wurde, also von einem Augenzeugen, wird seit dem letzten Jahrhundert von der großen Mehrheit der protestantischen und katholischen Exegeten als unhaltbar angesehen.¹⁴ Ohne auf Unterschiede im Detail einzugehen kann festgehalten werden: der Verfasser des "vierten" Evangeliums wird in der kritischen Forschung als⁹ge angesehen, der am Ende des 1. Jahrhunderts (oder im 2. Jahrhundert) ältere Traditionen von Jesus aufnahm und im Rahmen seiner "Schule" und im Kontext seiner Gemeinde und deren Theologie(n) zu einer theologischen Gesamtkonzeption verarbeitete. Einige identifizieren den "ersten Traditionsträger" mit Johannes dem Apostel,¹⁵ was die meisten Forscher jedoch ablehnen. Der eigentliche Evangelist gehört in jedem Fall, so die kritische Meinung, einer späteren Generation an.

Je nach Exeget haben sich eine unterschiedliche Anzahl von Redaktoren an der endgültigen Fassung des Evangeliums beteiligt. In den Worten Ernst Haenchens: im "vierten Evangelium" begegnet uns ein Theologe "der im Umkreis einer der 'Großkirche'... fremden 'Sekte' aufgewachsen ist; erst eine spätere

13 J. Becker, *ThR*, 47 (1982), 285.

14 Ausnahmen waren in Deutschland A. Schlatter, B. Weiss und Th. Zahn.

15 So Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, HThK IV/1, 1986⁶, S. 60-88; ebenso der katholische Exeget Raymond Brown in seinem großen Johanneskommentar: R.E. Brown, *The Gospel According to John*, AB 29, Lonton/New York, Bd. 1, 1966=1984, S. lxxxvii-xcviii, der dann seine Meinung änderte, darin R. Schnackenburg folgend; vgl. R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, London/New York 1979 (dt.: *Ringens um die Gemeinde*, Salzburg 1982).

Bearbeitung hat ihn weiteren kirchlichen Kreisen zugänglich gemacht".¹⁶ Das Johannes-evangelium sagt somit praktisch (und theologisch) kaum etwas über die Zeit und Person Jesu aus, sondern gehört "in die Theologiegeschichte des sog. nachapostolischen Zeitalters".¹⁷ Als Abfassungszeit des Joh gilt meist das letzte Jahrzehnt des 1. Jahrhunderts: diese Annahme ist heute "fast Allgemein-gut".¹⁸

1.2 Verhältnis zu den synoptischen Evangelien

Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts herrschte die Meinung vor, daß der Verfasser des Joh die synoptischen Evangelien gekannt habe und voraussetze. So arbeitet man mit der Annahme, daß das Joh als Ergänzung, als Korrektur, und/oder als Vollendung der Synoptiker zu verstehen ist. Seit der Studie von P. Gardner-Smith¹⁹ setze sich nach 1938 die Anschauung durch, daß der Verfasser die synoptischen Evangelien nicht unmittelbar gekannt hat, sondern als unabhängiger Theologe schrieb.²⁰ Sehr einflußreich war eine Studie von des englischen Exegeten C.H.Dodd, veröffentlicht 1963,²¹ in der dieser den Nachweis führte, daß das Joh auf Tradition beruht, die unabhängig von der Tradition der Synoptiker und älter als diese ist.

Diese Position wird heute oft in der Form vertreten, daß eine Kenntnis der Synoptiker nicht völlig bestritten, jedoch nur für traditionsgeschichtliches Ma-

16 E. Haenchen, *Das Johannesevangelium*, Hg. U. Busse, Tübingen 1980, S. 103.

17 J. Becker, *Evangelischer Erzieher*, 33 (1981), 175.

18 W.G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 18. Auflage, Heidelberg 1973, S. 211. Nach fünfzehn Jahren Johannesforschung hat sich daran nichts geändert. Eine Ausnahme ist ein kürzlich erschienener Artikel von F. Kemper, "Zur literarischen Gestalt des Johannesevangeliums", *Theologische Zeitschrift*, 43 (1987), 247-264, der für eine Frühdatierung plädiert.

19 P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938. Siehe allerdings bereits die fragmentarisch gebliebene Untersuchung von J. Schniewind, *Die Parallelperikopen bei Lukas und Johannes*.

20 So jüngst z.B. E. Haenchen, *Johannesevangelium*, S. 80-81; J. Becker, *Das Evangelium des Johannes*, Bd. I, Gütersloh/Würzburg 1979=²1985, S. 36-37.

21 C.H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge/New York 1963.

terial angenommen wird: dem Verfasser des Joh waren die synoptischen Evangelien in ihrer literarischen Gestalt zwar unbekannt, er kannte jedoch die "Jesu-tradition", die wir in den Synoptikern finden, jedenfalls in Teilen.²²

Bis in die jüngste Zeit waren es nur wenige, die sich in Widerspruch zu der neuen kritischen Orthodoxie äußerten.²³ In den vergangenen Jahren haben sich jedoch verschiedene Forscher neu für eine Abhängigkeit des Joh von den synoptischen Evangelien eingesetzt²⁴ - ein Umstand, den manche Forscher für "verwunderlich" halten.²⁵

Die angenommene Abhängigkeit von Johannes und Synoptikern hat für die Rekonstruktion des Wirkens Jesu in der kritischen Exegese weitreichende Folgen: man sieht sich vor die Alternative gestellt, das Leben Jesu entweder "synoptisch" oder "johanneisch" (joh) darzustellen. Wer diesem Entweder-Oder zustimmt, hat sich de facto für die Synoptiker entschieden.²⁶ die sachlichen und historischen Angaben des Joh werden bei der Rekonstruktion und Darstellung des Lebens und der Botschaft Jesu außer acht gelassen, da sie als unhistorisch gelten. So wird zum Beispiel "der Wille... johanneische Christologie direkt im Selbstverständnis Jesu zu verankern" als "thetische Programmatik" und als "Harmonisierungstendenz" kritisiert und abgetan.²⁷ Dem "joh Jesus" wird eine historische Existenz abgesprochen: er ist eine Schöpfung eines anonymen Theologen und seiner Gemeinde.

- 22 Vgl. D. Moody Smith, "John and the Synoptics", *Biblica*, 63 (1982) 102-113; ders., *Johanne Christianity*, Columbia 1984. So auch manche vangelikale Exegeten, die durch diese Annahme die historische Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums zu retten versuchen: siehe Stephen S. Smalley, *John: Evangelist and Interpreter*, Exeter 1978, S. 13-30; ders., *ExpT*, 97 (1986), 103.
- 23 Vgl. W.G. Kümmel, *Einleitung*, S. 168-170. Im angelsächsischen Bereich vor allem C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2. Aufl. London 1978.
- 24 Vgl. B. de Solanges, *Jean et les Synoptiques*, Leiden 1979; F. Neiryck, *Jean et les Synoptiques*, BETL49, Leuven 1979.
- 25 J. Becker, *Evangelischer Erzieher*, 33 (1981), 171.
- 26 Vgl. J. Becker, *ThR*, 47 (1982), 293.
- 27 So J. Becker, *ThR*, 47 (1982), 293-294 im Blick auf Aussagen von Peter Stuhlmacher in P. Stuhlmacher, H. Class, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart 1979, S. 40-42.

1.3 Religionsgeschichtliche Ergebnisse

Die religionsgeschichtliche Frage, welche die religiösen und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und Verbindungen zu außerbiblischen Traditionen behandelt, gehört zum Kernbereich der historisch-kritischen Methode. Rudolf Bultmann postulierte die dualistische Gnosis in ihrer mandäischen Form als Hintergrund des Joh²⁸ - trotz der Tatsache, daß die literarischen Zeugnisse der Mandäer erst für das 7. Jh.n.Chr. bezeugt sind. Laut Bultmann übernahm der Evangelist, der selbst Gnostiker war, den gnostischen Mythos einer himmlischen Erlösergestalt und übertrug sie auf den historischen Jesus. In England kam C.H. Dodd nach einer ausführlichen Behandlung der relevanten Fakten zu dem Schluß, daß die hermetische Literatur (das Corpus Hermeticum datiert in das 2. und 3. nachchristliche Jh.) als Hintergrund des "vierten" Evangeliums anzusehen sei.²⁹ Die konsequente Deutung des Joh von gnostischen Voraussetzungen her ist allerdings ein Spezifikum deutscher Exegese im Gefolge der Interpretation R. Bultmanns.³⁰ Verschiedene Beiträge sahen das Joh ebenfalls auf einem gnostischen Hintergrund, verstanden die Theologie des Evangelisten jedoch als Angriff auf das gnostische Weltbild.

Die Entdeckung und Veröffentlichung der Schriften von Qumran nach dem Zweiten Weltkrieg führte zu einer neuen Konzentration auf den jüdisch-palästinensischen Hintergrund des Joh.³¹ Die Johannesexegese mußte zur Kenntnis nehmen, daß "gnostizierende" oder "vorgnostische" Konzeptionen nicht automatisch späte hellenistische (heidnische) Gedankengebilde sind, sondern bereits in vorchristlicher Zeit im jüdisch-palästinensischen Bereich zu finden

28 Zuerst in R. Bultmann, "Die Bedeutung der neuerschlossenen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums", *ZNW*, 24 (1925), 100-146, dann ausführlich in seinem Johanneskommentar (KEK II 1941=²⁰1978).

29 C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge/New York 1953, S. 53.

30 Vgl. J. Becker, *ThR*, 47 (1982), 313 der auf H. Köster, W. Marxsen und L. Schenke verweist.

31 Vgl. R.E. Brown, "The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles" (1958), in R.E. Brown, *New Testament Essays*, London 1965, S. 102-131; J.H. Charlesworth, *John and Qumran*, London 1972; siehe auch G. Vermes, "The Impact of the Dead Sea Scrolls on the Study of the New Testament", *JJS*, 27 (1976), 107-116.

sind. Da die jüdische Weisheit offensichtlich großen Einfluß auf die Theologie Qumrans hatte, schlagen viele Forscher vor, die joh Christologie - das Kernstück des Evangeliums - auf dem Hintergrund der jüdischen Weisheitstradition zu sehen.

Die Entdeckung der Nag-Hammadi-Texte, die ab ca. 140 n.Chr. fertige gnostische Systeme in Originaldokumenten belegen - Systeme, für die zumindest mündliche Vorstufen im ersten Jahrhundert angenommen werden können - machte die Diskussion um den religionsgeschichtlichen Hintergrund noch komplizierter: viele Forscher kehrten zu der gnostischen These zurück.

So zeigt die gegenwärtige Forschungslage ein buntes Bild, die religionsgeschichtliche Frage wird ganz verschieden gelöst. Man findet (1) rein gnostische Lösungen,³² (2) antignostisch orientierte Lösungen,³³ (3) die Annahme nur frühchristlicher und alttestamentlich-jüdischer Einflüsse,³⁴ Jesu Gespräch mit der Samaritanerin und weitere Gespräche im Johannesevangelium, Theol.Diss. 15, Basel 1979; B. Lindars, *The Gospel of John*, New Century Bible Commentary, London 1981. (4) der Hinweis auf die Vielfalt des Synkretismus im ersten Jahrhundert, ohne nähere Bestimmung des religionsgeschichtlichen Hintergrunds,³⁵ (5) die Annahme eines qumrannahen Milieus,³⁶ (6) hellenistische Lösungen,³⁷ oder (7) eine Kombination von verschiedenen geistesgeschichtlichen Milieus.³⁸

32 H. Köster, *Einführung in das Neue Testament*, Berlin/New York 1980, S. 614-637; siehe auch G.W. MacRae, "Nag Hammadi and the New Testament", in B. Aland, Hg., *Gnosis*, FS H. Jonas, Göttingen 1979, S. 145-157.

33 J.A. Bühner, "Denkstrukturen im Johannesevangelium", *ThB*, 13 (1982), 224-231; P. Borgen, *Logos was the True Light*, Trondheim 1983; auch J.D.G. Dunn, "Let John be John", in P. Stuhlmacher, Hg., *Das Evangelium und die Evangelien*, WUNT 28, Tübingen 1983, S. 309-339.

34 E. Leidig, *Jesus Gespräch mit der Samariterin und weitere Gespräche im Johannesevangelium*, Theol.Diss. 15, Basel 1979, B. Lindars, *The Gospel of John*, New Century Bible Commentary, London 1981.

35 C.K. Barrett, *Gospel*, 21978, S. 27ff.

36 R. Bergmeier, *Glaube als Gabe nach Johannes*, Stuttgart 1980.

37 W. Eckle, *Geist und Logos bei Cicero und im Johannesevangelium*, Hildesheim 1978, der auf die beiden hellenistischen Vorstellungen der Weisheitshypostase und des Seelenmythos verweist.

38 So z.B. J. Becker in seinem Kommentar: J. Becker, *Evangelium*, Bd. I, 1979, bes. Exkurse 3 und 4. Er geht beim Dualismus des Johannesevangeliums von einem juden-christlichen Ursprung mit Qumrannähe aus, der ³⁷Geschichte der johanneischen Gemeinde gnostiziert wurde. Verschiedene Aspekte der ersten, undualistischen Phase, wie z.B. die Wunder der angenommenen Semeiaquelle, werden auf das hellenistische und "heteroorthodoxe" Judentum zurückgeführt.

1.4 Literarkritische Ergebnisse

Die Literarkritik am Joh erfreut sich nach wie vor großer Beliebtheit. Manche Exegeten stellen aufgrund festgestellter "Brüche" und "Ungereimtheiten" die literarische Einheit des Evangeliums in Frage. Während früher zum Teil recht unterschiedliche Umstellungshypothesen das Ziel verfolgten, die "literarische Unordnung"³⁹ zu beseitigen und Ordnung zu schaffen (so recht intensiv Rudolf Bultmann), führt man heute die angenehmen Ungereimtheiten und stilistischen Besonderheiten im allgemeinen auf die Arbeit verschiedener Redaktoren zurück.

Ein weiteres Gebiet joh Literarkritik ist die Quellenscheidung. Hier können zwei Richtungen unterschieden werden.⁴⁰ Einige Forscher greifen die schon im letzten Jahrhundert vertretene "Grundevangeliumshypothese" wieder auf: ein ursprüngliches Evangelium wurde durch redaktionelle Erweiterungen zur heutigen Größe - im Verlauf einer einzigen Generation unter der Aktivität eines und desselben Verfassers (M.-E. Boismard, früher R.E. Brown), oder über eine längere Zeit hinweg im Rahmen der Aktivität einer "joh Schule" (E. Haenchen, H. Thyen).

Andere Forscher - die Mehrheit, zumindest in Deutschland - vertreten eine Mehrquellentheorie. Die quellenkritischen Analysen Rudolf Bultmanns werden heute zwar nur noch in (meist stark) modifizierter Form vertreten, bilden jedoch immer noch das Fundament der Quellenscheidung im Joh: Bultmann nahm an, daß der Evangelist eine Zeichenquelle ("Semeia-Quelle"), eine Redenquelle (gnostische Offenbarungsreden) und einen Passionsbericht verarbeitete; ein Endredaktor ist für weitere, wenn auch nur geringe, Eingriffe in den Text verantwortlich. Die durchschnittliche Theorie, repräsentativ vertreten von dem katholischen Exegeten Rudolf Schnackenburg im ersten Band seines großen und einflußreichen Johanneskommentars, stellt eine Vereinfachung von Bultmanns Position dar: der Evangelist hatte eine Zeichenquelle und einen Passionsbericht als Vorlagen, war jedoch in seiner Arbeit derart kreativ-theologisch gestaltend, daß eine eingehendere Analyse z.B. der Zeichenquelle unmöglich ist - der vorliegende Text ist stilistisch ziemlich einheitlich und muß deshalb der eigentliche Gegenstand des Verstehens bleiben.⁴¹ Andere Forscher rechnen ebenfalls mit einer Zeichenquelle und dem Passionsbericht als Vorlagen des Evangelisten, nehmen dann jedoch weitere Stufen der theologischen Entwicklung und des literarischen Wachstums an.⁴²

39 R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, Bd. I, S. 36

40 Vgl. R. Schnackenburg, ebd. S. 37ff; J. Becker, *ThR* 47 (1982) 295-299.

41 J. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, Bd. I, S. 36-60 passim. J. Becker, *Evangelischer Erzieher* 33 (1981) 171 nennt bezeichnet diese Position als "reduzierter Bultmann".

42 So R. Schnackenburg seit Bd. III seines Kommentars (1975=⁵1986); ebenfalls J. Becker in seinem zweibändigen Johanneskommentar (1979/1981).

Solche Theorien variieren von Exeget zu Exeget und von Kommentator zu Kommentator nicht nur in Detailfragen, sondern auch in Identifikation und Definition von Quellen: Rudolf Bultmann rechnet mit drei Quellen (siehe oben); Rudolf Schnackenburg nimmt eine Quelle an (Zeichenquelle, in schriftlicher Form vorliegend); Jürgen Becker setzt eine Semeiaquelle voraus (Bultmanns Semeiaquelle modifizierend); Robert T. Fortna beschränkt sich ebenfalls auf eine Zeichenquelle, die er detailliert rekonstruiert; W. Nicol spricht von "Zeichen-Traditionen"; H.M. Teeple postuliert vier Quellen (Zeichenquelle, semignostisches Christliches Dokument, Editor, Redaktor); Sidney Temple kommt mit einer "narrativen Redenquelle" (und weiteren kürzeren Quellen) aus.⁴³ Diese nicht nur für den Laien verwirrende Vielfalt von Annahmen verdeutlicht, daß die Quellenkritiker einen oftmals recht verschiedene methodische Voraussetzungen haben.⁴⁴ Die Mahnung von Jürgen Becker ist deshalb ernstzunehmen:

"Sicherlich bleiben das das gewonnene Gesamtbild und seine Einzelheiten im letzten Sinne hypothetisch. Literarkritische Theorien sind Hilfsmodelle für den Zugang zum Text, also 'widerlegbare Wahrheiten'."⁴⁵

Quellentheorien führen bei den meisten kritischen Exegeten zur Analyse von redaktionellen Schichten, die kurz skizziert werden sollen.

1.5 Redaktionsgeschichtliche Ergebnisse

Es ist seit den Arbeiten von Bultmann und Schnackenburg üblich geworden, das Joh nicht einfach "eindimensional" zu interpretieren - also allein auf die Theologie des Evangelisten abzuheben -, sondern in Folge der literarkritischen Annahmen verschiedene theologische und redaktionelle Schichten zu unterscheiden, die mit spezifischen Gemeindesituationen in Verbindung gesetzt werden. Der literarisch-redaktionelle Werdegang des Evangeliums - die "Joh Theologiegeschichte" - soll als Spiegelbild der Geschichte einer Gemeinde bzw.

43 Zu R. Bultmann, R. Schnackenburg und J. Becker vgl. die Kommentare. Siehe weiter R.T. Fortna, *The Gospel of Signs: a Reconstruction of the Narrative Source Underlying the Fourth Gospel*, Cambridge 1970; W. Nicol, *The Semeia in the Fourth Gospel: Tradition and Redaction*, Leiden 1972; H.M. Teeple, *The Literary Origin of the Gospel of John*, Evanston 1974; S. Temple, *The Core of the Fourth Gospel*, London/Oxford 1975.

44 Vgl. die Analyse und Kritik von D.A. Carson, "Current Source Criticism of the Fourth Gospel: Some Methodological Questions", *JBL* 97 (1978) 411-429.

45 J. Becker, *ThR* 47 (1982) 295 mit Verweis auf seinen Kommentar, Bd. I 1979, S. 13.

eines Gemeindeverbandes verstanden werden.⁴⁶ Die Eigenständigkeit der Theologie und Sprache des Joh wird mit der Annahme erklärt, daß der Gemeindeverband, der das Evangelium hervorbrachte, in relativer Selbständigkeit und/oder (zeitweiliger) Geschiedenheit von den anderen urchristlichen Gemeinden lebte. Manche Exegeten operieren deshalb mit dem Stichwort "Sekte".⁴⁷ Das Evangelium entstand in einer Schule - dem Zentrum dieses Gemeindeverbandes -, welcher der Evangelist, die Bearbeiter des Joh, die Verfasser der joh Briefe, und wahrscheinlich auch der "Lieblingsjünger" angehörten.

Für die theologische Identität bestimmende Ereignisse waren der Ausschluß der joh judenchristlich-messianischen Gemeinden aus dem Synagogenverband, das Konkurrenzverhältnis zu den Täuferkreisen, eine Samaritanermission und die Distanz gegenüber dem Judentum und der Welt - so der kritische Konsens. Die Rekonstruktion der historischen und theologischen Entwicklung sieht bei verschiedenen Redaktionskritikern im Detail recht verschieden aus.

Besondere Beachtung fand die Rekonstruktion von Raymond Brown,⁴⁸ der vier Phasen joh Geschichte postuliert. In der ersten, vorevangelistischen Phase trafen zu Jesus bekehrte ehemalige Täuferjünger auf bekehrte Samaritaner. In den sich mit dem offiziellen Judentum ergebenden Konflikten entwickelten diese Christen eine "hohe Christologie" mit dem Gedanken der Präexistenz und Gottgleichheit. Der Ausschluß aus der Synagoge war die Konsequenz, da die Juden den Monotheismus gefährdet sahen. Die Zentralfigur dieser Phase ist der Lieblingsjünger von Joh 1,35ff, der als Täuferschüler später Gefährte des historischen Jesus war. In der zweiten Phase entstand das "vierte" Evangelium, wahrscheinlich von einem Schüler des Lieblingsjüngers verfaßt. Die Auseinandersetzungen mit den Juden und den Täuferjüngern, mit verborgenen Christen in der Synagoge und anderen judenchristlichen Gemeinden, mit dem "petrinischen" Christentum und mit der ungläubigen Welt beeinflussen die theologischen Aussagen des Evangeliums. In der dritten Phase kommt die joh Redaktion zum Abschluß; die Johannesbriefe werden geschrieben. Die vierte und letzte Phase sieht die Abtrennung jener Gemeindemitglieder, die in der dritten Phase als Gegner des Verfassers des ersten Johannesbriefes austraten und sich jetzt zu Doketen, Gnostikern und Montanisten entwickeln.

46 Vgl. J. Becker, *ThR* 47 (1982) 305. Für das Folgende siehe ebd. S. 305-312; ders., *ThR* 51 (1986) 28-39.

47 J. Becker stimmt dem Begriff "Sekte" für die johanneische Gemeinde(n) zu, rät jedoch zur Zurückhaltung; J. Becker, *Johannes*, Bd. I, S. 45-48.

48 Vgl. R.E. Brown, *The Gospel According to John*, Anchor Bible 29.29A, 2 vols., New York 1966/1970; ders., *The Community of the Beloved Disciple*, New York/London 1979 (deutsch: *Ring um die Gemeinde*, Salzburg 1982).

2. Vorurteile und Voreingenommenheiten

Das Hauptanliegen von J.A.T. Robinson ist die Frage nach der Beziehung zwischen dem Joh und dem sog. historischen Jesus. Er weist im ersten Kapitel⁴⁹ seines Buches darauf hin, daß im Rahmen der gegenwärtigen Forschungslage bestimmte Fragen nicht mehr gestellt werden (dürfen): bestimmte Annahmen, die eigentlich als bloße Arbeitshypothesen fungieren sollten, haben in der Johanneforschung die Funktion von Vorurteilen angenommen, welche für die Mehrzahl der historisch-kritischen Forscher eine bindende - und zugleich (verblendende) - Wirkung haben (1f.).

2.1 Das Vorurteil der Posteriorität

Ein solches Vorurteil ist die Annahme der Posteriorität des Joh. Seit 150 Jahren - seit Friedrich Schleiermacher -⁵⁰ gingen nahezu alle Exegeten von der Annahme aus, der historische Wert des Joh habe bestenfalls sekundären Charakter. Lange wurde angenommen, der "vierte Evangelist" habe die drei "ersten" Evangelisten gekannt - ergänzend, korrigierend, interpretierend. Das "Jesusbild" des Joh muß historisch und theologisch in das "Jesusbild" der Synoptiker hineingepaßt werden, um ein zuverlässiges Bild zu erhalten. Selbst konservativen Autoren, die an der apostolischen Verfasserschaft des Joh festhielten, sind vielfach von dieser Notwendigkeit überzeugt. Und wer das Joh einer späteren Generation zuweist und eine Abhängigkeit von den synoptischen Evangelien ablehnt wie heute die meisten kritischen Exegeten, geht von der Überzeugung aus, im Joh keine historisch zuverlässigen Angaben, sondern eine theologische Präsentation der Glaubensüberzeugungen einer bestimmten Gemeinde zu finden. So gilt das Joh historisch und theologisch als zweitrangig (oder drittrangig) - es steht an letzter Stelle hinter den früheren (historisch besseren) Quellen.

Robinson will in seinem Buch die Hypothese testen, was geschieht, wenn das Joh als primäre Quelle für die Erforschung des Lebens Jesu herangezogen wird; die Diskussion aller relevanten Fakten muß dann zeigen, ob sich diese im Rahmen dieser Annahme adäquater und fruchtbarer erklären lassen als auf dem Hintergrund des kritischen Vorurteils gegen Joh (9).

49 "The Presumption of Priority" (Die Annahme der Priorität), S. 1-35. Zahlen im Text beziehen sich auf Robinsons Buch.

50 Vgl. D. Schleiermacher, *Einleitung ins neue Testament*, in: *Sämtliche Werke*, I.8, Berlin 1945, S. 315-344 (als Vorlesung 1831-32 gehalten). Der Grund für diese Annahme war Schleiermachers Überzeugung, daß das Johannesevangelium als einziges der vier Evangelien aus dem inneren Kreis der Zwölf stammt.

2.2 Das Vorurteil der Notwendigkeit von Quellen

Ein weiteres Vorurteil ist die Annahme, daß Joh müßte in jedem Fall Quellen verarbeitet haben. Es gibt heute kaum einen Exegeten, der an einer literarischen Abhängigkeit des Joh von den Synoptikern festhält (siehe oben 1.2). An die Stelle der synoptischen Evangelien sind jedoch andere schriftliche Quellen getreten (siehe oben 1.4). Ein Überblick über die Quellenkritik von R.T. Fortna, h.M. Teeple und B. Lindars zeigt jedoch die methodologische Vielfalt der Ansätze und die Vielfalt der Quellenscheidungs-Kriterien.⁵¹ Die Subjektivität der implizierten Annahmen kann, so Robinson richtig, nicht übersehen werden; die miteinander konkurrierenden "Lösungen" der Quellenfrage werden durch die scharfen Attacken auf andere Positionen nicht glaubwürdiger.

C.H. Dodd, der die Unabhängigkeit des Joh von den Synoptikern demonstrierte, hat sich an solchen spekulativen Quellentheorien nicht beteiligt. Aber auch er meinte, ohne eine Annahme von Quellen auszukommen - er glaubte, daß sich der Verfasser auf andere Traditionen stützte, die er als tradierte Information in die Hand bekam, "übernahm" und "verarbeitete". Er schließt nicht aus, daß diese "Information" in Form von schriftlichen Notizen vorlag, hält jedoch mündliche Traditionen für wahrscheinlicher. So sieht man auch hier die Auswirkung des Vorurteils gegen das Joh: der Verfasser hat in jedem Fall seine Information nur aus zweiter Hand - gleich ob er schriftliche oder ob er nur mündliche Quellen und Traditionen benutzte.

Robinson hält Dodd und anderen Quellenkritikern entgegen, daß das Joh gerade *nicht* den Eindruck hinterläßt, von anderen Traditionen abhängig zu sein, die älter, ursprünglicher, zuverlässiger sind - Traditionen, aus denen er "aus zweiter Hand" schöpft - oft angeblich diese mißverstehend. Im Gegenteil: der Verfasser schreibt mit einer souveränen Freiheit, die man eher auf dem Hintergrund des Prinzips "la tradition, c'est moi!" - "die Tradition, das bin ich" - verstehen sollte.⁵²

Das Vorurteil der Joh Abhängigkeit von Quellen ist somit nicht haltbar. Es ist nicht "unkritisch" (d.h. unwissenschaftlich), wenn man von der Annahme ausgeht, daß Johannes keine Bruchstücke der literarischen Hinterlassenschaft anderer Leute verwendet, sondern seine "eigene" Geschichte aus seinem eigenen Wissensschatz heraus schreibt. Der Vergleich mit dem synoptischen "Vorbild" ist ein für die Bewertung des Joh irrelevantes Kriterium - es sei denn, man arbeitet mit dem Vorurteil der Posteriorität.

51 Vgl. Robinson, S. 15-21; siehe auch D.A. Carson, "Current Source Criticism of the Fourth Gospel", *JBL* 97 (1978) 411-429.

52 er Wiedergabe eines Ausspruchs des Sonnenkönigs Ludwigs XIV: "L'état, c'est moi"; vgl. R. Robinson, ebd., S. 14, mit Verweis auf P.H. Menoud, *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes*, Paris² 1947, S. 77.

2.3 Das Vorurteil gegen Historizität

Ein mit dem Vorurteil des Sekundärcharakters des Joh eng verwandtes Vorurteil betrifft die Historizität der im Joh erwähnten Ereignisse. Man geht stets von der Frage aus, welche (schriftliche oder mündliche) Quelle oder Tradition Johannes benutzt haben mußte, um ein Ereignis oder eine Aussage so und nicht anders zu beschreiben und wiederzugeben. Die Frage, ob die Art und Weise der Beschreibung von dem Ereignis selbst bestimmt ist - daß wir es also im Joh mit Berichterstattung im buchstäblichen Sinn des Wortes zu tun haben - scheint bei kritischen Interpreten gar nicht aufzukommen.

Mit anderen Worten: historisch-kritischen Exegeten gehen von der Annahme aus, daß ein erzähltes Ereignis von der Tradition "geschaffen" wurde. In Widerspruch zu diesem Vorurteil will Robinson von der Annahme ausgehen, daß das Ereignis - was geschehen ist oder was jemand gesagt hat - die Tradition her-
vorbringt.

Divergenzen die sich im Vergleich von Joh und synoptischen Perikopen ergeben sind kein Anlaß, den synoptischen Bericht mit einem "Alpha" zu markieren, die Joh Stelle jedoch mit einem "Beta" oder "Gamma" abzutun und als historisch abhängig, und somit als zweitrangig und unhistorisch anzusehen. Bei divergierenden Presseberichten gehen wir heute jedenfalls nicht so vor: Unterschiede werden nicht mit redaktionellem Abschreiben und Verändern "erklärt", sondern auf die Launen der Berichterstattung zurückgeführt. Wir nehmen an - vorausgesetzt, daß keine Versionen desselben Agenturberichts vorliegen -, daß sich die Berichte trotz ihrer Verschiedenheit auf tatsächliche Ereignisse beziehen.⁵³

2.4 Das Vorurteil gegen Harmonisierung

Die Frage der Geschichtlichkeit von im Joh berichteten Ereignissen macht ein weiteres Vorurteil deutlich, nämlich die Meinung, jeder Versuch der Harmonisierung sei als unkritisch und unwissenschaftlich abzulehnen. Harmonisierung kann natürlich ein unkritisches Interpretationsmittel sein; bei Berichten, die unabhängig voneinander sind und alle auf das geschilderte Ereignis selbst zurückgehen, kann ein solches Vorgehen jedoch gerechtfertigt sein. Da Johannes von den Synoptikern unabhängig ist, sollte die Frage, wie die verschiedenen Berichte korreliert und kombiniert werden können, als legitim angesehen werden.⁵⁴

53 Vgl. Robinson, S. 22-25

54 Vgl. Robinson, S. 27f.

2.5 Redaktionskritische Hypothesen

Ein weiteres Vorurteil gegen das Joh stellen die verschiedenen redaktionskritischen Hypothesen dar. Robinson akzeptiert grundsätzlich den Ansatz der Redaktionskritik, die nach dem Beitrag und den Motiven des Evangelisten bei der Bearbeitung traditionellen Materials und der Herausgabe des fertigen Evangeliums fragt. Er stellt allerdings einige kritische Anfragen an die unkritische Durchführung dieses Programms.⁵⁵

Erstens ist festzustellen, daß die Redaktionskritik, wie sie heute praktiziert wird, quellenkritische Analysen voraussetzt: sie versucht die Frage zu beantworten, wie der Endredaktor mit seinen (schriftlichen) Quellen umging. Das heißt: die Methode macht die Annahme von schriftlichen Quellen und Vorlagen erforderlich; ohne konkrete Quellen hat der Redaktionskritiker keinerlei konkrete Anhaltspunkte, von denen er bei seinen Analysen ausgehen könnte - er wird arbeitslos. Wenn nun die Redaktionskritik schriftliche Quellen erforderlich macht, ist es allzuleicht möglich, daß der Redaktionskritiker sich die Quellen schafft, die er für seine Analysen benötigt. Wenn der Redaktionskritiker einmal begonnen hat, wächst sein "Appetit" ständig - und redaktionskritische Zähne mahlen sehr klein.⁵⁶

Die Redaktionskritik steht zweitens in der Gefahr, subjektiv zu sein. Die Frage, was das Evangelium über die Identität, die Geschichte und die Probleme der joh Gemeinde aussagt, wird von verschiedenen Redaktionskritikern sehr verschieden beantwortet, ist also höchst subjektiv. Der Kritiker muß "seine" joh Gemeinde erst schaffen, beschreiben und datieren, ehe er zu einer (oft sehr phantasievollen) Rekonstruktion ihrer Geschichte übergehen kann. Man kann bei diesem Vorgehen sehr leicht zu der Annahme verleitet werden, daß das Evangelium, desto weniger über Jesus berichtet, je mehr es uns über die joh Gemeinde sagt. "Geschichte" im Joh ist dann nicht die Geschichte Jesu von Nazareth, sondern wird umdefiniert zur "Geschichte von Traditionen über Jesus". Die Geschichte von Jesus wird auf die Geschichte des gemeindlichen Glaubens an Jesus reduziert - eine Reduktion, die nicht zu rechtfertigen ist. Auskunft über die Gemeinde, in der das Joh entstanden ist, schließt Auskunft über Jesus nicht

55 Vgl. Robinson, S. 28-33.

56 Robinson, S. 28. Er führt als Beispiel R. Bultmanns Behandlung von Joh 6,27-58 an, und kommentiert mmit englischem Humor: "Man bekommt den Eindruck, daß Versausschnitte und Bruchstücke von Versen auf dem Boden des Studierzimmers verstreut gelegen haben mußten, die der Redaktor und die Redaktoren dann mit genau so viel Sympathie und Verständnis zusammengesammelt haben wie ein Zimmeraufwärter im Studentenwohnheim. Aber keine Angst, der Professor hat die Brocken und Fetzen aussortiert und Ordnung hergestellt, nämlich Verse 27,34, 35, 30-33, 47-51a, 41,46, 36-40 (mit vv. 28-29 als separatem Fragment und vv. 51b-58 als Interpretation des kirchlichen Redaktors)", ebd., S. 28f in Anm. 95.

aus: wenn man nur nach dem einen Ausschau hält und das andere ignoriert, ist das Ergebnis vorprogrammiert.

Die Redaktionskritik setzt drittens eine große Kluft zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens, zwischen Ereignis und Interpretation, zwischen Faktum und Symbol voraus. Die Form- und Redaktionskritiker sind davon überzeugt, daß Fragen der Chronologie und der Topographie für die Evangelien, und besonders für das Joh, belanglos sind. Robinson setzt diesem "langen Schatten liberaler protestantischer Forschung" die Aussage entgegen, daß dies lediglich Annahmen sind, deren Unverbürgtheit aufgezeigt werden kann:

"Ich bin davon überzeugt, daß die frühchristliche Predigt den Jesus der Geschichte kannte und für sehr wichtig hielt, und dieses Wissen und diese Aufmerksamkeit bei den Zuhörern voraussetzte... Jesus sagt, laut Joh, selbst: 'Ich habe frei und offen vor aller Welt geredet... und habe nichts im Verborgenen geredet. Frage die, die gehört haben, was ich zu ihnen geredet habe. Siehe, sie wissen, was ich gesagt habe' (Joh 18,20f). In diesem Wissen schrieben die ersten Christen bewußt Evangelien, um den Glauben an Christus, den sie verkündeten, durch ihre Berufung auf die Worte und Taten und die Natur Jesu zu empfehlen. Das Johannesevangelium macht hier, davon bin ich überzeugt, keine Ausnahme. Im Gegenteil: Johannes ist, so glaube ich, das beste Beispiel für diese Vorgehensweise - er präsentiert das Evangelium von dem *Wort* das *Fleisch* wurde (1,14), mit gleicher Betonung auf beiden Wörtern. Er hat die Geschichte nicht als zweitrangig behandelt, weil er Herrlichkeit in dieser Geschichte sah, sondern verehrte sie umso mehr als den unabdingbaren Ort der Offenbarung."⁵⁷

2.6 Die These der Priorität

So macht John Robinson folgende These zur Grundlage einer Behandlung des Joh: das vierte Evangelium ist unabhängig von den ersten drei Evangelien - in ungefähr demselben Zeitraum - geschrieben worden. Der Verfasser stützt sich auf keine schriftlichen oder mündlichen Quellen, sondern auf "die Quelle", d.h. auf tatsächlich Geschehenes und Gesagtes, an das sich der Verfasser erinnert und das er, theologisch verarbeitend auf dem Hintergrund seines Glaubens an Jesus Christus, berichtend vorlegt. Die These von der Priorität des Joh beinhaltet die Überzeugung, daß das von Johannes Berichtete historisch ernst zu nehmen ist und für sich bewertet werden muß, und sucht die Frage zu beantworten, wie das von den anderen Evangelien Berichtete historisch und theolo-

57 Robinson, S. 31f.

gisch in den im Joh vorausgesetzten Rahmen paßt. Die These von der Priorität des Joh arbeitet mit der Annahme, daß sowohl die Synoptiker als auch das Joh von derselben Person und denselben Ereignissen reden, und Licht auf das in den anderen Evangelien Berichtete werfen. Das heißt: das Joh gehört zu den "synoptischen" Evangelien. Auch das Joh ist eine Primärquelle. Wie Johannes im Licht der drei Synoptiker Matthäus, Markus und Lukas betrachtet werden kann, so können die Synoptiker im Licht des Joh gesehen werden. Die Theologie des Joh trägt uns nicht von der Geschichte - dem tatsächlich Geschehenen - weg, sondern in sie hinein. Das Joh kann durchaus sowohl das *Omega* des neutestamentlichen Zeugnisses - der Schlußpunkt seiner theologischen Reflexion - als auch das *Alpha* des Kerygmas von Jesus sein, das so nahe an der "Quelle" selbst steht wie irgend ein anderes der urchristlichen Zeugnisse.⁵⁸

Robinson bedauert es,⁵⁹ daß die "Verteidigung" des Joh einer bestimmten theologischen Richtung - er meint konservative Evangelikale wie L. Morris, D. Guthrie, D.A. Carson, auch wenn er dies an dieser Stelle nicht ausdrücklich sagt - überlassen wurde, und entsprechende, der historischen Kritik widersprechende Fragen als naiv, simplistisch oder unkritisch ausgeschlossen oder "hinausgelächelt" wurden.⁶⁰ Er bedauert es, daß ein Ernstnehmen der ⁶⁰age für das Joh sehr schnell mit einer konservativ-apologetisch-harmonistischen Motivation in Verbindung gebracht und damit abgetan wurde - in sich eine durchaus unkritische Annahme. Da John Robinson kein theologisch Konservativer ist, wie er selbst feststellt, kann ihm wenigstens dieser Vorwurf nicht gemacht werden.

3. Johannes als Augenzeuge: Sein genuiner Zugang zur Quelle

Die "Posteriorität" des Joh war bis vor kurzem eine Annahme, die für viele Kritiker keine bloße Theorie mehr war, sondern als gesicherte Tatsache galt - im deutschsprachigen Raum noch mehr als in Großbritannien. Daß der Verfasser ein Augenzeuge gewesen sein sollte, oder könnte, galt und gilt für die Mehrheit als ausgeschlossen.

Die geographische Provenienz, die historische Distanz zum palästinensischen Judentum und der religionsgeschichtliche Hintergrund galten als Beweis

58 Vgl. J. Robinson, ebd., S. 4ff., 9f., 33ff.

59 Ebd., S. 6.

60 Ein solches "Lächeln" konnte John Robinson wohl nur für die angelsächsische Forschung konstatiert haben: während man besonders in Großbritannien evangelikale Exegeten und Theologen nicht nur toleriert, sondern ihre Beiträge beachtet und sie als Ordinarien auf Lehrstühle beruft - man denke im Fachbereich Neues Testament an F.F. Bruce, I.H. Marshall und J.D.G. Dunn - werden im deutschsprachigen Raum konservativ-evangelikale Beiträge oft nicht einmal zur Kenntnis genommen, nicht einmal mit einem Lächeln.

dafür, daß das vierte Evangelium erst um die Jahrhundertwende entstand - was die Annahme der Augenzeugenschaft ausschließt, es sei denn, man rechnet mit einem neunzigjährigen Verfasser. Der sonst moderate C.K. Barrett betrachtet es als "moralische Gewißheit", daß das Joh nicht von Johannes, dem Sohn des Zebedäus, geschrieben wurde:⁶¹ die Sprache und die Denkweise befinden sich außerhalb der Kompetenz eines galiläischen Fischers.

Es waren vor allem die Funde in Qumran, die eine allmähliche Änderung des bibelwissenschaftlichen Klimas herbeiführten. Man erkannte, daß das Joh nicht unbedingt als hellenistische Komposition und nicht unbedingt als späte Schrift eingestuft werden muß. Joh Terminologie und Denkart, die als gnostisch angesehen wurden, konnte man jetzt in ähnlicher Form in Schriften einer äußerst konservativen, ja fremdenfeindlichen jüdischen Gruppe im jüdischen Kernland in vorchristlicher Zeit wiederfinden. Der ethische und eschatologische Dualismus von Licht und Finsternis, Wahrheit und Irrtum findet sich nicht nur im Joh - und, metaphysisch abgewandelt, in der Gnosis - sondern schon in Qumran.

Auf diesem Hintergrund kann gezeigt werden, daß die weithin akzeptierte Posteriorität des Joh nicht nur geschwächt wurde, sondern daß die gegenseitige These von der Priorität des Joh heute gut begründbar ist. Drei Verbindungslinien zwischen dem Verfasser des Joh und dem "Anfang", d.h. der Person und dem Wirken Jesu, sind in diesem Zusammenhang von Bedeutung.

3.1 Geographische Verbindungslinien

Robinson versucht den Beweis zu führen, daß die Faktizität, die Detailliertheit und die in vielen Fällen gegebene Verifizierbarkeit der Angaben im Joh, denen keinerlei theologisches oder kirchliches Interesse zugrunde liegt, den Schluß nahelegt, von der Historizität der Angaben auszugehen anstatt umgekehrt ihre Konstruiertheit vorauszusetzen.⁶² Einige im Joh erwähnte Orte kommen auch in den Synoptikern vor: Galiläa, der See Genezareth, Bethsaida, Kapernaum, Nazareth, Samaria, Judäa, Bethanien bei Jerusalem, der Tempel, die Schatzkammer im Tempel, das Haus des Abendmahls, der Hof des Hohenpriesters, das Prätorium, Golgatha, das Grab Jesu. Eine erstaunliche Anzahl geographischer und topographischer Angaben sind jedoch nur im Joh zu finden: Kana, Tiberias, Sychar, Josephs Acker, Jakobs Brunnen, Berg Garizim, Aenon bei Salim, Bethanien jenseits des Jordan, das Haus Marias und Marthas, das Grab des Lazarus, Ephraim, der Teich Bethesda, der Teich Siloa, die Säulenhalle Salomos, das Kidron-Tal, der Garten, in dem Jesus verhaftet wurde, Gabbatha, der Garten, in dem sich das Grab Jesu befand. Neuere archäologische

61 C.K. Barrett, *John*, S. 132.

62 Vgl. Robinson, S. 45-67.

Studien haben die Annahme bestärkt, daß die joh Topographie eine Tradition repräsentiert, die eine intime Kenntnis Palästinas hatte.

Ein Beispiel möge genügen. Es steht außer Zweifel, daß der joh Kreis Kontakte zur Familie des Hohenpriesters hatte: ein nicht identifizierter "anderer" Jünger (der oft mit dem "Jünger den Jesus liebte" identifiziert wurde) war dem Hohenpriester bekannt (gnostos) und kann deshalb Petrus ins Haus des Hohenpriesters bringen (18,15-16). Die Verbindung zum joh Kreis wird durch die Tatsache erhärtet, daß allein das Joh den Namen des Knechtes des Hohenpriesters nennt (Malchus, 18,10). Dieser Jünger kennt das Mädchen, das an der Tür steht (18,16); etwas später wird ein Knecht des Hohenpriesters erwähnt, der als Verwandtes des anderen Knechtes bekannt ist, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte (18,26). Weiter: der "Jünger, den der Herr liebte" besaß ein Haus in Jerusalem, in das die Mutter Jesu nach der Kreuzigung gebracht wurde (19,27). Es ist nun aufschlußreich, daß alle frühen kirchlichen Traditionen den Zionsberg in der südwestlichen Ecke der Altstadt von Jerusalem als Ort der urchristlichen Gemeinde angeben. In diesem Gebiet, so die Tradition, befand sich das Haus, in dem das Abendmahl stattfand - dasselbe Haus, in dessen Obergemach sich die Pfingstereignisse (Apg 1,14) abspielten und das als Haus der Mutter des Johannes Markus (Apg 12,12), als Heim des Herrenbruders Jakobus, als Todesstätte der Maria und als Haus der Familien von Jakobus und der beiden Söhne des Zebedäus sowie Maria der Mutter Jesu identifiziert wird.⁶³ Es steht nun fest, daß sich das Haus des Hohenpriesters ebenfalls auf dem Zionsberg befand.

Eine Diskussion ähnlicher Angaben erhellt die offenkundige Authentizität der topographischen Angaben des Joh und bestätigt die Überzeugung, daß die joh Tradition eine geographische Verbindungslinie zum Kern der ersten urchristlichen Gemeinde in Jerusalem und zum Zentrum des Wirkens Jesu, dessen Produkt sie war, voraussetzt.⁶⁴

3.2 Zeitliche Verbindungslinien

Das Joh wird heute meist zwischen 90-100 n.Chr. datiert: hier sind sich radikale Kritiker und konservative Exegeten einig. Sei es, daß ein anonymes Theo-

63 Laut Epiphanius von Salamis, so Irenäus, *Haer.* 78.13; J.-P. Migne, hrsg., *Patrologia Graeca*, Paris 1844ff., 42.720. Robinson, S. 64f., führt weitere frühkirchliche Zeugnisse an.

64 Vgl. Robinson, S. 67

loge ältere Predigten redigierte und umschrieb, oder daß sich ein achtzig- oder neunzigjähriger Jesusjünger am Ende eines langen und turbulenten Lebens an Ereignisse zu erinnern versuchte, die über 60 Jahre zurücklagen: als primäre Quelle für das Leben Jesu kann das Joh kaum gelten. Diesem Konsensus setzt Robinson die engen zeitlichen Verbindungslinien zwischen Joh und dem Wirken Jesu entgegen.⁶⁵

Erstens kann gezeigt werden, daß Elemente, die eine späte Abfassung indizieren, im Joh nicht nachzuweisen sind:⁶⁶ (1) eine defensive Obsession mit der äußeren Struktur des kirchlichen Dienstes und orthodoxer Lehre; (2) fehlende Hinweise auf die Kontroversen zwischen Juden- und Heidenchristen: dieser Sachverhalt verweist entweder auf eine frühe Datierung oder auf einen so späten Zeitpunkt der Abfassung, zu dem diese Probleme angeblich verschwunden sein sollen, was jedoch im Gebiet Jerualems nicht vor 135 n.Chr. der Fall war; (3) Hinweise auf die Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n.Chr.; (4) Verschiebung der Parousie in eine unbestimmte Zukunft. Da *argumenta e silentio* jedoch letztlich nicht beweiskräftig sind, müssen konkret die Faktoren untersucht werden, die man für eine Spätatierung anführt.

Das erste Argument stützt sich auf den Begriff *aposynagogos*, der nur im Joh, hier jedoch an drei Stellen vorkommt (9,22; 12,42; 16,2). Die Kritiker sehen in diesem ungewöhnlichen Begriff den formalen Ausschluß der (Juden-)Christen aus der Synagoge vorausgesetzt, der mit der zwölften Bitte des Achtzehngebetes (*shemoneh esre*), der "Verfluchtung der Ketzer" (*birkat ha-minim*), um 85-90 n.Chr. initiiert wurde.⁶⁷ Diese als Exkommunikationsdekret angesehene "Bitte" wird als Neuerung gegenüber der schon früher praktizierten internen Synagogendisziplin bzw. eines örtlichen Ausschlusses betrachtet. Es scheint jedoch immer deutlicher zu werden, daß der Begriff *aposynagogos* für die *birkat ha-minim* kaum direkte Relevanz besitzt:⁶⁸ (1) die "Verfluchtung der Ketzer" hatte nach der Beschreibung in bBer 28b-29a das Ziel, *minim* von aktiver Beteiligung in Synagogengottesdienst auszuschließen, nicht jedoch die Exkommunikation

65 In seinem Buch *Redating the New Testament*, S. 254-311, argumentierte Robinson für die folgenden Stufen der johanneischen Tradition:

30-50 Formung des joh Materials im Dialog mit dem palästinensischen Judentum

50-55 Predigtendienst im Gebiet von Ephesus; Erste Edition des Evangeliums

60-65 Johannesbriefe: Antwort auf die Herausforderung durch falsche Lehrer

65 + Zweite Edition des Evangeliums, mit Prolog und Epilog.

66 Vgl. Robinson, S. 68-71

67 Vgl. R. Schnackenburg, *Johannesevangelium I*, S. 147.

68 Vgl. Robinson, S. 72-81, mit Berufung auf den Band *Jewish and Christian Self-Definition II. Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period*, London/Philadelphia 1981, Hg. E.P. Sanders et al. (besonders die Artikel von L. Schiffmann, R. Kimelman, E. Urbach); und W. Horbury, "The Benediction of the *Minim* and Early Jewish-Christian Controversy", *JTS* 33 (1982) 19-61. Siehe jetzt auch S.T. Katz, "Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.", *JBL* 103 (1984) 43-76.

vom jüdischen Volk; (2) die Verfluchung der *nozrim*, die in der Kairoer Geniza Version des Achtzehngebets zu finden ist, wurde offensichtlich in späterer tannaitischer Zeit eingefügt: die ursprüngliche *birkat ha-minim* kannte keine Verfluchung von "Nazoräern"; (3) das *birkat ha-minim* reflektiert keine "Wasserscheide" in der Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen der ersten Jahrhunderte n. Chr.; die Trennung war das Resultat eines langen Prozesses, der ja nach örtlicher Situation unterschiedlich verlief und erst durch das politische Gewicht der (Reichs-)Kirche entschieden wurde; (4) das Prädikat "Ketzer" (*minim*) wurde nicht infolge von Lehrabweichungen verliehen, sondern bei Abweichungen in der Halakha ausgesprochen: entscheidend für das Frühjudentum war nicht die Lehre, sondern das Leben. Fazit: die oben erwähnten Stellen im Joh tragen nichts zur Frage der Datierung bei. Daß nur Joh den Begriff *apostynagogos* gebraucht, ändert an diesem Sachverhalt nichts, im Gegenteil: das Fehlen eines entsprechenden technischen rabbinischen Begriffs für "Exkommunikation" zeigt, daß hier nicht an einen ganz bestimmten Vorgang gedacht ist.

Ein zweites Argument beruft sich auf die Verwendung des Begriffs "die Juden" im Joh. Die Kritiker sehen es als erwiesen an, daß die Haltung des Verfassers gegenüber "den Juden" sowohl eine zeitliche als auch eine geistige Distanz ausdrückt: die Joh Gemeinde stand dem Judentum feindlich gegenüber, der Verfasser beurteilt das Judentum gewissermaßen "von außen" und kennt im Gegensatz zu den Synoptikern die unterschiedlichen Strömungen innerhalb des frühen Judentums nicht mehr. Eine genaue Exegese relevanter Stellen zeigt jedoch, daß diese Analyse unzutreffend ist: im Joh begegnet uns eine eindrückliche Kenntnis der jüdischen Gruppierungen und der Atmosphäre vor der Zerstörung Jerusalems.⁶⁹ Was immer der Begriff "die Juden" im jeweiligen Kontext auch bedeutet - es kann deutlich gemacht werden, daß die Gegenüberstellung von Juden und Christen kein Beweis von spätem, antisemitischem Antagonismus ist, sondern schon in den frühen Paulusbriefen vorkommen (1Thess 2,14-16; vgl. 2Kor 11,24.26).

Das Argument, das Joh setze für seine theologische Reife eine Entwicklung von 50, 60 oder 100 Jahren voraus, ist subjektiv. Wenn man die Relevanz des *birkat ha-minim* für die Datierung des Joh als nicht gegeben erkennt, besteht kein konkreter Grund, die Abfassung des Joh in das Jahrzehnt 90-100 n. Chr. zu versetzen.

Die Joh. Präexistenzchronologie, die als Endpunkt der theologischen Reflexion im Joh betrachtet wird und in herausragender Weise im Johannes-Prolog (1,1-18) repräsentiert ist, hat Parallelen in Kol 1,15-19 und Phil 2,6-11 - spätere Paulusbriefe, die je nach Paulus-Chronologie zwischen 58-62 n. Chr. datiert

69 Für Einzelheiten siehe Robinson, S. 81-90.

werden. Eine Datierung des Joh zwischen 65-70 ist deshalb keine Unmöglichkeit. Robinsons Datierung des Joh um 65 n. Chr. räumt immer noch 35 Jahre der Reflexion und Entwicklung ein, betont jedoch ebenfalls die direkte Verbindung mit den frühesten Tagen der christlichen Gemeinde. Deshalb gilt: "das 'Omega', der am weitesten fortgeschrittenen Entwicklung der christlichen Theologie muß zeitlich nicht getrennt sein von dem 'Alpha', dem 'Anfang des Evangeliums'".⁷⁰

3.3 Persönliche Verbindungslinien

Schließlich ist die Frage zu untersuchen, ob und inwieweit der Verfasser des Joh persönlichen Kontakt mit dem "Anfang" hatte. Diese Frage ist nicht identisch mit dem Versuch des Nachweises, daß der Verfasser ein Apostel war oder daß das Joh, einschließlich des Epilogs, das Werk eines einzigen Autors ist. Robinson weist gleich zu Anfang seiner Diskussion auf die Unzulänglichkeit gängiger Urteile zur Frage der Verfasser- und Augenzeugenschaft hin: die Aussage von Walter Schmithals zum Beispiel,⁷¹ das Joh beanspruche nicht, von einem Augenzeugen geschrieben worden zu sein, und mache auch sonst nicht den Eindruck, von einem Augenzeugen beeinflußt zu sein, muß angesichts von Joh 21,24; 19,35 als erstaunlich bezeichnet werden. Wenn E. Schillebeeckx schreibt, daß zur Zeit der Abfassung des Joh mit Sicherheit kein Mitglied der Joh Gemeinde mehr gelebt habe, das den historischen Jesus kannte,⁷² ist eben diese "Sicherheit" in Frage zu stellen.

Es ist hier nicht der Ort, die Argumente zur Frage der Verfasserschaft, zur Identität des "Jüngers den Jesus liebte" und zur Identität des Evangelisten im einzelnen darzulegen.⁷³ Robinson drängt vor allem auf konsequentere Schluß-

70 Robinson, S. 92.

71 In seiner Einleitung zur englischen Ausgabe von Bultmanns Johanneskommentar: R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary*, englische Übersetzung von G.R. Beasley-Murray, Oxford 1971, S. 11f.

72 E. Schillebeeckx, *Christ: The Christian Experience in the Modern World*, ET London 1980, S. 382.

73 Vgl. Robinson, S. 99-115

folgerungen⁷⁴ und kommt zu dem Schluß, daß die verschiedensten Anhaltspunkte "in verdächtiger Weise" auf Johannes, den Sohn des Zebedäus, den "Jünger, den Jesus liebte", als Verfasser hinweisen.

Die drei Haupteinwände gegen diese Sicht sind nicht stichhaltig. Das Argument, der Jesusjünger Johannes habe das vierte Evangelium wegen fehlender Griechischkenntnisse nicht schreiben können, ist äußerst zweifelhaft: neben Hebräisch als "Hochsprache" und Aramäisch als Alltagssprache war im Palästina des ersten Jahrhunderts das Griechische als Verkehrssprache (*lingua franca*) ganz offensichtlich bekannt - die Münzen hatten allesamt griechische Aufschriften.⁷⁵ Zweitens, das Argument der fehlenden Bildung von Johannes, dem Fischersohn, ist nicht durchschlagend: die Beobachtung in Apg 4,13, daß Petrus und Johannes *agrammatoi* waren, macht die beiden Zebedäussöhne (und Petrus) nicht zu Analphabeten. Sie waren "ungelehrte Laien", die wie Jesus (Joh 7,15) keine rabbinische Ausbildung abgeschlossen hatten und deshalb nicht die Rechte eines ordinierten Gesetzeslehrers hatten. An beiden Stellen gilt die Verwunderung nicht der Ignoranz von Jesus bzw. der Zebedäussöhne, sondern ihrer erstaunlichen Kompetenz. Außerdem ist festzuhalten, daß die Zebedäusfamilie nicht arm war: Salome, die wahrscheinlich die Frau des Zebedäus und somit die Mutter von Jakobus und Johannes war, gehörte zu den galiläischen Frauen, die Jesus aus ihren eigenen (sicherlich auch finanziellen) Mitteln unterstützten (Mk 15,40f; Lk 8,2f). Die Zebedäusfamilie besaß Fischerboote (Lk 5,3) und beschäftigte Diener (Mk 1,20). Die gesellschaftliche Stellung galiläischer Fischer schloß eine gewisse Bildung nicht aus. Drittens, das Argument fehlender Kontakte zu hohepriesterlichen Kreisen ist ebenfalls nicht beweiskräftig. Das Fischereigewerbe um den See Genezaret war sehr ertragreich. Galiläa versorgte ganz Palästina mit Fischen, von den Küstengebieten am Mittelmeer abgesehen. Jerusalem bezog seine Fische aus dem Norden (cf. Neh 13,16); das Fischtor (Neh 3,3; 12,39; Zeph 1,10; 2Chr 33,14) befand sich an dem Schnittpunkt zwi-

74 So vor allem im Blick auf Raymond Brown, der sich in seinem Kommentar mit starken Argumenten für die traditionelle Identifizierung des "Jüngers, den Jesus liebte" mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus und einer der Zwölf ausgesprochen hatte (*The Gospel of John*, I, 1966, S. xci-xcii), dann jedoch seine Meinung änderte (in seinem Buch *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, S. 33f), ohne jedoch seine früheren Argumente zum Status und zur Autorität des "Jüngers, den Jesus liebte" zu widerlegen.

75 So Robinson, *John*, S. 116 mit Verweis auf C. Rabin, "Hebrew and Aramaic in the First Century", *Compendia rerum Judaicarum ad Novum Testamentum*, Hg. S. Safrai et al., Assen, I.2, 1976, S. 1007-1039, bes. S. 1008f., 1036; S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E.*, Wilmington, Del., 1980, S. 144f.

schen der Nordmauer und dem Tyropoeon-Tal. Wenn eine frühe Tradition die Bekanntschaft von Johannes mit der Magd am Tor und mit der hohenpriesterlichen Familie auf kommerzielle Kontakte zurückführt, ist dies jedenfalls eine nicht auszuschließende Möglichkeit.⁷⁶

Robinson schließt, daß es keine durch das NT oder die frühchristliche Tradition bekannte Person mit denselben Qualifikationen gibt wie Johannes, der Zebedäussohn, und fährt fort: "Ich halte es für unwissenschaftlich, unbekannte Persönlichkeiten wie etwa den Verfasser dieses bedeutenden Beitrags zur neutestamentlichen Literatur und Theologie zu erfinden, die sonst keine Spur hinterlassen haben."⁷⁷ Wenn man wie R.E. Brown den Verfasser des Joh als einen "meisterhaften Prediger und Theologen", als einen "wichtigen Jünger, der von dramatischen Genius und profunder theologischer Einsicht gekennzeichnet war" beschreibt, dann aber behauptet, er sei doch "nicht berühmt" gewesen,⁷⁸ schafft man mehr Probleme als gelöst werden. Und wenn man wie C.K. Barrett meint, der Evangelist sei "nicht Paulus vielleicht der größte Theologe der gesamten Kirchengeschichte" gewesen, dann aber ausführt, er sei vergessen worden und anonym geblieben,⁷⁹ macht man sich der Gleichgültigkeit gegenüber dem vorhandenen Beweismaterial schuldig; Genies sollten nicht über das notwendige Maß hinaus multipliziert werden.⁸⁰

Die Annahme apostolischer Verfasserschaft ist nicht ohne Schwierigkeiten, aber Robinson betont, er sei durch die externe und interne Evidenz immer mehr zu dieser Position als der am wenigstens zu beanstandenen und deshalb wissenschaftlichsten Sicht gezwungen worden. Johannes der Zebedäussohn, der "Jünger, den Jesus liebte", war der Verfasser des Joh; die Rolle der Joh Gemeinde beschränkte sich auf das, was wir positiv von ihr wissen (Joh 21,24): auf ihre in dessen Gegenwart ausgesprochene Beglaubigung des Zeugen und seines Zeugnisses. Wenn dieser Schluß zutrifft, sind wir mit dem Joh in der Tat sehr nahe an der Quelle: wir haben nicht nur die Aussagen eines Apostels, oder eines

76 Robinson weist hier auch auf die in diesem Zusammenhang bemerkenswerte Tatsache hin, daß der technische Begriff für gekochten Fisch (*opsarion*), der für den Handel verwandt wurde, im Joh fünf Mal vorkommt, in den anderen Evangelien jedoch an keiner Stelle gebraucht wird.

77 Robinson, S. 117.

78 R.E. Brown, *John*, I, S. xxxv,ci.

79 C.K. Barrett, *John*, 134.

80 Robinson, S. 118.

Gliedes des inneren Jüngerkreises, sondern eines engen Freundes Jesu - und vielleicht sogar eines engen Verwandten Jesu.

Eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen Johannes und Jesus ist eine Möglichkeit, die sich durch eine Korrelation der in den verschiedenen Evangelien erwähnten Frauen am Kreuz (Mt 27,55f; Mk 15,40f; Joh 19,25; vgl. Lk 24,10) ergibt. Es ist durchaus möglich, daß die Schwester der Mutter Jesu mit Salome, der Mutter der Zebedäussöhne identisch war.⁸¹ Wenn dies zutrifft, dann wären die Mutter Jesu und die Mutter von Johannes Schwestern, und Johannes wäre der leibliche Vetter Jesu. Diese Hypothese stellt sich anhand der folgenden historischen Erwägungen als Wahrscheinlichkeit dar. (1) Wenn Johannes der Vetter Jesu und damit der Neffe Marias, der Mutter Jesu war, könnte dies die Frage klären, warum Jesus am Kreuz seine Mutter der Verantwortung von Johannes anheimstellte. Diese Aufgabe käme eigentlich den Brüdern Jesu zu, aber Jesus hatte mehrmals betont (Mk 3,31-35 par; vgl. Mk 10,29f par; Mt 20,37 par), daß geistliche Affinität Vorrang hat vor natürlicher Verwandtschaft mit Ungläubigen, denen seine Brüder zu diesem Zeitpunkt zuzurechnen waren (Joh 7,5). So wäre verständlich, daß Jesus seine Mutter ihrem nächsten Neffen anbefiehlt. (2) Wenn Johannes ein naher Verwandter Jesu war, könnte dies die Bezeichnung "der Jünger den Jesus liebte" erklären, die uns als arrogant erscheinen mag. (3) Ebenso wäre die scheinbar anmaßende Bitte der Zebedäussöhne und ihrer Mutter um einen privilegierten Rang im kommenden Reich (Mk 10,35-45; Mt 20,20-28) erklärt. (3) Eine Verwandtschaft zwischen Jesus, Johannes und dessen Mutter Salome könnte den umstand erklären, daß Salome beim Begräbnis Jesu fehlte (Mk 15,47; Mt 27,61), am Ostermorgen dann aber mit den beiden Marias zusammen am Grab war (Mk 16,1): Johannes könnte seine Mutter Salome, zusammen mit ihrer Schwester Maria, der Mutter Jesu, zu seinem Haus gebracht haben (Joh 19,27).

Eine Verwandtschaft zwischen der Familie Jesu und der Zebedäus-Familie könnte auch erklären, weshalb Jesus mit seinen Brüdern nach Kapernaum gezogen war - seine Schwestern hatten anscheinend in Nazaret geheiratet und waren dort geblieben (vgl. Mk 6,3) - und weshalb er sich dort niederließ (vgl. Mt 4,13; 9,1; Mk 2,1; 3,20f; 31; Lk 4,13; Joh 2,12). Da Kapernaum die Heimatstadt der Zebedaiden war, war es nur natürlich - wenn Maria und Salome Schwestern waren -, daß Jesus nach dem Tod von Joseph, als Haupt der Familie, mit

81 J. Robinson, *John*, S. 119 mit Einzelheiten; so mit Nachdruck schon Th. Zahn, dann E.H. Askwith, B.F. Westcott, R.E. Brown. Dagegen R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, III, S. 322, der an "schweren Bedenken" gegen diese Schlußfolgerung allerdings keine begründeten Argumente anführt: er meint, von einer Verwandtschaft Jesu mit den Zebedaiden hören wir sonst nichts im Neuen Testament (was zutrifft, aber keine Beweiskraft hat), und die Kombination der synoptischen Frauenlisten mit Joh 19,25 sei abzulehnen (was nicht begründet wird).

seiner Mutter und seinen (unverheirateten) Brüdern nach Kapernaum zu den dort lebenden Verwandten zog.

Weitere verwandtschaftliche Beziehungen ergeben sich: da Maria, die Mutter Jesu, die Base (oder eine andere nahe Verwandte) von Elisabeth, der Mutter von Johannes dem Täufer war (Lk 1,36), wären ihre Schwester Salome und deren Söhne Johannes und Jakobus ebenfalls Kusine/Cousins (ersten bzw. zweiten Grades) von Johannes dem Täufer. Dieser Sachverhalt könnte erklären, warum Jakobus und Johannes sich der Täuferbewegung in der weit entfernten jüdischen Region anschlossen (Joh 1), und weshalb Jesus später, und unabhängig von ihnen, zum Täufer stieß.

Robinson betont, daß die Annahme apostolischer Verfasserschaft von solchen möglichen (aber nicht stringent beweisbaren) Zusammenhängen nicht abhängt. Viele Hinweise in den Evangelien ergeben jedoch einen guten Sinn, wenn die Hypothese akzeptiert wird, daß der Verfasser des Joh, der "Jünger den Jesus liebte"⁸² in der Tat der Sohn des Zebedäus ist, wie die Tradition einstimmig betont.

4. Johannes als Evangelist: Das Wirken und Lehren Jesu

Nach diesen grundsätzlichen Ausführungen zur Problematik der Auslegung des Joh in der jüngeren Exegese geht Robinson dazu über, seine These von der Priorität des Joh anhand der historischen (einschließlich geographischen und topographischen) Angaben des Erzählungsstoffes und der Technik und Theologie des Redestoffes im "vierten Evangelium" zu testen.

4.1 Die Chronologie des Wirkens Jesu

John Robinson begibt sich im dritten Kapitel⁸³ seines Buches bewußt in ein Gebiet, in dem die kritische Forschung zu keinem Konsens gekommen ist und in dem kaum positive Resultate erzielt wurden - kurz, in ein Gebiet, in dem sich nach kritischer Meinung nur noch Narren umtun. Die Lehrbücher verbreiten im allgemeinen die Ansicht, daß den Synoptikern eine völlig andere Chronologie zugrundeliegt als dem Joh,⁸⁴ und daß die Differenzen unvereinbar sind. Der kritische Konsens konstatiert für die Synoptiker ein einjähriges Wirken Jesu im Unterschied zu dem dreijährigen Wirken im Joh. Die Reihenfolge des Materials zu dem dreijährigen Wirken im Joh. Die Reihenfolge des Materials in den

82 Robinson, S. 122.

83 Robinson, S. 123-257.

84 Vgl. W.G. Kümmel, *Einleitung*, S. 166: "Der chronologische und topographische Rahmen der Wirksamkeit Jesu ist also im Joh ein anderer als bei den Synoptikern."

Evangelien, und vor allem im Joh, sei in jedem Fall von thematisch-theologischem Interesse bestimmt und nicht von korrekter topographischer und chronologischer Information. R. Schnackenburg schreibt:

"Wenn er [d.h. der "4. Evangelist"] sich mit den syn. Darstellungen z.T. berührt, mehr aber noch von ihnen nach Stoffauswahl, Aufbau und Anordnung, Wiedergabe und erzählerischer Gestaltung divergiert, wenn er eigene Informationen bietet, die teilweise in Spannung, ja Widerspruch zu syn. Angaben stehen, so beruht das nicht nur auf einer eigenständigen und andersartigen Tradition, sondern vor allem auch auf seiner theologischen Zielsetzung."⁸⁵

So geben sich die Kritiker im Blick auf die Chronologie des Wirkens Jesu damit zufrieden, eben nichts Sicheres wissen zu können. Dies wird manchmal mit dem Argument verteidigt, die frühe Kirche habe konkrete topographische oder chronologische Angaben nicht gekannt und sie nicht für wichtig gehalten.

Robinson hält diese skeptische Grundhaltung angesichts der reichhaltigen konkreten Angaben in den Evangelien für falsch: es ist erstens einfach nicht wahr, daß sich das synoptische und das joh Bild ausschließen; zweitens muß die angenommene Priorität der Synoptiker auch in chronologischer und topographischer Hinsicht in Frage gestellt werden; drittens gibt es keine Gründe für die Annahme, die frühen Christen hätten sich für solche Angaben nicht interessiert oder sie nicht gekannt; und viertens ist und bleibt ein fundiertes, sicheres Wissen über den Jesus der Geschichte ein integraler Bestandteil des christlichen Glaubens und ist deshalb nicht gering zu schätzen.

Nach einer eingehenden Diskussion der relevanten Angaben in Joh und den synoptischen Evangelien, die hier nicht darzustellen ist, faßt Robinson die chronologischen Daten des Wirkens Jesu wie folgt zusammen:⁸⁶

27	Herbst (?)	Auftreten von Johannes dem Täufer
28	März (?)	Taufe Jesu
	April	In Kana und Kapernaum
		In Jerusalem, vor und nach dem Passahfest und dem Fest der Ungesäuerten Brote (28. april - 5. Mai)
	Mai	In Judäa, taufend
		Verhaftung Johannes des Täufers
		Weggang nach Galiläa

85 R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, I, S. 31. Robinson (123 Anm. 1) zitiert für das Joh an dieser Stelle C.K. Barrett, *John*, S. 15: "Since the material is disposed in accordance with a theological literary scheme, it is idle to seek in John an chronology of the ministry of Jesus."

86 Robinson, S. 157.

Juni - Oktober	In Galiläa
23.-31. Oktober	In Jerusalem, zum Laubhüttenfest
November - April	In Galiläa 29
Frühjahr (?)	Tod Johannes des Täufers
April	Speisungswunder, vor dem Passahfest (18. April)
Mai - September	In Phönizien, Ituräa und Galiläa
15. Oktober	In Jerusalem, zum Laubhüttenfest (12.-19. Oktober)
November - Dezember	In Judäa und Peräa
20.-27. Dezember	In Jerusalem, zum Tempelweihfest
Januar - Februar	In Bethanien jenseits des Jordan
30 Februar (?)	In Bethanien in Judäa
März	In Ephraim
2.-6. April	In Bethanien und Jerusalem
7. April	Kreuzigung

4.2 Das Wirken Jesu

In einem großen, knapp 140 Seiten umfassenden Mittelteil behandelt Robinson die geschichtlich-historische Darlegung des Wirkens Jesu in Joh.⁸⁷ Die zum Teil sehr eingehenden exegetischen Untersuchungen sollen seine Überzeugung, daß die Geschichte zum "Grundgestein", d.h. zur fundamentalen Grundlage der joh Tradition gehört, bestätigen und somit das kritische Diktum, daß die Theologie die Geschichte geschaffen habe, widerlegen. Es wird nicht bestritten, daß viele Begriffe und Angaben im Joh eine symbolische Bedeutung haben. Dieser Sachverhalt schließt jedoch die historische Faktizität nicht aus. Ein Symbolcharakter joh Angaben muß allerdings durch den Kontext nahegelegt werden und sollte nicht übertrieben werden, wenn verantwortliche Exegese nicht zu subjektiver Eisegese degenerieren soll.⁸⁸

87 Die Darlegungen sind in drei Kapitel eingeteilt: "The Story: The Beginning" (158-189), "The Story: The Middle" (190-211), "The Story: The End" (212-295).

88 Vgl. Robinson, S. 161f.

So ist die oft übertriebene Zahlensymbolik zu beanstanden: während die "zwölf Körbe", die nach der Speisung der Fünftausend eingesammelt wurden (6,13), sicherlich eine symbolische Bedeutung haben, ist es ganz sicher verfehlt, eine scharfsinnige theologische Bedeutung in der "siebten Stunde" zu finden, in der das Fieber nachließ (4,52), oder in der "zehnten Stunde" von 1,39, oder in den "fünfundzwanzig oder dreißig Stadien" von 6,19, oder in den "achtunddreißig Jahren" von 5,5, oder in den "sechsendvierzig Jahren" von 2,20 - oder in den "hundertdreißig Fischen" von 21,11.⁸⁹

Ein konkretes Beispiel mag genügen, um den historischen Beitrag des Joh zur Geschichte Jesu, wie er von Robinson aufgezeigt wird, zu erhellen. Nach einer Diskussion der chronologischen Einordnung und geographischen Lokalisierung der Speisung der Fünftausend in Joh 6 im Vergleich mit den synoptischen Parallelberichten behandelt Robinson den seiner Meinung nach wichtigsten Beitrag von Joh 6 zum Verständnis der Speisung.⁹⁰ In Joh 6 wird die Reaktion der Menge auf das Speisungswunder geschildert, die so in den Synoptikern weder bei der Speisung der 5000 noch bei der Speisung der 4000 vorkommt:

Als nun die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus tat, sprachen sie: Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll. Als Jesus nun merkte, daß sie kommen würden und ihn ergreifen, um ihn zum König zu machen, entwich er wieder auf den Berg, er selbst allein (Joh 6,14-15).

Der Hinweis, daß Jesus sich zu einem plötzlichen Rückzug gezwungen sieht, beleuchtet die politischen und paramilitärischen Dimensionen dieses "messianischen Mahles",⁹¹ die in den synoptischen Berichten nicht⁹¹ den. Im Markusbericht spürt man die Erregung der Menge, die "aus allen Städten" dem Boot zuvorkam und an der Anlegestelle "zusammenlief"; man erkennt die Verlorenheit der Mengen und die Absicht, einen Führer zu finden (Mk 6,33f). Im AT hat der Ausdruck "Schafe, die keinen Hirten haben" einen politischen Hintergrund (Num 27,17; 1Kö 22,17; Hes 34,5). Die Gruppen von Hundert und Fünfzig, in welche die Menschenmenge eingeteilt wurde, könnten quasi-militärische Nebentöne haben und an die israelitischen Divisionen der Wüstenwanderung er-

89 Robinson bemerkt zu den vielfältigen esoterischen Interpretationen von 21,11: "Wenn jemand eine wirklich überzeugende Allegorisierung produziert, will ich diese gern akzeptieren. Bis dies der Fall ist - und ich habe die verschiedenen Versuche untersucht, deren mathematische Findigkeit ich bewundern muß" (S. 164). Er verweist hier u.a. auf den Artikel von N.J. McEleney, "153 Great Fishes (John 21.11) - Gematriacal Atbash", *Biblica* 58 (1977) 411-417, der eine Lösung mit Hilfe der griechischen Buchstaben Iota (70), Chi (3) und Theta (80) vorschlägt: IXO = Iesus Christos Theos (Jesus Christus Gott).

90 Robinson, S. 203-211.

91 Robinson verweist an dieser Stelle auf die Untersuchungen von T.W. Manson, H.W. Montefiore, C.H. Dodd und J.B. Lightfoot.

innern (Ex 18,21; Deut 1,15), zumal die Anwesenden vielleicht nur Männer waren (Mk 6,44; Lk 9,14; Joh 6,10; nur Mt 14,21; 15,38 steht der Satz "außer Frauen und Kinder"). Der geographische Ort der Speisung - die "einsame Stätte" (*eremos*), "Wüste" - erinnert an den Kontext von Apg 21,38:

"Bist du nicht der Ägypter, der vor diesen Tagen einen Aufruhr gemacht und 4000 von den Aufrühern in die Wüste hinausgeführt hat?"

Die Wüste, an die das jährliche Passahfest erinnerte, war ein Ort, von dem nationalistische Führer erwartet werden konnten:

"Denn es werden falsche Christusse und falsche Propheten aufstehen und große Zeichen und Wunder tun... Wenn sie also zu euch sagen werden: Siehe, er ist in der Wüste, so geht nicht hinaus" (Mt 24,24-26).

Josephus berichtet von Aufrühern, die Volksmassen zu sich in die Wüste riefen, "Zeichen der Freiheit" versprachen und sich als Propheten ausgaben (Bell 2.258-265; Ant 20.97-99, 167-172, 188). Der in Apg 21 erwähnte Ägypter, der als Prophet angesehen wurde, sammelte Tausende von Anhängern um sich und führte sie in die Wüste und von dort auf den Ölberg, um von da aus er die Mauern Jerusalems einstürzen lassen wollte.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß viele Juden ein derartiges politisch-messianisches Programm von Jesus in der Wüste bzw. "einsamen Stätte" erwarteten. Und Joh 6,14-15 ist das früheste Zeugnis für solche politisch-messianischen Erwartungen im Zusammenhang des Wirkens Jesu: als die Menschen das *Zeichen* sahen, das Jesus vollbrachte, folgerten sie, daß er ein *Prophet* sein müsse, und versuchten augenblicklich, ihn zum *König* (*basileus*) zu machen (zu *basileus* vgl. Josephus, Bell 2.55; Ant 17.271-284).

Ver Versuch der Massen, anläßlich des Speisungswunders Jesus zum messianisch-militärischen Befreier und Regenten zu erheben, erklärt auch das plötzliche Ende der Begebenheit: Jesus zwingt seine Jünger, auf die andere Seite des Sees zu fahren und entwich auf einen Berg (Mk 6,45; Joh 6,15).

Eine weitere, entscheidende Begebenheit könnte in diesem Zusammenhang des Speisungswunders und seines Resultates (nach Joh 6) erklärt werden: die Frage Jesu nach dem Glauben der Jünger, die in den synoptischen Evangelien ohne nähere Motivation im Kontext des (in Mk und Mt zweiten) Speisungswunders gestellt wird (Mk 8,27-30; Mt 16,13-19; Lk 9,18-20). Johannes zeigt uns, daß die Frage Jesu die Konsequenz eines vorausgehenden Wendepunktes war: Jesus testet die Loyalität und das geistliche Verständnis seiner Jünger. Der Kontext in Joh erklärt nicht nur das erzwungene, plötzliche Weggehen Jesu sowie den scharfen Tadel der Jünger, sondern auch die in Markus wiederholt erwähnte Unterdrückung öffentlicher Messiasbekenntnisses nach dem Speisungswunder (Mk 7,24.36; 8,26.30; 9,9.30). Wir lesen nur in Joh, daß viele der Anhänger Jesu sich von diesem Zeitpunkt an von ihm abwandten (Joh 6,66f). Das Joh erwähnt direkt die politische Dimension der Reaktion des Volkes auf

das Wirken Jesu im Zusammenhang der (des) Speisungswunder(s) - eine Dimension, die in den synoptischen Evangelien so direkt nicht ausgesprochen wird, aber in vielen Stellen impliziert ist.⁹²

4.3 Das Lehren Jesu

Eine Betonung der Qualität der historischen (einschließlich geographischen und topographischen) Angaben im Erzählungsstoff des Joh ist nicht heute nicht mehr konservativen Outsidern vorbehalten; nicht wenige Kritiker kommen heute zu ähnlichen Ergebnissen, auch wenn nur wenige so weit gehen wie Robinson. Dagegen wird der historische Wert der "Lehre" Jesu im Redestoff des Joh fast durchweg - von konservativ-evangelikal Exegeten wie L. Morris, D.A. Carson und anderen abgesehen - sehr negativ eingeschätzt. Das Joh wird für die Darstellung der Person und Botschaft Jesu von kaum einem Kritiker herangezogen.⁹³

Robinson ist der Meinung, daß der Unterschied in der Technik zwischen Synoptikern und Joh übertrieben wird.⁹⁴ Wenn Joh nicht scharf zwischen den Werken und Worten Jesu und deren Bedeutung unterscheidet, sondern die Interpretation in die Werke und Worte Jesu integriert und assimiliert, so tun die Synoptiker dasselbe, wenn auch nicht in demselben Ausmaß. Alle vier Evangelisten interpretieren die Worte und Werke Jesu im Licht ihres Glaubens an Jesus als Sohn Gottes und Heiland der Welt. Der Bericht der Synoptiker kommt wahrscheinlich dem Reden Jesu "im Fleisch" am nächsten, hätte man seine Aussagen mit einem Tonband aufgenommen. Was Jesus aber "wirklich", d.h. mit der notwendigen geistlichen Kenntnis verstanden, gesagt hat, konnte mit einem

- 92 Vgl. Robinson, *John*, S. 208-211 für eine Diskussion verschiedener Stellen in den Synoptikern deren Verständnis durch diese politisch-messianische Dimension an Klarheit gewinnt.
- 93 Robinson verweist auf G. Lampe, R. Bultmann und G. Vermes (296). Siehe auch R. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, I, S. 11: "Daß der 4. Evangelist keine 'historische' Darstellung im modernen Sinn geben wollte, kann man an seinen Jesusreden sehen. Wer die einfache, plastische Redeweise Jesu bei den Syn[optikern] mit ihrem reichlichen Gebrauch von Bildern und Gleichnissen mit den tieftheologischen Reden im Joh-Ev vergleicht, fühlt sich bei diesem in eine andere Welt versetzt." Man kann auch auf W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4. Auflage, Göttingen 1980, S. 229 verweisen, der festhält, daß man seit D.F. Strauss nicht mehr bestreiten kann, "daß das Johannesevangelium auf keinen Fall im selben Maß wie die Synoptiker als Quelle für die Kenntnis des geschichtlichen Jesus verwandt werden kann". L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments*, Hg. J. Roloff, Göttingen 1976, I, S. 67 schreibt, daß das Joh "in ungleich höherem Maße als die Synoptiker Theologie des Evangelisten" enthält und die traditionskritischen "Hinweise auf das Erdenwirken Jesu...dem Umfang nach schmal" (wenn auch zentral) sind.
- 94 Vgl. Robinson, S. 296-342.

Tonband wohl gar nicht aufgenommen werden. Das heißt: *sowohl* das synoptische *als auch* das joh Portrait von Jesus kann wahr sein - wobei das joh vielleicht näher an der Wahrheit ist: es versetzt uns in die Lage, die anderen (synoptischen) Portraits besser zu verstehen.⁹⁵

Der Redestoff ist im Joh sehr viel mehr in den Erzählstoff integriert als dies oft angenommen wird: gerade die Reden des Joh enthalten einen großen Reichtum an Lokalkolorit. Der Unterschied im Lehren Jesu - in den Synoptikern überwiegen poetische Sprüche, Gleichnisse, und Apophthegmata/Paradigmen, im Joh Argumentationsketten und Reden - wird von Robinson nicht als Ursache zur Spätdatierung des Joh zugelassen, sondern erklärt.⁹⁶ Er verweist einmal auf die unterschiedliche Technik: die Synoptiker mit ihrer Abfolge rasch wechselnder Szenen verwenden die Technik des Kinos, während Joh mehr der Technik des Theaters folgt, die das Drama durch sorgfältig inszenierte "Aufzüge" zum Höhepunkt hin entwickelt. Zum zweiten ist die unterschiedliche Zuhörerschaft zu beachten: es ist sehr gut möglich, daß Jesus vor dem Volk vor allem in poetischen Worten, Geschichten und Bildern sprach, die leicht auswendig gelernt werden konnten, daß er aber vor Einzelpersonen und kleineren Gruppen zusammenhängende Gespräche und mit seinen Jüngern Meditationen über die Hauptpunkte seiner Lehre führte. Die Zuhörerschaft Jesu war eine dreifache: das Volk, die jüdischen Autoritäten und die Jünger. Die Synoptiker konzentrieren sich mehr auf die erste Gruppe, das Joh auf die zweite. Innerhalb der verschiedenen Lehr-Gattungen sind die Formunterschiede nicht allzu groß, man vergleiche nur Jesu Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 21,23-23.39) mit Joh 7-10.

Es lassen sich eine ganze Anzahl von formalen, terminologischen und substantiellen Berührungspunkten zwischen den Synoptikern und Joh finden, die nicht genügend beachtet werden.⁹⁷ (1) Die Form und der Rhythmus eines großen Teils des Lehrstoffs folgt denselben Kadenzen semitische Poesie, vor allem die Formen des synonymen, antithetischen und klimaktischen Parallelismus. (2) Wie in den Synoptikern ist auch im Joh der Begriff Menschensohn ausschließlich auf den Lippen Jesu zu finden (mit Ausnahme von 12,34). Angesichts der Ansammlung von christologischen Titeln in Joh 1 - Logos, Sohn Gottes, Lamm Gottes, Auserwählter, Rabbi/Lehrer, Messias/Christus, Sohn Josephs, König Israels - ist es von Bedeutung, daß nur der Begriff "Menschensohn" allein von Jesus gebraucht wird, vgl. 1,51. (3) Der charakteristische Gebrauch der Begriffe *abba* und *amen* im Joh kommt dem synoptischen Gebrauch

95 Robinson, S. 299.

96 Robinson, S. 304f.

97 Vgl. Robinson, S. 306-310.

sehr nahe. (4) Die Zitierung der Schrift als Herausforderung der Gesprächspartner, charakteristisch für Jesus,⁹⁸ kommt auch im Joh vor, vgl. 10,34.

Zur Ausdrucksweise Jesu, die im Joh ganz anders ist als in den Synoptikern, bemerkt Robinson:

"Die Qumranliteratur hat gezeigt, daß die Kategorien, in denen Jesus nach Johannes geredet hat, für das Palästina des Judentums im ersten Jahrhundert bei weitem nicht so fremd sind als bisher angenommen wurde; deshalb muß die Frage aufgeworfen werden, ob die joh 'Tönung' weiter entfernt ist vom ursprünglichen Redestil Jesu als der apokalyptische und programmatische Ton, den wir in stärkerem Maße in Markus und Matthäus finden... Und Qumran hat uns gezeigt, wie sowohl mystische, vor-agnostische Terminologie als auch mehr militante und apokalyptische Terminologie innerhalb derselben Frömmigkeitsrichtung gleichzeitig existieren konnte. Wenn dies so ist, warum sollte sich nicht ein und dieselbe Person beider Ausdrucksweisen bedienen [EJS: d.h. Jesus], wie später Paulus?"⁹⁹

Auch die Unterschiede im Inhalt der Lehre Jesu werden übertrieben: die Synoptiker sind viel "johanneischer" als vielfach angenommen, und Joh ist viel "synoptischer" als man gemeinhin annimmt.¹⁰⁰ Robinson verweist auf den "Blitz vom johanneischen Himmel" in Mt 11,27 (= Lk 10,22) sowie auf viele Stellen im Joh, die denselben Lehrinhalt haben wie synoptische Stellen, auch wenn eine andere Sprache gesprochen wird: Joh 3,3.5 (vgl. Mt 18,3); 12,25 (vgl. Mt 10,39; 16,25; Mk 8,35; Lk 9,24; 17,33); 13,20 (vgl. Mt 10,40; Mk 9,37; Lk 9,48; 10,16); 16,23-24 (vgl. Mt 7,7; 18,19f; 21,22; Mk 11,24; Lk 11,9); 20,23 (vgl. Mt 18,18). Die Kirchenväter, die Fragmente eines späten unbekanntes Evangeliums (Egerton Papyrus 2) und das ebenfalls apokryphe Thomasevangelium zeigen, daß "synoptisches" und "johanneisches" Vokabular ohne weiteres kombiniert und verbunden werden konnte.

Das Argument, daß im Joh nicht der "historische Jesus" sprechen kann, weil die für die Synoptiker charakteristischen Gleichnisse fehlen, wird immer mehr als oberflächlich und unzutreffend erkannt. Während C.H. Dodd sieben Gleichnisse und ein Bildwort¹⁰¹ und A.M. Hunter dreizehn Gleichnisse zählte,¹⁰² kommt J. Robinson auf 17 Gleichnisse.¹⁰³

98 Vgl. J.A.T. Robinson, "Did Jesus Have a Distinctive Use of Scripture?", *Twelve More New Testament Studies*, London 1984, S. 25-43.

99 Robinson, S. 313.

100 Robinson, *John* S. 315 mit Verweis auf J. Marsh, *St John*, Harmondsworth 1968, S. 75.

101 C.H. Dodd, *Historical Tradition*, S. 366-387: Jn 3.29; 5.19-20; 8.35; 10.1-5; 11.9-10; 12.24; 16,21; und 3.8.

102 A.M. Hunter, *According to John*, London 1968, S. 78-89: er addiert 4.35-38; 12,35-36; 14.21-22; 15.1-2; 13.1-15 als "acted parable".

103 Robinson, *John*, S. 320f: zusätzlich 1.14; 10.1-3a/3b-5/12-13; 13.16.

Die Darstellungsweise der Lehre Jesu im Joh unterscheidet sich durchaus von derjenigen der Synoptiker - jedoch nicht grundsätzlich. In den Synoptikern spricht Jesus vor allem gleichnishaft: er vergleicht das Reich Gottes mit Situationen des Lebens - einem Weinberg und seinem Eigentümer, einer Herde und ihrem Hirten usw. Im Joh kommen Begriffe des Vergleichs (wie *homoios*, *homoioo*) in einem theologischen Kontext nicht vor; statt dessen sagt Jesus: "Ich bin der wahre Weinstock, der gute Hirte." Johannes drängt über den Vergleich hinaus zum Symbol; statt Gleichnissen finden wir Metaphern oder Allegorien.

Robinson bezeichnet diesen Unterschied in der Darstellungsweise mit dem Begriff "Transposition":

"Der Jesus des Joh verlangt von seinen potentiellen Nachfolgern nicht bloß, daß sie 'Ohren haben zum hören'. Johannes beschreibt Jesus wie er 'gehört' wurde, wie er im Geist verstanden wurde. Der Leser soll sich ständig einer 'zweiten Sprache' bewußt sein, in der mitgeteilt wird, was er *wirklich*, im tiefsten Sinn seiner Worte, sagt. Wir haben es also mit einem bewußten Prozeß der Transposition zu tun, der Bearbeitung im musikalischen Sinn des Wortes, der es möglich macht, neue Dinge in den alten Themen zu hören. Wir hören die Interpretation eines großen Komponisten, mit kenntnisreicher Durchführung und Variationen. Der Stil ist joh, so wie Beethoven oder Mozart oder Brahms ihren Stil hatten. und doch erfindet Johannes nicht einfach eigene, neue Melodien. Er nimmt die Dinge Jesu [the things of Jesus] im Geist auf und zeigt sie uns; er spricht nicht 'von sich selbst'. Er wird vom historischen Jesus gesteuert."¹⁰⁴

Es steht außer Zweifel, daß wir im Joh "Bearbeitung", "Entwicklung" haben - aber dies haben wir in allen vier Evangelien. Diesen Sachverhalt für das Joh mit den Argumenten der Unterschiedlichkeit und Distanz zu erklären reicht nicht aus: die Frage ist, ob diese "Entwicklung", dieses Zeugnis, "wahr" ist - im Fall des Joh "wahr" nicht so sehr im Sinn von akribeia, Präzision, was das Ziel von Lukas ist (Lk 1,3), sondern im Sinn von aletheia, Wahrhaftigkeit. Johannes sorgt sich um die Beziehung seiner Aussagen auf die Arche, die Wurzel und Grundlage, nicht so sehr mit ihrer aitia, ihrer Ursache. Diese von den Synoptikern verschiedene Perspektive bestimmt die Präsentation der Lehre Jesu im Joh.

Das Argument, im Joh sei die Botschaft des historischen Jesus einseitig (gnostizierend) individualistisch verzerrt, ist ungerechtfertigt. Robinson hält den Begriff "Personalismus" für besser geeignet, die Theologie des Joh zu charakterisieren.¹⁰⁵ Auch der Vorwurf, das Joh enthalte eine introvertierte, exklusivistische Sicht der christlichen Gemeinde und Gemeinschaft, ist verfehlt.¹⁰⁶ Es

104 Robinson, S. 323.

105 Robinson, S. 325-329.

106 Für Einzelheiten siehe Robinson, S. 329-339.

ist richtig, daß Jesus Anweisung, seine Nachfolger sollen ihre Feinde lieben, im Joh fehlt. In den Synoptikern finden sich jedoch die Anweisungen, die Unwürdigen zu lieben, in Jesu Ansprachen vor dem Volk, die bei den Synoptikern im Mittelpunkt des Interesses stehen. Das Joh beschäftigt sich kaum mit Jesu Lehre vor dem Volk; dies ist wohl der Grund, weshalb die Betonung auf der Liebe zwischen den Jüngern - das Hauptinteresse der Lehre Jesu im Joh - stärker ist. Es ist nicht ausgeschlossen, sondern wahrscheinlich, daß Jesus beide Arten der Liebe gelehrt hat - Liebe zu den Feinden und Liebe zu Mit-Jüngern.

4.4 Die Person Jesu

Abschließend behandelt John Robinson die Frage, was uns das Joh über Jesus als Person sagt - über sein Selbstverständnis, über seine Herkunft vom Vater, über sein Kommen in die Welt, über seine Identität.¹⁰⁷ Er versucht den Beweis zu führen, daß Jesus im Joh nicht als der überweltliche, präexistente, göttliche Sohn des Vaters vorgestellt wird, der nach seiner Inkarnation und vor der Auferstehung auf der Welt als Mensch lebte.

So bemerkt Robinson zu Joh 20,28, wo Thomas bekennt: "Mein Herr und mein Gott":

Thomas erkennt "in diesem menschlichen Freund und Gefährten... den einen, in dem die Herrschaft Gottes ihm begegnet und ihn in Anspruch nimmt, wengleich nicht als himmlisches Wesen sondern als verwundeter und doch verwandelter Mensch von Fleisch und Blut, dessen Verherrlichung darin bestand, daß er sich zu nichts machte, damit Gott alles in ihm sei. Dies ist nicht die Sprache ontologischer Identität, noch bloß die Sprache funktionaler Gleichwertigkeit, sondern die Sprache existentieller Verkörperung... Für Johannes ist Jesus nicht Gott simpliciter. Jesus ist ein Mensch der in allem was er ist und tut den Logos, der Gott ist, inkarniert. Er ist der Sohn, das Spiegel-Bild-Gottes, der für den Menschen und im Menschen Gott ist. Das 'Ich' Jesu spricht Gott, handelt Gott. Er spricht die Angelegenheit Gottes, er tut die Werke Gottes. Er ist sein Generalbevollmächtigter, beauftragt, ihn zu repräsentieren - als Mensch... Er war, so die spätere Unterscheidung, *totus deus*, alles was Gott selbst ist, nicht *totum dei*, die Totalität Gottes".¹⁰⁸

107 Robinson, S. 343-397.

108 Robinson, S. 393f.

5. Schluß

Manche Ergebnisse, zu denen Robinson gelangt, sind vielleicht nicht ganz einleuchtend: so z.B. seine Komprimierung des Wirkens Jesu in eine Zeitspanne von nur zwei Jahren, seine Konzentration der Ereignisse der Karwoche auf wenige Tage, oder seine "niedrige" Christologie.¹⁰⁹ Aber es ist erfrischend, der glänzend geschriebenen Argumentation Robinsons zu folgen: sein Ansatz bei der Relevanz des Joh für die historische Darstellung des Wirkens und der Botschaft Jesu führt immer wieder zu neuen Erkenntnissen und unerwarteten Entdeckungen.

James Barr hat recht, wenn er darauf hinweist, daß eine konservative Position in historischen Fragen - Fragen der Datierung oder Verfasserschaft -, oder eine Bestätigung derselben, nicht automatisch die Glaubensgewißheit stärkt.¹¹⁰ Und doch ist die Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums im Blick auf Angaben über das Handeln und Reden Jesu keine bloße Nebensächlichkeit. Wenn Jesus Christus in der Tat das Fundament und Zentrum des christlichen Glaubens ist, dann macht es durchaus einen Unterschied, ob das Joh zur Darstellung des Handelns und Redens Jesu herangezogen oder ob es als späte pastoral-theologische (oder gar häretisch getönte) Durchdringung verschiedener kirchlicher Traditionen angesehen und interpretiert wird.

Der Beitrag des Joh zur historischen Darstellung des Handelns und Redens Jesu wurde in den vergangenen hundert Jahren vernachlässigt, oft ganz negiert. Die Überzeugung von der historischen Relevanz des Joh wurde und wird weithin als fundamentalistisch-apologetische Randerscheinung abgetan. John Robinson hat gezeigt, daß man in durchaus "kritischer", d.h. die gesamte historische, literarische und theologische Evidenz in Rechnung stellender Weise für die geschichtliche Zuverlässigkeit des Johannesevangeliums argumentieren kann. Es ist zu wünschen, daß Robinsons Studie manchem Exegeten den Mut gibt, den Beitrag des "vierten" Evangeliums für die historische Erforschung des Lebens Jesu als primäre Quelle neben den drei "ersten" Evangelien ernst zu nehmen.

109 Vgl. die Rezension von S.S. Smalley in Themelios 12/3 (1987) 98f.

110 J. Barr, Fundamentalism, London²1981, S. 158f.

Das Verhältnis Adolf Schlatters zu Johann Tobias Beck¹

Werner Neuer

Wenn man sich mit Adolf Schlatter und Johann Tobias Beck befaßt, dann fallen einem recht bald eine Reihe von Merkmalen auf, die das Leben und den theologischen Standort *beider* Theologen gleichermaßen kennzeichnen:²

Beide haben in *Tübingen* studiert und doziert.

Beide sind einige Jahre *Pfarrer* gewesen.

Beide wurden von *pietistischen* Kreisen veranlaßt, ihr Pfarramt aufzugeben und eine *Professur* zu übernehmen, um ein Gegengewicht gegen die damals weithin herrschende *liberale Theologie* zu bilden.

Beide waren ausgesprochene *Bibeltheologen*, deren theologische Arbeit so zentral auf die Heilige Schrift als Mitte und Fundament ausgerichtet war, daß man sie als "Biblizisten" bezeichnet hat.

Beide waren glänzende *Philologen*.

Beide waren ausgesprochene *Autodidakten*, die sich keinem theologischen Lehrer und keiner theologischen Schule ihrer Zeit anschlossen.

Beide waren deshalb *einsame* Theologen, die von vielen Fachgenossen mißverstanden wurden und sich nicht so ohne weiteres in die theologischen Fronten ihrer Zeit einordnen lassen.

Beide waren *eigenwillige* Theologen, deren *Sprache* von vielen als schwierig empfunden wurde, zumal sich beide nicht scheuten, in ihren Vorlesungen auch ihren heimatlichen *Dialekt* laut werden zu lassen.

Beide stießen in ihrer *Tübinger* Lehrtätigkeit zunächst auf Ablehnung (vor allem bei den Stift-Studenten), später aber auf große Beachtung, die weit über die Grenzen Tübingens und Deutschlands hinausging.

Beide pflegten trotz ihrer theologischen Außenseiterstellung guten, freundlichen Kontakt mit theologisch ganz anders ausgerichteten Kollegen.

Beide standen dem *Pietismus* nahe, ohne daß man sie vorbehaltlos dem Pietismus zurechnen könnte.

1 Der Vortrag wurde anläßlich der Verleihung des Johann Tobias Beck-Preises am 10. September 1987 auf der 5. Theologischen Studienkonferenz des AfeT im Albrecht-Bengel-Haus in Tübingen gehalten. Die mündliche Form des Vortrages wurde mit nur geringfügigen Änderungen beibehalten und mit Anmerkungen versehen.

2 Zum Leben von Johann Tobias Beck vgl. die Biographie von B. Riggenbach, Johann Tobias Beck, Basel 1888 und die populären Darstellungen von F. Hauss, *Väter der Christenheit*, Wuppertal 1976, 658-665 und H. Giesen, *Studentenväter des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1937, 5-12. Zum Leben von Adolf Schlatter vgl. seine beiden autobiographischen Schriften *Erlebtes. Erzählt von D. Adolf Schlatter*, Berlin⁵1929 und *Rückblick auf meine Lebensarbeit*, Stuttgart 21977 und meine *Bildmonographie Adolf Schlatter*, Brockhaus Bildbiographien, Wuppertal 1988.

Dies mag zunächst einmal genügen, um eine Reihe auffälliger Gemeinsamkeiten zwischen Adolf Schlatter und Johann Tobias Beck zu skizzieren. Schon die *genannten* Merkmale fordern zu einer Verhältnisbestimmung zwischen diesen beiden Theologen heraus. Noch naheliegender aber wird ein solcher Vergleich, wenn man die tiefgreifende Bedeutung bedenkt, die Johann Tobias Beck für Adolf Schlatters Werdegang nach dessen eigenem Selbstzeugnis gewann. Beck und Schlatter waren *altersmäßig* durch zwei Generationen voneinander getrennt: Schlatter (Jahrgang 1852) hörte Beck (Jahrgang 1804) als junger Student in Tübingen in den Jahren 1873 und 1874 - also wenige Jahre, bevor Beck am 28. Dezember 1878 als 74-Jähriger verstarb. Wäre Schlatter fünf Jahre später geboren - er wäre Johann Tobias Beck wohl nie persönlich begegnet.

Über Schlatters Begegnung mit Beck besitzen wir mehrere *Selbstzeugnisse*: Im "Rückblick auf meine Lebensarbeit", den Schlatter als über 70-Jähriger verfaßte, schildert er ausführlich, welche Eindrücke und Impulse er durch Beck empfing.³ In seiner Festrede zum 100. Geburtstag Becks, die Schlatter am 22. Februar 1904 in der Aula der Tübinger Universität hielt,⁴ beleuchtet er sowohl Becks theologische Arbeit als auch den persönlichen Eindruck, den er als Student von ihm gewann. Die wertvollsten, weil aus unmittelbarem Erleben fließenden Quellen befinden sich freilich noch unveröffentlicht in Schlatters *Nachlaß*: Es sind vor allem seine *Studentenbriefe* an die Familie, welche die Impressionen des jungen Schlatter von Becks Vorlesungen schildern.⁵ Ich möchte im folgenden all die genannten Quellen heranziehen, um ein möglichst umfassendes und anschauliches Bild zu entwerfen.

Alle Selbstzeugnisse Schlatters bezeugen übereinstimmend, daß Becks Einfluß auf sein weiteres Leben tiefgreifend und nachhaltig war. In seiner Festrede zum 100. Geburtstag Becks bekannte Schlatter stellvertretend für seine Generation: "Wir alten Tübingerstudenten aus Becks Zeiten denken an unsre Studienzeit... deshalb mit tiefer Freude zurück..., weil wir Erkenntnisse und Erlebnisse hier gewannen, die uns für unseren ganzen Lebenslauf als Nahrung und Waffe, als Wurzel des Denkens und der Tat gedient haben..."⁶

Welche "Erkenntnisse und Erlebnisse" meint hier Schlatter? *In welcher Hinsicht* hat Beck auf sein weiteres Leben Einfluß genommen? Worin bestand die "unvergängliche Fruchtbarkeit",⁷ die die Begegnung mit Beck - einer anderen Stelle zufolge - für Schlatter besaß? Dies soll im folgenden etwas genauer verdeutlicht werden:⁸

3 *Rückblick auf meine Lebensarbeit*, a.a.O., 44-49.

4 J.T. Becks theologische Arbeit, *BFChTh* 8,4 (1904), 25-46.

5 Adolf-Schlatter-Archiv (Stuttgart) Nr. 448.

6 J.T. Becks theologische Arbeit, a.a.O. 43.

7 *Rückblick auf meine Lebensarbeit*, a.a.O., 45.

8 Zur folgenden Darstellung vgl. meinen Aufsatz Adolf Schlatters Studienzeit in Basel und Tübingen 1871-1875, *ThB* 16 (1985), 103-116.

Als erstes ist der *geistlich-seelsorgerliche* Einfluß zu nennen, den Beck auf das Leben des jungen Schlatter gewonnen hat: Als Schlatter im Frühjahr 1873 als 20-Jähriger nach Tübingen kam, hatte er schon vier Semester hinter sich, war aber in vielen theologischen Fragen noch nicht festgelegt. Durch sein Elternhaus hatte er eine entschieden christliche, von der Erweckung bestimmte Prägung erhalten und angeeignet. Doch schon im ersten Studiensemester in *Basel* begann er unter dem Einfluß der von ihm gehörten Theologie- und Philosophievorlesungen den schlichten Bibelglauben seines Elternhauses in Frage zu stellen, ohne freilich seinen Glauben an Jesus preiszugeben. Im zweiten Studiensemester geriet er allerdings in eine ernste *Glaubenskrise*, die ihn schließlich sogar an der Existenz Gottes zweifeln ließ. Er las damals "mit glühendem Kopf bis tief in die Nacht Spinoza..., um zu erproben, ob ich statt Christ zu sein, Spinozist zu werden vermöge".⁹ Doch durch seinen beständigen Umgang mit der Heiligen Schrift überwand Schlatter jene gefährliche Anfechtung, ohne jedoch damit zum erwecklichen Bibelglauben seiner Eltern zurückzufinden. Die damalige positiv-biblische Theologie nahm Schlatter zwar ernst, vermochte sich ihr aber zu jener Zeit nicht anzuschließen. Hauptinhalt seiner vier Basler Semester war aufgrund der damals herrschenden Studienordnung nicht die Theologie, sondern das Studium der *Philosophie*. Erst als Schlatter nach *Tübingen* kam, konnte er sich ganz dem Studium der *Theologie* widmen.

Man muß es schon als gnädige Fügung Gottes ansehen, daß Schlatter sich entschloß, nach den vier Basler Semestern an die Universität Tübingen überzuwechseln. Der erste Eindruck Schlatters von Tübingen war anscheinend niederschmetternd: Er spricht in einem Brief an seine Eltern von "diesem elenden Nest, das sich Universitätsstadt Tübingen heißt" (18.4.1873). Daß dieses erste Gefühl der Enttäuschung bald einer tiefen Dankbarkeit wich, lag in erster Linie an der Person Johann Tobias Becks, der einen tiefen, geradezu umstürzenden Eindruck auf ihn machte. Schlatters Tübinger Briefe an seine Familie lassen eine fast überschwengliche Begeisterung für Beck erkennen. Er beschreibt Beck als ein "altes, gebeugtes, runzliges Männlein", als ein "geheiltes Original", das "in Geistes Kraft" spricht, dessen Vorlesungen von geradezu seelsorgerlicher Eindringlichkeit sind, ja sogar "Herzklopfen" hervorrufen (1.6.1873). Was Schlatter an Beck faszinierte, war nicht nur dessen Theologie, sondern auch die *persönlich-geistliche Ausstrahlung* Becks. In Beck begegnete Schlatter zum ersten Mal ein Theologieprofessor, bei dem Glauben und Wissenschaft, Bekenntnen und Forschen eine ungekünstelte Einheit bildeten. Schlatter beschrieb später seinen persönlichen Eindruck von Beck in folgenden Worten: "Nach dem ersten Staunen trat der Eindruck hervor: er hat einen echten, wirklichen Gott! nicht eine Gottesidee, die er dialektisch verarbeitete, nicht ein Gottesbewußtsein, aus dem er Stimmung sog; frei und frank im Hörsaal, nicht in einem Hin-

9 Rückblick auf meine Lebensarbeit, a.a.O., 39.

tergemach, sondern am Professor kam der wunderbare Vorgang ans Licht: einen Gott haben, dessen Wort er hörte, dessen Willen er tat, in dessen Dienst er mit seiner ganzen Arbeit stand."¹⁰ "Er war im Hörsaal Bekenner und Forscher zugleich... Es war für mich wie für viele ein großes Erlebnis, daß ich mich in einem Hörsaal befand, in dem nicht Gottlosigkeit als die Bedingung der Wissenschaftlichkeit verehrt wurde, sondern ein von Gott bewegter Mann, deshalb, weil er dies war, das Wort nahm."¹¹ Was Schlatter hier beschreibt, haben viele Theologiestudenten in jener Zeit ähnlich empfunden. Sie erlebten Beck nicht nur als theologischen *Lehrer*, sondern auch als *Erzieher* und *Seelsorger*. In Becks seelsorgerlicher Tätigkeit fanden viele Theologiestudenten entscheidende Lebens- und Glaubenshilfe. Beck, der in seinem eigenen Leben durch viel Leid gehen mußte - er verlor seine Frau und zwei seiner zehn Kinder durch frühzeitigen Tod -, hatte die besondere Gabe, gerade kranken und depressiven Studenten zurechtzuhelfen. Sein seelsorgerlicher und erzieherischer Einfluß entfaltete sich nicht nur in *Einzelgesprächen* und seinen eindrücklichen *Predigten*, sondern auch in seinen *Vorlesungen*, und zwar in seinen sog. "*Expauken*": Beck hatte die Eigenart, seine Vorlesungen immer wieder zu unterbrechen und die Studenten in längeren Exkursen zu einem ernsthaften Christenleben zu ermahnen. Wer Becks Vorlesungen besuchte, wurde nicht nur *theologisch*, sondern auch *persönlich* herausgefordert. Mancher Hörer nahm daran Anstoß. So erklärte beispielsweise ein Student verärgert: "Dem Beck gehe ich nicht mehr ins Kolleg; da müßte ich ein anderer Mensch werden."¹² Auch Schlatter fühlte sich - wie er in einem Brief zu verstehen gab - persönlich getroffen von Becks "gewaltige(m) Donnerwort gegen zerstreues Studium" und gegen die Vernachlässigung "der einfachsten Gewissenswahrheiten" (1.6.1873). Schlatter hat sich diesem Bußruf nicht entzogen, sondern war ernsthaft bemüht, Konsequenzen daraus zu ziehen.¹³

Johann Tobias Beck hat seine wissenschaftliche Lehrtätigkeit sehr bewußt mit dem Bemühen verknüpft, geistlichen Einfluß auf seine Studenten zu nehmen. Er verstand sich nach seinen eigenen Aussagen nicht nur als theologischer Lehrer, sondern auch als "Hirte" und geistlicher "Vater".¹⁴ Das theologi-

10 J.T. Becks theologische Arbeit, a.a.O., 25f.

11 Rückblick auf meine Lebensarbeit, a.a.O., 45.

12 Giesen, a.a.O. 11.

13 Vgl. meinen in Anm. 8 genannten Aufsatz Adolf Schlatters Studienzeit in Basel und Tübingen, a.a.O., 112.

14 Vgl. dazu Giesen, a.a.O., 11.

sche Lehramt war für ihn - den ehemaligen Gemeindepfarrer - eine besondere Ausprägung des *Hirtenamtes* der Kirche! Schon in seiner Antrittsrede als Basler Professor im Jahre 1836 erklärte er: "Als ein christliches Gemeindeamt, gestellt unter die Regel und Verklärung des Evangeliums, steht auch das theologische Lehramt vor mir..."¹⁵

In seinen Studenten sah Beck zukünftige "Repräsentanten... vieler Christengemeinden, welche von ihnen einst den ewigen Lebensgeist des Evangeliums empfangen sollen".¹⁶ Als Beck vor seiner Berufung nach Tübingen auf eine Anfrage der Tübinger Fakultät antwortete, gab er zu verstehen, daß es ihm nicht nur um die theologische Ausbildung, sondern auch "um Pflanzung und Festigung" des "Glaubenslebens" seiner Studenten gehe.¹⁷ Becks außergewöhnlicher geistlicher Einfluß auf das Leben vieler Studenten wurde auch von Kollegen anerkannt, die theologisch ganz anders gesinnt waren als er. Der liberale Neutestamentler Karl *Weizsäcker* würdigte Beck nach dessen Tod mit den Worten: "er hat die Theologen nicht gebildet, sondern erzogen".¹⁸ Für den jungen Adolf Schlatter blieb die Einheit von Glauben und Wissenschaft, Lehre und Leben, Bekennen und Forschen bei Johann Tobias Beck von bleibender und wegweisender Bedeutung. In *dieser* Hinsicht hat sich Schlatter später ausdrücklich als "Nachfolger Becks" bezeichnet: "Wenn ich mich später als Nachfolger Becks wußte, so beruhte dies... darauf, daß er sich ohne Verhüllung als *Christen* in die Universität hineingestellt hat. Dasselbe schwebte mir vor..., als ich in Tübingen stand."¹⁹ Schlatters spätere Lehrtätigkeit war ähnlich wie die Becks durch eine bemerkenswerte Einheit von Glauben und Wissenschaft gekennzeichnet, die viele Studenten faszinierte. Auch Schlatters intensive persönlich-seelsorgerliche Bemühung um die Theologiestudenten und die Pfarrerschaft, die in seiner täglichen Sprechstunde und seinem riesigen Briefwechsel zum Ausdruck kam, setzte das Erbe Johann Tobias Becks fort.

Doch Beck beeindruckte Schlatter nicht nur durch seine Verbindung von Glauben und Wissenschaft, sondern auch *theologisch*: In Becks Vorlesungen machte Schlatter die überraschende Erfahrung, daß der schlichte Bibelglaube seines Elternhauses auf einer *wissenschaftlich verantwortbaren Ebene* Bestätigung fand. Erstaunt schreibt er nach Hause: "Die alten Worte der Schrift, die man seit Kindesbeinen an beständig im Ohr und Mund gehabt hat... gewinnen unter Becks Händen neues Leben" (1.6.1873). In Becks Vorlesungen entdeck-

15 Über die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Lehre. Eine akademische Antrittsrede gehalten zu Basel von Licent. J.T. Beck außerordentlichem Professor der Theologie dasselbst, Basel 1836.

16 Ebd. Im Original steht anstelle des modernisierten "empfangen" der Ausdruck "empfangen".

17 Zitiert nach Riggenbach, a.a.O., 285.

18 Zitiert nach: Christoph Kolb, Beck und der biblische Realismus 579, in: *Württembergische Kirchengeschichte*, Hg. Calwer Verlagsverein, Calw/Stuttgart 1893, 576-580.

19 Rückblick auf meine Lebensarbeit, a.a.O., 46.

te Schlatter die Heilige Schrift als "festen Grund ewiger Wahrheit", als *zuverlässige* Quelle für die Lehre der Kirche und die systematische Theologie. Während er in seiner Basler Zeit teilweise einen Gegensatz empfand zwischen den überlieferten Schriftwahrheiten und der kritischen Wissenschaft, gewann er jetzt die Erkenntnis, daß die Bibel eine verlässliche Grundlage und Norm für alle dogmatische und ethische Besinnung der Kirche darstellt - eine Einsicht, an der Schlatter zeitlebens festgehalten hat. Schlatters ganze spätere theologische Forschungs- und Lehrtätigkeit diene letztlich dem Ziel, die normative Bedeutung der Schrift für Leben und Lehre der Christenheit in einer wissenschaftlich verantworteten Weise aufzuzeigen und als bleibende Herausforderung in die kirchliche Wirklichkeit einzubringen.

Wenn dem jungen Adolf Schlatter unter Becks Einfluß ein für allemal die *Verlässlichkeit* der Bibel für Leben und Lehre der Kirche deutlich wurde, dann hing dies mit einer zweiten theologischen Erkenntnis zusammen, die ihm Beck derart überzeugend vermittelte, daß sie Schlatters Denken ebenfalls lebenslang bestimmte: Die Einsicht in die *Einheit und Ganzheit* der Heiligen Schrift. Während man in der liberalen Theologie die Verschiedenartigkeit und Gegensätzlichkeit der Schriftaussagen betonte, war Becks ganze Lehrtätigkeit vom Bemühen gekennzeichnet, jene tiefe Einheit aufzuzeigen, die der Pluralität der verschiedenen biblischen Traditionen zugrundeliegt. Fasziniert schrieb Adolf Schlatter nach Hause, daß es Beck verstanden habe, "das Ganze der Schriftwahrheit... in urkräftiger Lebendigkeit in sich zu reproduzieren, wie es wohl selten noch geschehen ist" (20.7.1873). Becks Darlegung der Ganzheit und Einheit der Schrift empfand Schlatter als große *Befreiung*, zeigte sie doch die innere Zusammengehörigkeit von biblischen Wahrheiten auf, die man oft als Gegensätze behandelt hat: "Wie hat man sich doch im Laufe der Zeit bald auf dies, bald auf das in der Schrift geworfen, und immer wieder auseinandergesetzt, was Gott geeinigt hat. Was hat man doch als Gegensätze gegenübergestellt, während es die Schrift in lebendiger Verbindung hat: Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung und Heiligung, Gnade und Zorn, Offenbarung und Vernunft, Glauben und Verstehen usf. ... Statt dessen geht Beck den inneren Verbindungen nach, in welchen diese von der Schrift selbst schon gestellt sind, und so zerfällt manche theologische Fehlgeburt in ihr Nichts" (20.7.1873). Was der junge Schlatter hier beschreibt, wird später einmal auch seine Theologie auszeichnen: Schlatter hat stets die untrennbare Zusammengehörigkeit von Gesetz *und* Evangelium, Rechtfertigung *und* Heiligung, Gnade *und* Zorn, Offenbarung *und* Vernunft, Glauben *und* Verstehen betont. Seine *Dogmatik* und seine *Ethik* waren ähnlich wie bei Beck vom Bemühen gekennzeichnet, derartige falsche theologische Alternativen vom Ganzen der Schrift her zu überwinden. Aber auch seine *Auslegung* des *Neuen Testaments* war vom Bemühen geleitet, falschen Alternativen entgegenzutreten und die tiefere Einheit und Zusammengehörigkeit von biblischen Überlieferungen und Überzeugungen

aufzuzeigen, die man in der Exegese allzuoft als einander widersprechend darzustellen suchte.²⁰

An einem Punkt jedoch vermochte Schlatter Johann Tobias Beck nicht zu folgen: Während Beck an der geschichtlichen Vermittlung der biblischen Offenbarungswahrheiten nicht interessiert war und eine ungeschichtliche, ganz auf die theologischen Lehrinhalte der Offenbarung konzentrierte Exegese betrieb, war es für Schlatter ein wesentliches und unaufgebbares Anliegen christlicher Theologie, eine Bibelauslegung zu pflegen, die historisch *und* theologisch, geschichtlich *und* übergeschichtlich, wissenschaftlich *und* pneumatisch zugleich ist. Wenn es Gott wohlgefallen hat, sich in der *Geschichte* zu offenbaren, dann dürfen wir nach Schlatters Überzeugung die geschichtlichen *Besonderheiten* dieser Offenbarung nicht unberücksichtigt lassen.²¹ Deshalb war Schlatter bei seiner Auslegung des Neuen Testaments bemüht, nicht nur die grundlegende theologische Übereinstimmung der verschiedenen biblischen Überlieferungen zur Geltung zu bringen, sondern auch ihr geschichtliches Werden und ihre jeweilige historische Besonderheit aufzuzeigen, nicht nur die *theologische* Einheit der neutestamentlichen Zeugnisse aufzuzeigen, sondern auch ihre in der Geschichte Jesu begründete *geschichtliche* Einheit.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß Schlatter in *dreifacher* Weise bleibende Impulse von Johann Tobias Beck erhielt:

Er erkannte *erstens* die grundlegende Bedeutung der Einheit von Theologie und geistlichem Leben, Wissenschaft und Glauben, Forschen und Bekennen.

Er wurde *zweitens* von der *Verlässlichkeit* der Schrift für Lehre und Leben der Kirche Jesu Christi überzeugt.

Und er erkannte *drittens* die *Einheit und Ganzheit* der Schrift, die der Summe der biblischen Einzelüberlieferungen zugrundeliegt und die christliche Theologie davor bewahrt, in der *Exegese* die verschiedenen Traditionen der Bibel gegeneinander auszuspielen und in der *Dogmatik* falsche Alternativen herzustellen. Wenn Irmgard Kindt in ihrer lehrreichen Untersuchung "Der Gedanke der Einheit. Adolf Schlatters Theologie und ihre historischen Voraussetzungen"²² die beherrschende Stellung des Einheitsgedankens in Schlatters exegetischer und systematischer Arbeit herausgearbeitet hat, dann liegt eine entscheidende biographische Wurzel für diese Eigenart in Schlatters Begegnung mit Johann Tobias Beck.

Was Schlatter an Impulsen von Beck empfang, entsprach übrigens sicherlich der Erfahrung vieler Studenten, die bei Beck studiert haben, ohne daß es zu

20 Vgl. z.B. seine Vorlesung *Jesus und Paulus*, Stuttgart³1961 und seinen Kommentar *Der Brief des Jakobus*. Mit einem Geleitwort von Franz Mussner, Stuttgart³1985.

21 Vgl. zu Schlatters diesbezüglicher Abgrenzung von Beck seine Gedenkrede (s.o. Anm. 4, 6, 10) 31, 36-40.

22 Stuttgart 1978.

einer Schülerschaft im engeren Sinne gekommen wäre. Manche Hörer, die auf ihrem weiteren theologischen Weg Becks dogmatischen Überzeugungen in dem einen oder anderen Punkt nicht folgen konnten (ich denke hier z.B. an H. Cremer und M. Kähler), haben in ihrer Weise Becks Verbindung von wissenschaftlicher Theologie und geistlicher Existenz und seine eindrucksvoll vorgetragene Grundüberzeugung von der Verlässlichkeit, Einheit und Ganzheit der Schrift festgehalten. Martin Kähler beispielsweise hat bei allen Vorbehalten, die er später vor allem gegenüber Becks unlutherischer Formulierung der Rechtfertigungslehre empfand, seine Dankbarkeit gegenüber Beck mit den Worten bezeugt, daß er durch ihn eine bleibende "Lust am Neuen Testament", "*das Zutrauen zu seinem Inhalte*" und "den Sinn für biblische Anschauungen, durchgehende Anschauungen" empfangen habe.²³ Und Kähler hat - ähnlich wie Schlatter - anerkannt, daß an Becks Person etwas von der Verheißung Jesu deutlich geworden sei: "Wer an mich glaubt, von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen" (Joh 7,38).²⁴

Es wäre verfehlt, die Verbindungslinien zwischen Schlatter und Beck auf die drei genannten Merkmale zu beschränken. Es gibt darüber hinaus eine ganze Reihe weiterer Berührungspunkte, bei denen man zwar nicht unbedingt eine direkte *Beeinflussung* Schlatters durch Beck nachweisen kann, aber doch eine *Denkverwandtschaft* feststellen muß, die es verdient, hervorgehoben zu werden. Zu nennen wäre hier beispielsweise die ungewöhnlich positive Würdigung von *Schöpfung und Natur* als eine alle Menschen herausfordernde Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und Güte, die beide Theologen mit Nachdruck geltend gemacht haben.²⁵ Anzuführen wäre z.B. auch der aus der zentralen Stellung der Bibel resultierende, bewußt *konfessionsübergreifende* Ansatz, der Beck und Schlatter, obwohl sie sich sehr bewußt als *evangelische* Theologen verstanden,

23 M. Kähler, *Theologe und Christ. Erinnerungen und Bekenntnisse von Martin Kähler*, Hg. A. Kähler, Berlin 1926, 171.

24 Ebd. 170.

25 Vgl. dazu z.B. Becks *Vorlesungen über Christliche Ethik*, Hg. J. Lindenmeyer, Bd. III, Gütersloh 1883, 66-74 und seine Christlichen Reden (4. Sammlung), *Die alte Wahrheit für die neue Zeit*, Tübingen 1879, 46f. 618. 818f. 833f. und Schlatters *Das Christliche Dogma*, Stuttgart⁴1984 (= ²1923), 38-61 und die *Christliche Ethik*, Stuttgart⁵1986 (= ³1929), 51. 83ff. 96. Wolfgang Trillhaas stellt in seiner Ethik nicht ohne Grund fest, daß "J.T. Beck und vor allem A. Schlatter" hinsichtlich der in der neueren evangelischen Theologie verbreiteten "Diskreditierung der Natur" eine "Ausnahme" darstellten (Ethik, Berlin³1960, 187). Zur Schöpfungstheologie Schlatters vgl. auch meine Dissertation *Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter*. Eine Untersuchung zur Grundlegung christlicher Ethik, Gießen/Basel 1986, 123-197.

auch für das theologische Erbe in anderen Kirchen offen machte,²⁶ wobei sich Schlatter in dieser Hinsicht aufgrund seiner Lutherstudien stärker an die reformatorische Überlieferung anschloß als Beck.²⁷ Doch ich möchte mich abschließend auf zwei Berührungspunkte zwischen Schlatter und Beck beschränken, die im Blick auf die Thematik unserer Tagung "Begründung ethischer Normen" besondere Bedeutung besitzen:

1. Die Bindung des Erkennens an das Leben in der Theologie Becks und Schlatters.
2. Die Betonung der Ethik als Vollendung und Wahrheitskriterium der Dogmatik.

1. Die Bindung des Erkennens an das Leben in der Theologie Becks und Schlatters

Sowohl Johann Tobias Beck als auch Adolf Schlatter gingen in ihrer Erkenntnislehre von dem Grundsatz aus, daß "das Denken... gefangen (ist) im Leben" - wie Beck es in seiner Tübinger Antrittsrede 1843 formulierte.²⁸ Beide Theologen wehrten sich gegen einen Intellektualismus, der Denken und Leben, Erkennen und Wollen auseinanderreißt. "Denkakt" und "Lebensakt" - um es mit Schlatters Begriffen zu sagen - gehören biblisch und anthropologisch zusammen. Wer beides voneinander trennt, vergewaltigt den Menschen und mißbraucht die Wissenschaft. Beck und Schlatter waren davon überzeugt: In der Theologie geht es nicht nur um das rechte *Erkennen*, sondern auch um das rechte *Wollen* und *Handeln*, nicht nur um Wahrheit oder Unwahrheit der Gedanken, sondern letztlich sogar um *Leben oder Tod* des Menschen, um sein ewiges Heil oder seine definitive Verlorenheit. Beck hat in seiner vorhin zitierten Tübinger Antrittsrede in aller Schärfe formuliert: "Die Kritik des biblischen Christentums [am Menschen; W.N.] ist keine bloß begriffliche, sondern *Lebenskritik*..., und auch der Gegensatz gegen das biblische Christentum, soweit er ein bewußter ist, kann kein sogenannter rein wissenschaftlicher bleiben, sondern wird ein Lebensgegensatz, in seiner Entscheidung Gegensatz auf Leben und Tod. Mit dem bloßen Denken kommt niemand dem biblischen Christentum bei, weder im Guten noch im Bösen...".²⁹ Dieser Satz hätte der Sache nach auch von Schlatter

26 Zur ökumenischen Dimension in der Theologie Becks vgl. J.T. Becks theol. Arbeit, a.a.O., 44. Zur ökumenischen Dimension in Schlatters Theologie vgl. meinen Aufsatz in K. Bockmühl Hg., *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, Gießen/Basel 1988.

27 Vgl. dazu Schlatters *Rückblick auf meine Lebensarbeit*, 46f.

28 Zitiert nach J.T. Becks theologischer Arbeit, a.a.O. 44.

29 Zitiert nach ebd.

ter stammen können und wird von Schlatter in seiner Gedenkrede zu Beck positiv zitiert. Beiden Theologen ging es nicht nur um das *erkannte* Schriftwort, sondern auch um das *gelebte* Schriftwort.³⁰ Beide Theologen waren daher nicht nur um eine *Schrifttheologie* bemüht, sondern auch um eine Theologie schriftgemäßen *Lebens*. Beide waren nicht nur *Bibeltheologen*, sondern im tiefsten Sinne des Wortes *Realisten*. Beide gingen in ihrer theologischen Arbeit von dem Grundsatz aus, den Beck in den Satz gefaßt hat: "Das Auge des Weisen sieht, *was da ist*; aber das Hirn des Eiteln dichtet Hypothesen."³¹ Um es *zusammenfassend* zu sagen: Sowohl Beck als auch Schlatter rangen nicht nur um die *Wahrheit im Erkennen*, sondern gleichermaßen auch um die *Wahrheit im Wollen und Handeln*. Daraus ergibt sich mit logischer Folgerichtigkeit jene Gemeinsamkeit zwischen der Theologie Becks und Schlatters, die ich an den Schluß meines Referates stellen möchte:

2. Die Betonung der Ethik als Vollendung und Wahrheitskriterium der Dogmatik

Schlatter hat in seinem Festvortrag zum 100. Geburtstag Becks die beiden gemeinsame Einordnung der Ethik in das Ganze der christlichen Theologie in Anlehnung an den 2. Timotheusbrief (2. Tim 3,17; 2,21) mit den Worten zusammengefaßt: "Aus der Gnade entsteht der zu jedem guten Werk bereite Mensch. *Die ans Ziel gelangte Theologie ist die Ethik...*"³² An der Ethik läßt sich daher feststellen, ob die Theologie das Ziel erreicht hat, das ihr von der Heiligen Schrift vorgegeben ist. An der Ethik läßt sich auch ablesen, ob und inwieweit die ihr zugrunde liegende Dogmatik als theologisch hinreichend betrachtet werden darf. Eine mangelhafte Dogmatik wird auch eine mangelhafte Ethik zur Folge haben, und eine defizitäre Ethik verweist umgekehrt immer auch auf Defizite in der Dogmatik. Das Ringen um das rechte Verständnis der Ethik ist daher in der Sicht Becks und Schlatters eine *Lebensfrage für Theologie und Kirche*, an der sich Gesundheit oder Krankheit, ja letztlich sogar geistliches Leben oder geistlicher Tod der Christenheit entscheidet. Schlatter hat Beck angesichts der schon damals um sich greifenden Entsittlichung ausdrück-

30 J.T. Becks theol. Arbeit, a.a.O., 28.

31 Einleitung in das System der christlichen Lehre, Stuttgart²1870, 279.

32 J.T. Becks theol. Arbeit, a.a.O., 40.

lich darin recht gegeben, daß "für die deutsche Theologie und Kirche die größte Arbeit und der entscheidende Kampf darin liege, ob die ethischen Maßstäbe unter uns in Geltung bleiben oder nicht".³³ Beck und Schlatter haben beide die bleibende Bedeutung des Gesetzes auch für den Glaubenden, den sog. *tertius usus legis* betont und im Antinomismus und ethischen Relativismus eine schwere Verirrung christlicher Ethik gesehen.³⁴ Beide waren sich freilich auch bewußt, daß die Theologie sich nicht darauf beschränken darf, den *Inhalt* des Guten aufzuzeigen, sondern daß sie auch darzulegen hat, - um eine Formulierung Schlatters aufzugreifen - "wie das Gute wirklich wird",³⁵ daß sie nicht nur die Aufgabe hat, den *Imperativ* des göttlichen Gebotes zu verdeutlichen, sondern auch den *Indikativ* der dem Glaubenden geschenkten Erlösungswirklichkeit zu bezeugen. Schlatter hat wohl stärker als Beck immer wieder die Vorordnung der Gabe vor die Aufgabe, des Seins vor das Sollen betont. Gott ist für ihn zuerst der Gebende und dann erst der Fordernde, zuerst der Schenkende und dann erst der Gebietende!³⁶ Der in Christus erlöste Mensch ist zuerst Beschenkter und Empfangender, bevor er Gebender und Handelnder ist! Christliches Ethos - darin waren sich Schlatter und Beck einig - ist wesentlich ein Ethos des *Empfangens*, ein Ethos der *Gnade* und des *Heils*. Diese Einsicht bewahrt vor gesetzlicher Verkrampfung und ungebührlicher Ethisierung der Theologie, sie macht aber gleichzeitig auch die Heilsbedeutung des christlichen Ethos sichtbar. Die dem Glaubenden geschenkte Erlösung kommt nicht ans Ziel ohne Werke der Liebe und Früchte des Geistes. Denn: "Aus der Gnade entsteht der zu jedem guten Werk bereite Mensch." Es gehört zur bleibenden Bedeutung Johann Tobias Becks und Adolf Schlatters, daß sie uns den Blick für diese apostolische Wahrheit geschärft haben.

Ich möchte an dieser Stelle abbrechen. Ich hoffe, daß meine Ausführungen hinreichend deutlich gemacht haben, daß es zwischen Johann Tobias Beck und Adolf Schlatter, unbeschadet mancher unlegbarer Unterschiede in persönlicher und theologischer Hinsicht, viele Gemeinsamkeiten gibt, und ich würde mich freuen, wenn darüber hinaus sichtbar wurde, daß sich auch angesichts unserer gegenwärtigen theologischen Situation eine Beschäftigung mit diesen beiden Theologen lohnt.

33 Ebd. 34f.

34 Vgl. dazu Becks scharfe Abwehr des vor allem in der Neuzeit um sich greifenden Antinomismus in seinen Gedanken aus und nach der Schrift für christliches Leben und geistliches Amt, Heilbronn ²1868, 186-192. Zu Schlatters Stellung zum Gesetz vgl. meinen Aufsatz *Schöpfung und Gesetz bei Adolf Schlatter*, in: H. Burkhardt, Hg., *Begründung ethischer Normen*, Wuppertal 1988, 113-128.

35 J.T. Becks theol. Arbeit, a.a.O. 40.

36 Vgl. meine Untersuchung *Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter*, a.a.O. 244.

Zur Bedeutung des Pietismus für die Sorben der Oberlausitz

Klaus Wetzel

1. Luthers Bibelübersetzung war nicht nur für Theologie und Kirche von herausragender Bedeutung, sondern wirkte auch prägend auf die deutsche Sprache. Sie hat in entscheidendem Maße zur Herausbildung einer einheitlichen hochdeutschen Sprache beigetragen.¹ Das Wort der Heiligen Schrift sollte seine Wirkung entfalten, und dieses Ziel war am besten dadurch zu erreichen, daß für die Bibelübersetzung die tatsächlich gesprochene Sprache, die Volkssprache, verwendet wurde.²

Die Verkündigung des Evangeliums in der Volkssprache gehört zu den wesentlichen Kennzeichen der Reformation. Sie war allerdings nur in solchen Sprachen gewährleistet, die eine Bibelübersetzung besaßen bzw. erhielten. Nun gab es im 16. Jahrhundert in Europa aber noch eine ganze Reihe von Sprachen, die noch keine Schriftsprachen waren. Den intensiven Bemühungen evangelischer Theologen und Gelehrter um die Verkündigung des Evangeliums in der Volkssprache ist es zu verdanken, daß in keinem anderen Jahrhundert so viele europäische Sprachen zu Schriftsprachen wurden wie im 16. Jahrhundert, dem

- 1 "Nicht umsonst ist Luthers deutsche Bibel ein Denkmal der deutschen Literatursprache geworden, das für die Entwicklung der deutschen Sprache von großer Bedeutung geworden ist." Robert Stupperich, *Die Reformation in Deutschland*, Gütersloh 1980², S. 54.
- 2 In seinem "Sendbrief vom Dolmetschen" gibt Luther einen Einblick in seine Arbeitsweise bei der Verfertigung der Bibelübersetzung: "Denn man muß nicht die Buchstaben in der lateinischen Sprache fragen, wie man soll Deutsch reden ..., sondern man muß die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drum fragen und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen; da verstehen sie es denn und merken, daß man deutsch mit ihnen redet." Martin Luther, *Sendbrief vom Dolmetschen* (1530), in: Martin Luther, *An den Christlichen Adel Deutscher Nation. Von der Freiheit eines Christenmenschen. Sendbrief vom Dolmetschen*. Hg. Ernst Kähler, Stuttgart 1980, S. 151-173. Zitat S. 159.

Jahrhundert der Reformation. Denn mit der Arbeit an einer Bibelübersetzung setzte für diese Sprachen auch der Prozeß der Verschriftlichung ein. Von den elf europäischen Sprachen, die im Laufe des 16. Jahrhunderts zu Schriftsprachen wurden,³ sind es allein acht, in denen im 16. Jahrhundert auch die erste Bibelübersetzung erschien.⁴ Hier besteht ein innerer Zusammenhang. Die Reformation hat im 16. Jahrhundert in Europa zu einem Schub an Verschriftlichung bisher nicht geschriebener Sprachen geführt. Dabei handelt es sich um je zwei Sprachen Mitteleuropas (Rätoromanisch und (Nieder-)Sorbisch) und Südosteuropa (Slowenisch und Rumänisch), um drei Sprachen Skandinaviens und des Baltikums (Finnisch, Lettisch und Litauisch) und überraschenderweise Baskisch.⁵ Zu diesen Sprachen kamen im 17. Jahrhundert Lappisch und Ober-Sorbisch und im 18. Jahrhundert Slowakisch hinzu.⁶

War schon für die deutsche Sprache die Bibelübersetzung Luthers prägend, so gilt dies in eher noch größerem Maße für die Bibelübersetzungen in diejenigen Sprachen, die durch die Arbeit an einer Bibelübersetzung überhaupt erst zu Schriftsprachen wurden.

2. Auch im Zusammenhang der deutschen protestantischen Kirchengeschichte ist es durch die Bemühungen um die Verkündigung des Evangeliums in der Volkssprache und die dadurch angestoßenen Arbeit an einer Bibelübersetzung zur Verschriftlichung einer Sprache gekommen. Innerhalb des geschlossenen

- 3 Vgl. die Übersicht in: Werner König, *dtv-Atlas zur Deutschen Sprache*, München 1979³, S. 84, Verschriftlichungszeiten europäischer Sprachen.
- 4 Vgl. die Darstellung im Artikel "Bibelübersetzung" (verschiedene Autoren) in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE) Bd. VI, S. 228-266 und 266-299; s.a. P.H. Vogel, Bibelübersetzungen V. Europäische außerdeutsche Bibelübersetzungen, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Bd. I, Tübingen 1957, Sp. 1210-1219.
- 5 Artikel "Bibelübersetzung", TRE VI, a.a.O. Rätoromanisch S. 258, (Nieder-)Sorbisch S. 264, Slowenisch S. 263, Rumänisch S. 259, Finnisch, Lettisch und Litauisch S. 265, Baskisch S. 298. Das baskische Neue Testament wurde unter dem Patronat der protestantischen Königin von Navarra, Jeanne d'Albert 1571 in la Rochelle herausgegeben.
- 6 Artikel "Bibelübersetzung", TRE VI, a.a.O., S. 295, 264, 292. Niedersorbisch und Obersorbisch stellen zwei so verschiedene Dialekte dar, daß man auch von zwei selbständigen Sprachen reden kann. Es ist nicht eindeutig festzustellen, ob die erste Übersetzung eines Buches ins Obersorbische, es handelt sich um eine Ausgabe von Luthers Kleinem Katechismus, kurz vor oder kurz nach dem Jahre 1600 erschienen ist.

deutschen Sprachgebietes gab es zwar kaum anderssprachige Minderheiten. Eine Ausnahme stellt allerdings die sorbische Bevölkerungsgruppe in der Lausitz dar. Hier hat sich bis heute eine slawisch-sprachige Minderheit innerhalb des deutschen Sprachgebietes erhalten.⁷ Sowohl die niedersorbische als auch die obersorbische Sprache sind infolge der Reformation zu Schriftsprachen geworden.⁸

Obwohl die Markgrafschaft Lausitz 1526 unter österreichische Oberhoheit kam, konnte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts die Reformation hier verbreiten. Infolgedessen war die Mehrheit der sorbischen Bevölkerung evangelisch, als die Oberlausitz 1635 im Prager Frieden zum Kurfürstentum Sachsen kam.

Die niedersorbische Sprache erhielt schon 1547 durch Miklawusch Jakubica eine Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Luthertext und einer tschechischen Bibelübersetzung, diese wurde aber wohl zunächst nicht gedruckt (erster Druck 1709). In der obersorbischen Sprache setzte die Arbeit an einer Bibelübersetzung erst in der 2. Hälfte des 17. Jahrhunderts ein, nachdem schon zuvor der Kleine Katechismus Martin Luthers ins Obersorbische übersetzt worden war.⁹

Das Anwachsen der obersorbischen Literatur bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts läßt sich anhand einer von Christoph Friedrich Faber im Jahre 1746 herausgegebenen obersorbischen Bibliographie verfolgen, welche die bis dahin in obersorbischer Sprache herausgegebenen Druckwerke verzeichnet.¹⁰ Herausragend unter den frühen Werken in obersorbischer Sprache ist die Übersetzung des Neuen Testaments durch den Pfarrer Michael Frentzel. Sie erscheint als das vierzehnte der in zeitlicher Reihenfolge angegebenen Druckwerke. Unter den dreizehn vorher erschienenen Druckwerken haben zehn geistlichen Inhalt, unter ihnen sind die von Michael Frentzel im Zuge seiner Arbeit an der Übersetzung des Neuen Testaments verfertigten Übersetzungen neutestamentlicher Bücher

7 Gegenwärtig leben etwa 100.000 Sorben in der Lausitz und im Spreewald (*Der Fischer-Weltalmanach 1987*, Hg. Hanswilhelm Haefs, Frankfurt 1986, Sp. 599). Vgl. auch die Atlasdarstellung des Siedlungsgebietes in: *Westermanns Großer Atlas zur Weltgeschichte*, München S. 151 Karte II.; Vgl. Walter Schlesinger, *Der Osten*, in: Gebhard, *Handbuch der deutschen Geschichte Band 13*; F. Uhlhorn/W. Schlesinger, *Die deutschen Territorien*, München 1979³, S. 206.

8 Vgl. Artikel "Bibelübersetzung", *TRE VI*, a.a.O., S. 264. Vgl. auch B. Stasiewski, Artikel "Wenden", *RGG VI*, Tübingen 1962, Sp. 1635, 1636.

9 Vgl. Artikel "Bibelübersetzung" *TRE VI*, a.a.O., S. 264; B. Stasiewski, "Wenden", *RGG VI*, Tübingen 1962, Sp. 1635, 1636.

10 Christoph Friedrich Faber, Verzeichniß aller edierten wendischen (obersorbischen) Schriften, des oberlausitz=budissinischen=camenzischen und löbauischen Creises, in: "Acta Historico-Ecclesiastica Oder Gesammlete Nachrichten von den neuesten Kirchen=Geschichten", 58. Teil (im 10. Band), Weimar 1746, Hg. W.E. Bartholomaei, S. 518-550.

(Matthäus- und Markusevangelium, Römer- und Galaterbrief),¹¹ mehrere Übersetzungen des Kleinen Katechismus Martin Luthers, eine Agende und eine Übersicht über die Predigt-Perikopen. Die drei bis zum Jahr 1704 in obersorbischer Sprache erschienenen Werke nichttheologischen oder -geistlichen Inhalts waren ein Sprachlehrbuch, ein Wörterbuch und ein Buch über den Ursprung der sorbischen Sprache, also allesamt Bücher, die sich mit der obersorbischen Sprache selbst beschäftigen.

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nahm die Zahl der Werke und Übersetzungen in obersorbischer Sprache dann rasch zu; nach Faber erscheinen bis 1745 weitere 46 Titel.

3. Mit der Ausbreitung des Pietismus in Deutschland setzte eine intensive Bemühung um die Verkündigung des Evangeliums auch in der obersorbischen Sprache ein. Dies wird deutlich aus dem Engagement Philipp Jakob Speners für die obersorbische Bibelübersetzung. Während seiner Wirksamkeit als Oberhofprediger in Dresden hat sich Spener persönlich für die obersorbische Bibelübersetzung eingesetzt. Im Jahre 1688 verfaßte Spener zu dem in deutscher und obersorbischer Sprache erscheinenden "Postwitzischen Taufstein" Michael Frenzels die Vorrede. Frenzel arbeitete damals wohl schon über zwei Jahrzehnte an der Übersetzung des Neuen Testaments, schon im Jahr 1670 war die Übersetzung des Matthäus- und des Markusevangeliums erschienen. Spener selbst will die Arbeit an der obersorbischen Bibelübersetzung fördern und sich für ihren Druck und ihre Verbreitung einsetzen. Er drückt in der Vorrede zum "Postwitzischen Taufstein" nicht nur seine Freude über die Arbeit an der obersorbischen Bibelübersetzung aus, sondern stellt darüber hinaus auch die Verfertigung und Verbreitung dieser Übersetzung sowie anderer geistlicher Literatur in obersorbischer Sprache als Verpflichtung der evangelischen Kirche heraus: "Ich bin erfreuet über diese Schrifft, einmahl wegen der Wendischen (sorbischen) Sprache, und zwar daß wegen, weil ich biß her so offt Klagen gehöret, daß, da doch ein ziemliches Volck von solcher Nation unserer Religion zugethan ist, dennoch kaum etwas in sothaner (dortiger, ihrer) Sprache von geistlichen Materien bey ihnen befindlich sey. Welches ich nicht verantwortlich zu seyn achte. Sonderlich dauret mich das gute Volck, daß dasselbige die heilige Schrifft, ja nicht einmahl das Neue Testament, in ihrer Sprache haben solle. Weß wegen billig dafür zu sorgen, und an gehörigen Orten davon zu reden sexn wird, wie sonderlich aufs wenigste das Neue Testament gantz, oder doch die Episteln, als der gantzen Christlichen Lehre Auszug, herausgebracht, und den Leuten vor Augen geleyet werden mögen, damit nicht, die wir an den Papisten (Katholiken) strafen (tadeln), daß sie den Leyen die Lesung der heiligen

11 Matthäus- und Markusevangelium 1670, Römer- und Galaterbrief 1693. Vgl. Artikel "Bibelübersetzung", *TRE VI*, a.a.O., S. 264.

Schrift wehren, wir den Vorwurf leiden müsten, als müsse dieselbe ihnen nicht so nöthig oder nützlich seyn, nachdem wir bey den Unsrigen wenig Sorge anwendeten, daß sie dieselbe zu lesen erlangen möchten. Massen (Es ist nämlich so, dass) der Mangel und Abgang der Wendischen Schriften, sonderlich die so mancherley Dialectik, denn quot Parochiae, tot Dialecti, so viel Kirchfahrten, so viel Redens=Arten, bey ihnen dem gemeinen Mann, sonderlich dem armen Gesinde, welches von Jahr zu Jahr fortzeucht, eine Verwirrung und Ungewißheit in den Glaubens=Artickeln verursacht, daß sie wohl wenig Sprüche aus der heiligen Schrift von Wort zu Wort mögen wissen.

Daher der Herr Pfarrer (Frentzel) sich um die Wendische Kirche mit dieser Arbeit nicht übel verdient wird haben."¹²

Spener macht deutlich, daß man von protestantischer Seite nicht einerseits der katholischen Kirche vorwerfen kann, sie verweigere den Laien die Heilige Schrift, es andererseits aber in der eigenen Kirche zulassen kann, daß ein solches "ziemliches Volk" ohne Bibel und geistliche Literatur in seiner Sprache leben muß. Ohne diese sind der Verbreitung der gesunden Lehre wie der geistlichen Erbauung enge Grenzen gesetzt. Auch hat Spener die Bedeutung einer Bibelübersetzung für die Vereinheitlichung der obersorbischen Sprache erkannt.

Später schreibt Christian Knauth über die Auswirkung des Engagements Speners für die obersorbische Bibelübersetzung: "Solche versprochene und in der That erwiesene Sorgfalt des seel. Hrn. Speners hat Gott dergetalt gesegnet, daß das Wendische Volck von der Zeit an viel Gutes zu genießen (geniessen) erhalten."¹³

Neben Spener haben auch August Hermann Francke und später auch die Herrnhuter Brüdergemeine Anteil an der Ausbreitung der pietistischen Erweckung in der Oberlausitz: "Neben Philipp Jakob Spener ging ein besonders nachhaltiger pietistischer Einfluß von August Hermann Francke in Halle auf die Oberlausitz aus. Francke stand mit vielen hiesigen Adligen in lebhaftem Briefwechsel, die ihm zahlreiche junge sorbische Männer zur Ausbildung für den geistlichen Stand in sein Waisenhaus schickten."¹⁴

12 Zitiert bei: Christian Knauth, *Annales Typographici Lusatae Superioris oder Geschichte der Ober=Lausitzischen Buchdruckereyen*, Lauban 1740, S. 20, 21.

13 Christian Knauth, a.a.O., S. 21.

14 K. Sygusch, *Kurzgefasste Geschichte des sorbischen Gesangbuchs*, in: *Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte*, Neue Folge, Bd. 56/1977, S. 57-91. Zitat S. 61.

Das Engagement Franckes für die Ausbreitung des Pietismus in der Oberlausitz hat sich für die obersorbische Literatur dadurch fruchtbar niedergeschlagen, daß man in der Druckerei des Halleschen Waisenhauses Erbauungsschriften auch in obersorbischer Sprache herausgab.¹⁵

Auch die Herrnhuter Brüdergemeinde förderte das geistliche Leben in der Oberlausitz. So verfertigte der Herrnhuter Bruder Herzen in Teichnitz bei Bautzen "Die Stimme der Braut Jesu", ein Liederbuch in obersorbischer Sprache mit geistlichen Gesängen, wobei die Lieder teils Übersetzungen aus dem Gesangbuch der Brüdergemeinde, teils Neuschöpfungen waren.¹⁶

Über die Wirkung des Pietismus in der Oberlausitz schreibt K. Sygusch: "Die geistig-religiösen Strömungen, die vom Pietismus und der Brüdergemeinde ausgegangen waren, haben die sorbische Bevölkerung sowohl in der Breite als auch in der Tiefe erfaßt und nachhaltig beeinflußt."¹⁷

Der Pietismus hat in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen prägenden Einfluß auf den Aufbau einer obersorbischen Literatur ausüben können. Bei nahezu der Hälfte der 60 nach der Bibliographie Fabers bis 1745 in obersorbischer Sprache erschienenen Werke handelt es sich nämlich - soweit an den Titeln feststellbar - um pietistische Erbauungsschriften, bei weiteren zehn Werken handelt es sich um Übersetzungen von Bibelteilen bzw. der ganzen Bibel, die 1728 erstmals vollständig in obersorbischer Sprache erschien. Achtmal erschienen bis 1745 Übersetzungen und Erläuterungen des Kleinen Katechismus Martin Luthers. Auch gab es Übersetzungen von Werken Johann Arnnds und eines Werkes August Hermann Franckes. Immer häufiger wurden aber auch die selbständig verfaßten Werke. Nur vier der bis 1745 erschienenen Werke sind nicht theologischen oder geistlichen Inhalts.

4. Die obersorbische Sprache wurde durch die Arbeit an der Bibelübersetzung sowie durch die Bemühungen um die Verkündigung des Evangeliums in der Volkssprache zur Schrift- und Literatursprache. Christliche Themen haben die Literatur der jungen Schriftsprache im 17. und 18. Jahrhundert geprägt, es kam zur Durchdringung der Kultur mit christlichen Werten. Zugleich bedeutete diese literarische Arbeit einen wesentlichen Beitrag zur Förderung des kulturellen Lebens.

So haben sowohl die Verschriftlichung der sorbischen Sprache durch die Arbeit an der Bibelübersetzung und durch die Bemühungen um die Verkündi-

15 Beleg hierfür ist folgendes bei Faber (a.a.O. genanntes Werk: "Joh. Gottfr. Kühne (Diakon in Klix), Güldenes Schatzkästlein der Kinder Gottes, deren Schatz im Himmel ist, Halle in Waisenhouse, 1737, wendisch."

16 *Herrnhut, Ursprung und Auftrag*, Hg. Direktion der Evangelischen Brüder-Unität, Hamburg 1972, Text zu Abb. 32. Hier heißt es über das genannte Liederbuch: "unter den Sorben der Oberlausitz rechnet man dieses Liederbuch als den Anfang der sorbischen Volksdichtung."

17 K. Sygusch, a.a.O., S. 75.

gung des Evangeliums in der Volkssprache als auch die damit einhergehende Volkstümlichmachung des christlichen Glaubens (Bibelübersetzung, Katechismus, eigenes Gesangbuch, Erbauungsbücher) mit der Ausprägung einer pietistischen evangelischen Tradition einen erheblichen Anteil daran, daß die Sorben sich als Volksgruppe mit eigener Sprache und Kultur bis heute erhalten haben.

Wir mögen darin ein Zeichen für Gottes providentielles Walten über diesem Volk erkennen, wie es schon ein Autor des 18. Jahrhunderts im Blick auf die obersorbische Bibelübersetzung ausgesprochen hat:

"Übrigens ist diese wendische (obersorbische) Bibel ein Zeugniß des für dieses Volckes Heyl sorgenden Gottes, und ein jeder redliche Christ wird innigst wünschen, daß die Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseeligkeit bey demselben immer mehr wachsen möge."¹⁸

18 Christian Knauth, a.a.O. S. 29. Daß die Bemühungen um die Herausgabe und Verbreitung von Bibelübersetzungen zum Wesen des Pietismus gehören, zeigt das Wirken des Francke-Schülers Bartholomäus Ziegenbalg in Indien. (Vgl. Erich Beyreuther, Bartholomäus Ziegenbalg, Berlin 1952). Zu seinen Grundsätzen für die von ihm und Heinrich Plütschau 1706 im südindischen Trankebar begonnene erste planvolle Unternehmung Evangelischer Weltmission gehört die Notwendigkeit der Erstellung einer Bibelübersetzung in die einheimische Sprache. (Vgl. Stephen Neill, Geschichte der christlichen Mission, Erlangen 1974, S. 155). So ist die von Ziegenbalg verfertigte erste Übersetzung des Neuen Testaments in eine indische Sprache aus der selben geistlichen Quelle gespeist wie die Förderung der obersorbischen Bibelübersetzung. Ziegenbalgs Bibelübersetzung wurde zum Prototyp und Vorläufer hunderter inzwischen vollendeter oder in Arbeit befindlicher Bibelübersetzungen in aller Welt - und viele der betreffenden Sprachen wurden und werden wie das Obersorbische erst durch die Arbeit an der Bibelübersetzung zu Schrift- und Literatursprachen.

BERICHTE - DOKUMENTATION

Zehn Jahre Arbeitskreis für evangelikale Theologie (1977-1987). Ein Bericht.¹

Helmut Burkhardt

Zehn Jahre des Bestehens des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) sind sicher ausreichender Grund, Rückschau zu halten, Geschenktes und Gelungenes dankbar bewußt zu machen, Versäumtes selbstkritisch zu bedenken, vor uns Liegendes entschlossen ins Auge zu fassen.

1. Die Anfänge

Die gleichsam vorgeburtlichen Anfänge der Entstehung des AfeT reichen, soweit sie mir selbst bekannt sind, bis zum Kongreß für Weltevangelsing 1974 in Lausanne zurück. Es ist allgemein bekannt, daß von diesem Konferenzereignis ein kräftiger missionarischer Impuls in alle Welt hinausging. Damit gewann zugleich auch sein Hauptträger, die evangelikale Bewegung, eine bis dahin kaum gekannte Publizität und auch Achtung bis in den landeskirchlichen Raum hinein.

Weniger registriert wurde, daß sich die Evangelikalen in Lausanne nicht nur als lebendige missionarische Bewegung erwiesen, sondern auch als eine in beachtlichem Maße theologisch reflektierte. Es sei nur an Namen erinnert wie John Stott, Michael Green oder auch Rene Padilla, aber auch an die europäischen Theologen damals weithin noch unbekanntes missionsstrategischen Konzeptionen eines McGavran oder R.D. Winter.² B. Graham, der weltbekannte Evangelist und Inspirator des Lausanner Kongresses, erinnerte schon vor dem Kongreß daran, daß es ein schwerer Fehler gewesen sei, daß die Missionskonferenz von Edinburgh (1910) die Theologie der Evangelisation nicht gründlich behandelt habe. In einem Interview während des Kongresses bezeichnete Graham deshalb die Zusammenarbeit im Bereich der Theologie ("in theological expression") als herausragende Zukunftsaufgabe der Evangelikalen.³

1 Bericht des Vorsitzenden des AfeT in der Mitgliederversammlung in Tübingen am 9.9.1987.

2 Vgl. H. Burkhardt, Lausanne '74. Ein Bericht, *Theol. Beitr.*, Jg. 5/1974, S. 273-293, bes. S. 282-284; vgl. auch: Lausanne-Dokumentation: Alle Welt soll sein Wort hören, 2 Bde, Neuhäusen o.J.; vgl. die Darstellung neuerer missionsstrategischer Entwürfe amerikanischer Theologen bei E. Rommen, *Die Notwendigkeit der Umkehr*, Gießen 1987.

3 H. Burkhardt, a.a.O., S. 289 und 282.

So ist es nicht verwunderlich, daß bereits in Lausanne unter den deutschen Teilnehmern wiederholt die Frage aufkam, welche konkreten Schritte man unternehmen könne, um die theologische Arbeit unter Evangelikalen in Deutschland voranzutreiben. Diese Überlegungen kristallisierten sich dann m.W. zum ersten Mal sozusagen offiziell auf der Nachkonferenz der deutschen Lausanne-Teilnehmer am 5./6.12.74 in Wölmersen in der Bitte an den Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz, Schritte zur Gründung einer "Deutschen Gesellschaft für evangelikale Theologie" zu unternehmen. Ehe es allerdings dazu kam, hatte sich schon auf europäischer Ebene Entsprechendes getan: J. Stott hatte bereits unmittelbar im Anschluß an Lausanne Theologen aus verschiedenen europäischen Ländern zu einer Beratung nach Chesieres/Villars zusammengerufen, um zu überlegen, was man für eine Veränderung der theologischen Situation in Europa tun könne. Aus dieser Zusammenkunft erwuchs dann die Planung für die unter der Leitung von John Stott und Assistenz von N. Britton und mir vorbereitete Europäische Konferenz für evangelikale Theologen vom 31.8.-3.9.1976 in Heverlee/Belgien.⁴ Diese Konferenz wurde zugleich zur Geburtsstunde der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT).

Der Erfolg der Konferenz gab nun auch dem Gedanken an eine entsprechende Initiative auf deutscher Ebene neu Auftrieb. Jedenfalls lud der Geschäftsführer der DEA im Auftrag des Hauptvorstands der DEA einen kleinen Kreis evangelikaler Theologen zu einer vorbereitenden Sitzung zur Gründung einer "Deutschen Gesellschaft für evangelikale Theologie" am 16.5.1977 in Frankfurt/M. ein. Im Gespräch der Teilnehmer⁵ kam es bereits zu ersten Entscheidungen über Name ("Arbeitskreis für evangelikale Theologie", wobei die sachbezogene Formulierung "Theologie" statt "Theologen" die Aufgabe betonen sollte) und Basis (Glaubensbasis der DEA). Ein vorläufiges Leitungsgremium⁶ wurde mit der näheren Festlegung von Aufgabe und Struktur des Arbeitskreises sowie mit der Vorbereitung der Gründungsversammlung beauftragt. Dies Gremium tagte am 24.6.77, wiederum in Frankfurt/M.⁷ So konnte endlich das Startsignal zur Gründungsversammlung gegeben werden, die am 11./12.11.1977 im Haus Patmos der Deutschen Zeltmission in Geisweid bei Siegen stattfand. Anwesend waren: Dr. G. Bergmann, Dr. U. Betz, W. Bittner, Dr. U. Brockhaus, H. Burkhardt, Dr.

4 Vgl. den Berichtsband K. Runia/J. Stott, *Das Himmelreich hat schon begonnen. Reich Gottes in unserer Zeit*, Wuppertal 1977.

5 Teilnehmer des Gesprächs: Dr. U. Betz, Dr. Dr. H. Beck, Dr. G. Bergmann, Prof. Dr. P. Beyershaus, H. Burkhardt, Dr. H. Egelkraut, S. Findeisen, H. Hafner, G. Hörster, S. Liebschner, Dr. E. Lubahn, Dr. G. Maier, Dr. L. Rott, W. Gilbert DD, P. Schneider.

6 Mitglieder: Dr. U. Betz, H. Burkhardt, Dr. H. Egelkraut, S. Findeisen, W. Gilbert DD.

7 Teilnehmer wie Anm. 6, nur ohne den verhinderten S. Findeisen.

H. Egelkraut, H. Findeisen, W. Gilbert DD, H. Hafner, G. Hörster, H. Jochums, U. Laepple, Dr. O. Michel, S. Liebschner, R. Riesner, Dr. C. Rogers, Dr. L. Rott. Prof. Michel hielt ein Referat zum Thema "Der Pietismus in den theologischen Aufgaben der neueren Zeit", eine Satzung wurde verabschiedet, ein Vorstand gewählt.⁸ Die Arbeit konnte beginnen.

2. Ziele

Die Arbeit konnte beginnen. Aber welche Arbeit eigentlich - und mit welchem Ziel?

Daß man überhaupt die Notwendigkeit eines solchen Arbeitskreises empfand, hatte verschiedene Gründe. Einmal sah man, daß die Entwicklung in der Theologie faktisch an den wesentlich praxisorientierten Evangelikalen vorbeiging. Andererseits aber sah man die erheblichen, z.T. verheerenden Rückwirkungen kritischer Theologie in Seelsorge und Verkündigung, in Diakonie und Mission, wobei die theologische Ausbildung vor allem auf den Universitäten entscheidender Umschlagplatz solcher Wirkungen war. Gleichzeitig aber sah man auch positiv, aufgrund eigener Erkenntnis und Erfahrung, daß biblisch orientierte Lehre für das gesunde Wachstum lebendiger Gemeinden und für verantwortliche Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit unausweichlich notwendig ist. Dabei aber durfte die Parole nicht etwa bloß lauten: auch die Frommen brauchen Theologie, oder: mehr Theologie. Nein, Theologie gab es genug. Fragt sich nur, was für Theologie. Was wir brauchten, war *biblische* Theologie, und zwar nicht nur im Sinne einer historisch-exegetischen Disziplin, sondern im Sinne einer biblischen Ausrichtung der gesamten theologischen Arbeit in allen Disziplinen. Daß es solche Theologie nicht oder kaum gab, das machte unsere Not aus. Die Parole konnte deshalb nur lauten: *Erneuerung der Theologie*, und zwar *von der Heiligen Schrift her*, d.h. im Vertrauen auf die Wahrheit der ganzen Heiligen Schrift als Gottes Wort.

Als ich damals im Auftrag des vorbereitenden Gremiums Prof. Michel um ein Referat bat, fragte er zurück: Was wollt ihr eigentlich: Aufklärung oder Erweckung? Diese Frage war wie ein Schlag durch den gordischen Knoten unserer verwickelten theologischen Lage. Aufklärung: das ist im Grunde das Merkmal der Theologie der letzten zwei Jahrhunderte, auch des Rufs nach "mehr" Theologie. Unser Ziel dagegen kann nur sein: Erweckung, und zwar in der Theologie, und d.h. in der wissenschaftlichen Theologie. So wenig wie es um ein bloßes Mehr an Aufgeklärtheit geht, so wenig signalisiert das Stichwort "Erweckung"

⁸ Mitglieder des Vorstands: H. Burkhardt (Vorsitzender), S. Liebschner (stellv. Vors.), Dr. L. Rott (stellv. Vors.), Dr. H. Egelkraut (Schriftführer), Dr. U. Betz, Dr. G. Bergmann, W. Gilbert DD.

ein bloßes Mehr an Empfindsamkeit und frommem Gefühl. Vielmehr geht es darum, der Wahrheit Gottes in Leben und Denken mehr Raum zu geben und so um biblisch erneuerte Theologie.

Die Frage, wo denn Erweckung eigentlich beginne, in der Gemeinde oder in der Theologie, führt in ganz überflüssigen Streit, an die Frage nach der Priorität von Henne oder Ei erinnernd. Beides hat es in der Kirchengeschichte gegeben, und die Wirkungen gehen herüber und hinüber. Tatsache aber ist, daß unter Evangelikalern in der Regel einseitig nach Erweckung in der Gemeinde gefragt wird, die Theologie hier aber meist außer Betracht bleibt. Deshalb gilt es ganz neu zu erkennen: *Was heute in Forschung und Lehre geschieht, das bestimmt morgen Verkündigung und Seelsorge in den Gemeinden.* Da nun einmal der Glaube aus dem Worte Gottes entsteht, kann nur aus einer biblischen Erneuerung der Theologie Zukunft für die Gemeinde Jesu erwachsen. Biblische Erneuerung der Theologie in allen ihren Disziplinen, das ist unser Ziel. Aber dies Ziel gilt auch für uns selbst. Wir bilden uns nicht ein, hier schon als die Habenden und Wissenden auftreten zu können, die eine "evangelikale Theologie" schon fertig in der Tasche hätten und jetzt nur noch "an den Mann bringen" (oder in E. Käsemanns Terminologie "an die Macht bringen") müßten. Nein, biblische Erneuerung ist zunächst und bleibend Ziel für uns selbst. In dem Maße, in dem wir dies Ziel ernst nehmen, werden wir dann auch fähig werden, unseren Beitrag zur Erneuerung der Theologie zu leisten. Solch ein Beitrag kann aber immer nur Dienst sein, nicht Herrschen. Herrschen soll nur einer, Jesus. Einer ist unser Meister, wir sind alle Brüder.

3. Was wurde erreicht?

a. *Ein Signal zur Sammlung* und gemeinsamen Arbeit wurde gegeben: Wer eine der Bibel als Wort Gottes verpflichtete Theologie treiben möchte, braucht sich seit der Gründung des AfeT nicht mehr für sich allein zu verkämpfen. Er kann wissen und erleben: Es sind noch andere da, die auf dem gleichen Weg unterwegs sind. Es mag sein, daß er nicht in allem mit ihnen einig ist, daß es selbst gewisse Unterschiede im Verständnis des gemeinsamen Grundbekenntnisses zur Bibel unter ihnen gibt. Nicht jeder Evangelikale ist bekanntlich Fundamentalist. Und doch stellt das Bekenntnis zur ganzen Heiligen Schrift als Wort Gottes eine alle einigende Grundvoraussetzung der gemeinsamen Arbeit an einer Erneuerung der Theologie dar.

Bei der Gründungsversammlung im Herbst 1977 waren 17 Theologen anwesend. Mittlerweile ist die Mitgliedzahl auf 75 angewachsen. Die Mitglieder sind in der Regel in Forschung und/oder Lehre tätige Theologen. Voraussetzung für die Mitgliedschaft ist die Zustimmung zu Basis und Zielsetzung des AfeT. Sie ist alle zwei Jahre erneut zu erklären.

Über den Kreis der Mitglieder hinaus wurde ein Freundeskreis gegründet, dessen Kartei etwa 700 Adressen enthält. Ihm kann jeder beitreten, den unsere Arbeit interessiert. Er verpflichtet sich dabei zu nichts, erhält aber unsere zwei- bis dreimal im Jahr erscheinenden Rundbriefe in der Hoffnung, daß sie ihn zur tatkräftigen Unterstützung unserer Arbeit anregen, in welcher Form auch immer.

Von den Mitgliedern des AfeT selbst stammen 60% aus dem landeskirchlichen Bereich, 40% aus dem freikirchlichen. Nur einer ist als Professor an einer in Deutschland anerkannten Hochschule tätig, ein anderer ist Emeritus. 31 Mitglieder sind als Dozenten in anderen theologischen Ausbildungsstätten tätig. 25 sind promoviert, 14 sind noch Doktoranden.

Der Kommunikation unter den Mitgliedern dient zunächst der Rundbrief, der in den letzten Jahren regelmäßig auch eine Liste von theologischen Veröffentlichungen aller Mitglieder brachte.

Vor allem aber sind die Theologischen Studienkonferenzen bisher wichtigster Begegnungsort für die Mitglieder und an unserer Arbeit Interessierte. Die Konferenzen haben sich zunehmend auch zu einem Ort sehr ernsthafter theologischer Arbeit entwickelt. Hinweis darauf ist, daß bisher von jeder Konferenz ein Berichtsband erschien.⁹ Sie haben durchweg gute Abnahme gefunden, bei einem erschien sogar eine zweite Auflage. Erfreulich ist auch, daß sie endlich auch in der theologischen Öffentlichkeit Beachtung finden. Vom Berichtsband der letzten Konferenz "Glaube und Geschichte" erschien kürzlich eine sehr ausführliche, sachlich informierende Rezension in der Theol. Literaturzeitung, die mit der Feststellung schließt: "Neu an dem Buch und der dahinterstehenden Arbeit ist, daß sich die Evangelikalen um eine Auseinandersetzung auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Theologie bemühen und so das Vorurteil widerlegen, als seien wenigstens unter deutschen Verhältnissen wissenschaftliche und kritische Theologie miteinander identisch."¹⁰ Angesichts der Tatsache, daß mancher von uns sich schon längst als wissenschaftlich arbeitender Theologe ausgewiesen hat, mag eine solche Aussage merkwürdig klingen. Richtig aber ist sicher, daß bisher offensichtlich solche Arbeiten eben nur als persönliche Leistungen einzelner gewertet wurden. Die Qualität der AfeT-Konferenzen aber wird nun nicht mehr nur einzelnen, sondern der diese Konferenzen tragenden Bewegung zugeschrieben.

9 Tübingen 1979: H. Burkhardt, Hg., *Einfacher Lebensstil - ein neuer Maßstab?*, Wuppertal 1981; Krelingen 1981: H. Burkhardt, Hg., *Wer ist das - Gott? Christliche Gotteserkenntnis in den Herausforderungen der Gegenwart*, Gießen 1982; Tübingen 1983: G. Maier, *Zukunftserwartung in biblischer Sicht. Beiträge zur Eschatologie*, Wuppertal 1981; Tübingen 1985: H. Stadelmann, Hg., *Glaube und Geschichte. Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Gießen 1986.

10 F. Jacob in *ThLZ* 112.Jg/1987, Nr. 7, Sp. 533.

Neben die Konferenzbände wird künftig als regelmäßig erscheinendes Publikationsorgan des AfeT ein "Jahrbuch für evangelikale Theologie" treten. Das erste Heft liegt jetzt vor. Mit seinen Aufsätzen, Berichten und Rezensionen soll es die theologische Arbeit des AfeT dokumentieren und der Öffentlichkeit zugänglich machen, aber nicht nur die des AfeT, sondern darüber hinaus auch die der GeeT und der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEF).

b. Ein besonderer Schwerpunkt unserer Arbeit lag von Anfang an auf der *Förderung evangelikaler theologischer Literatur* durch Druckkostenzuschüsse *und des wissenschaftlichen Nachwuchses* durch Stipendien.

Für diesen doppelten Zweck wurden in den vergangenen zehn Jahren insgesamt fast 200.000,- DM eingesetzt. Diese Summe klingt zunächst etwas großartig, und mancher mag fragen, welche Goldader wir da wohl entdeckt haben. Nun, sicher ist die Summe erfreulich, zumal wenn man bedenkt, daß wir die jährlichen Zuschüsse von der EKD für diese Zwecke gar nicht einsetzen dürfen. Aber auf die zehn Jahre verteilt, ist die Summe so hoch nun auch wieder nicht. Und wir haben auch keine Goldader entdeckt, sondern leben ständig von der Hand in den Mund, konkret von den Zuschüssen der Allianz und einer Freikirche, des BefG, vor allem aber vieler kleiner Spenden der Mitglieder und Freunde. Damit die Spenden steuerabzugsfähig sind, und zwar für bis zu 10% des Einkommens, haben wir einen gemeinnützigen Verein gegründet, den Förderkreis für evangelikale Theologie (FET), der als der Förderung der Wissenschaft dienend vom Finanzamt anerkannt ist.

Um diese Arbeit und die Möglichkeit ihrer Förderung bekannt zu machen, haben wir einen Informationsprospekt hergestellt und zu verbreiten versucht, vor einigen Jahren auch eine kleine Anzeigenaktion gestartet. Neuerdings ließen wir noch eine Verteilschrift unter dem Titel "Theologische Forschung als Dienst für Jesus" drucken. Wir denken uns diese Schrift einmal als Hilfe dazu, mögliche finanzielle Förderer auf unsere Arbeit aufmerksam zu machen. Zum andern soll sie junge evangelikale Theologen auf die Bedeutung wissenschaftlicher Theologie hinweisen und vielleicht den einen oder anderen fragen lassen, ob hier nicht eine geistliche Herausforderung für ihn persönlich besteht, die ihm zur Berufung in die wissenschaftliche Arbeit werden könnte.

Was ist bei unserer Forschungsförderung im einzelnen bisher eigentlich herausgekommen? Insgesamt erhielten bisher 16 junge Theologen ein Stipendium des AfeT. Davon waren nur 6 mehr als ein Jahr lang unsere Stipendiaten. Bei den anderen handelt es sich um kurzfristige Beihilfen, die etwa den durch beginnende Berufstätigkeit gefährdeten Abschluß einer Dissertation ermöglichen sollten.

Von den Stipendiaten kamen bisher erst zwei zu erfolgreichem Abschluß. Einem dritten wurde die Promotion trotz hervorragender Doktorarbeit verweigert, weil man nicht bereit war hinzunehmen, daß er in seiner Arbeit grundle-

gende Voraussetzung der modernen Theologie antastete. Andere stehen unmittelbar vor dem Abschluß. Teilweise war unsere Hilfe eben doch zu klein: wegen unserer beschränkten Finanzmittel gelang es uns meist nur für einen kleinen Teil des Lebensunterhalts des Stipendiaten (oft mit Familie) aufzukommen, so daß er nebenher zum Geldverdienen eine andere teilzeitliche Tätigkeit ausüben mußte und die wissenschaftliche Arbeit in der geplanten Zeit doch nicht fertig wurde. Gegenwärtig haben wir 4 Stipendiaten, die ein halbes Stipendium bekommen, einen Stipendiaten, der für ein halbes Jahr ein ganzes Stipendium erhält, und einen weiteren, für den wir die Gebühren für das Doktorstudium in Schottland übernehmen.

Erfreulicherweise sieht die Bilanz bei den Druckkostenzuschüssen etwas besser aus. Insgesamt 23 wissenschaftliche Werke von in der Regel jungen evangelikalen Forschern konnten mit Hilfe eines Druckkostenzuschusses von uns veröffentlicht werden, in den meisten Fällen Doktorarbeiten. 8 von ihnen erschienen in renommierten wissenschaftlichen Reihen nichtevangelikaler Verlage. Eine dieser Arbeiten fand weltweite Beachtung und wird z.Zt. ins Englische übersetzt. 23 der Wahrheit der Heiligen Schrift verpflichtete wissenschaftliche Publikationen - das ist ein Faktum, das auf die Dauer nicht ohne Wirkung auf die Situation in der wissenschaftlichen Theologie bleiben kann. Vor zehn, zwanzig Jahren jedenfalls hätten wir von einer so ausgerichteten theologischen Produktion kaum zu träumen gewagt.

Ein größerer Teil dieser Arbeiten erschien in der Theologischen Verlagsgemeinschaft Brockhaus-Brunnen. Auch hier gilt: wer hätte vor Jahren daran zu denken gewagt, daß evangelikale, vorwiegend auf erbauliche Literatur ausgerichtete Verlage sich in solchem Maße für wissenschaftliche Literatur öffnen würden, ohne doch dabei ihrer geistlichen Herkunft und Zielsetzung untreu zu werden? Auch dies wäre ohne den AfeT wohl kaum so möglich gewesen.

In diesem Zusammenhang verdient schließlich auch Erwähnung, daß AfeT und TVG im vergangenen Jahr die Stiftung eines Literaturpreises beschlossen, des "Johann Tobias-Beck-Preises zur Förderung schriftgemäßer theologischer Literatur", der 1987 zum ersten Mal vergeben wurde, und zwar an Dr. W. Neuer für seine Arbeit "Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter. Eine Untersuchung zur Grundlegung christlicher Ethik."

c. Wenigstens kurz erwähnt sei eine weitere Aufgabe, der wir uns nicht entziehen konnten und wollten: Von Seiten der Allianz wurde von Anfang an die Erwartung an uns herangetragen, daß wir ihr in bestimmten Fragen durch fachlich-theologischen Rat zur Seite stehen. So erstellten wir auf Bitte des Rings missionarischer Jugendbewegungen ein theologisches Gutachten zur Frage des Verständnisses der Evangelisation als gottesdienstlicher Veranstaltung. Dies Gutachten war gedacht für einen Prozeß, den die GEMA gegen ein Mitglied des Rings angestrebt hatte mit der angeblichen - und auch vom Richter in erster Instanz bestätigten - Begründung, eine Evangelisation sei keine gottesdienstli-

che Veranstaltung. Auf Bitte des Hauptvorstands der DEA verfaßten wir schließlich in einer Gemeinschaftsarbeit mehrerer Mitglieder eine Stellungnahme zu den sog. Lima-Papieren. Beide Gutachten wurden jeweils als idea-Dokumentation veröffentlicht.

4. Unerledigte Aufgaben.

Wir sind uns dessen bewußt, daß wir überall in unserer Arbeit noch in den Anfängen stehen.

Aber auf folgende Aufgaben möchte ich hier besonders hinweisen:

a. Es wird höchste Zeit, daß wir endlich, nach dem beneidenswerten Vorbild unserer schweizerischen Bruderorganisation AfbeT (Arbeitskreis für biblisch erneuerte Theologie), uns der Doktoranden, die uns nahestehen, auch persönlich annehmen und ihnen in Doktorandentreffen Möglichkeiten des Austausches untereinander und, soweit möglich, auch der Beratung geben. Im Anschluß an die diesjährige Studienkonferenz ist ein erster Versuch in dieser Richtung geplant.¹¹

b. Facharbeitsgruppen waren von Anfang an im Gespräch, aber es fehlte bisher an Zeit und Kraft zur Realisation des Gedankens. Vielleicht wäre es ein praktikabler Weg, auf dem gleich sozusagen zwei Fliegen mit einer Klappe getroffen würden, wenn man eine Facharbeitsgruppe bildete, der gleichzeitig die Vorbereitung einer künftigen Studienkonferenz übertragen würde.

c. Dringend nötig wäre der Ausbau des Stipendienprogramms, vor allem in Richtung auf Vergabe von Vollstipendien - ein Wunsch, der bisher vor allem an unseren finanziellen Grenzen scheiterte. Vielleicht sollten wir bei der Vergabe von Stipendien auch noch strenger darauf achten, daß es uns nicht um Vermehrung von Titelträgern geht, sondern Förderung des Nachwuchses in Forschung und Lehre, und zwar vor allem auch an den Universitäten. So sollten wir auch in der Lage sein, einmal ein Habilitationsstipendium zu geben.

d. Schließlich aber sollte auch die Möglichkeit von Stiftungsdozenturen oder gar - so weit die rechtlichen Voraussetzungen gegeben sind - Stiftungsprofessuren an Universitäten nicht aus dem Auge gelassen werden.

Die Entstehung freier theologischer Ausbildungsstätten auf akademischem Niveau ist zwar grundsätzlich zu begrüßen. Sie verdienen - ich denke hier vor allem an die Freie Theologische Akademie (FTA) in Gießen - unsere Unterstützung in der Bemühung um staatliche und kirchliche Anerkennung. Die prinzi-

11 Im Nachtrag zu diesem Bericht wäre zu ergänzen, daß am 11./12. Februar 1988 ein erstes Doktorandentreffen stattfand. Das nächste ist für den 7./8. Oktober 1988 geplant.

pielle Ablehnung solcher freier Initiativen von Seiten der Universitätstheologie oder auch Kirchenleitungen, wie sie im vergangenen Jahr durch den Blätterwald geisterte, kann nur als absurd bezeichnet werden. In dieser kategorischen Ablehnung bekundet sich eine Arroganz der Macht, wie sie sich nicht einmal das staatskirchliche System des wilhelminischen Deutschland leistete, das vor fast 100 Jahren immerhin die Gründung der Theologischen Schule Bethel zuließ.

Andererseits ist nun einmal im landeskirchlichen Bereich die Universität der normale Ausbildungsort für den Pfarrernachwuchs. Deshalb dürfen wir die Universität auf keinen Fall preisgeben und keine Möglichkeit einer Förderung biblisch orientierter Theologie im Universitätsbereich leichtherzig ungenutzt lassen. Stiftungsdozenturen oder Stiftungsprofessuren wären eine solche Möglichkeit.

Zehn Jahre AfeT: das ist kein Grund, sich stolz auf die Schultern zu klopfen und über dem Erreichten zur Ruhe zu setzen. Wohl aber ist Anlaß gegeben zum Dank für das, was da alles in dieser Zeit gewachsen ist. Dank für das Vertrauen, das uns von denen entgegengebracht wurde, die uns immer wieder ermutigten und unterstützten, aber auch für das Vertrauen, das unter uns gewachsen ist. Anlaß aber vor allem auch dazu, angesichts der bleibenden Größe der Aufgabe, nicht nachzulassen in der Bereitschaft, die uns gegebenen Gaben einzusetzen im Dienst einer biblischen Erneuerung der Theologie.

ALLIANZ-UMSCHAU¹

Fritz Laubach

Wenn der Apostel Paulus die Christen ermutigt, "dankbar zu sein für alles", dann wird es richtig sein, daß auch wir in der weitverzweigten Bruderschaft der Evangelischen Allianz uns bewußt machen, welche großen Möglichkeiten wir gegenwärtig zur Verkündigung des Evangeliums haben. Als Anlaß zum Dank will ich hier nur die besonders herausragenden Veranstaltungen dieses Jahres in Erinnerung rufen, von denen wir zu recht erwarten können, daß sie vielen tausenden Christen in unserem Land geistliche Impulse vermitteln und der biblischen Schulung der Multiplikatoren in den Gemeinden dienen werden.

Aus Anlaß des 100-jährigen Jubiläums des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes finden in neun Städten der Bundesrepublik Regionalkonferenzen statt. Diese Konferenzen werden nicht nur eine Art "geistliche Heerschau" sein, sondern vor allem der Ermutigung der Glaubenden zum missionarischen Zeugnis dienen.

Der theologische Konvent Bekennender Gemeinschaften hat sich vom 16.-18.3.88 dem Thema "Evangelisation in biblisch-reformatorischer Verantwortung" gestellt. Es war auffallend, daß sich die Teilnehmer, die überwiegend aus streng lutherischen Kreisen kamen, für biblische Einsichten und Erfahrungen geöffnet haben, die uns im Raum der Evangelischen Allianz vertraut sind. In gründlicher theologischer Arbeit wurde nach Wegen gesucht, wie in der Kirche vermehrt erwecklich verkündigt und Menschen zu Jesus gerufen werden können. Hier wurden geistliche Ansätze gesucht und nicht Fragen der Methode der Evangelisation ("Wie mache ich's?") verhandelt.

Sicher war die IFES-Osterkonferenz in Würzburg mit mehr als 1.300 Teilnehmern zuerst ein internationales geistliches Ereignis. Aber daß bei der verantwortlichen Gestaltung durch die SMD und die vielen Teilnehmer von bundesdeutschen Universitäten auch vieles zurückfließen wird in die evangelistische Arbeit an den deutschen Hochschulen, ist unbezweifelbar.

Im Monat Juni werden drei bedeutende Veranstaltungen stattfinden:

Am 2.6 werden an 10 Orten in Württemberg Hofacker-Konferenzen durchgeführt. Vom 5.-9.6. wird die Evangelische Allianz Stuttgart Veranstaltungen im Stadtzentrum unter dem Motto "Stadtgespräch Jesus" durchführen. Über 500 Mitarbeiter werden im unmittelbaren Einsatz in diesen Tagen sein und viele Gemeinden sich beteiligen. Daran schließt sich v. 15.-19.6. "Christival 88" in Nürnberg an. Von diesen Tagen dürfen wir in besonderer Weise Ermutigung

1 Bericht des Allianzvorsitzenden vor dem Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz am 12. April 1988.

und Aktivierung der jüngeren Generation zum missionarischen Dienst in unserem Land erwarten.

Demgegenüber wird die Tagung des europäischen Lausanne-Komitees ELCOWE (European Leader's Conference of World Evangelisation) v. 5.-9.9. im Bernhäuser Forst bei Stuttgart weniger im Augenblick in der breiten Öffentlichkeit wirken als vielmehr Strategien für die Arbeit der kommenden Jahre entwickeln.

Wenn wir daneben an die täglichen Sendungen des Evangeliums-Rundfunks in deutscher Sprache denken und daran, daß im Sommer dieses Jahres wieder an etwa 200 Orten unseres Landes Zeltevangalisationen stattfinden werden, dann können wir neu dankbar werden für die Gelegenheiten, die wir noch haben, um für unseren Herrn zu wirken. Dabei verschließen wir nicht die Augen vor der Tatsache, daß zunehmend viele unserer Mitbürger sich bewußt von Gott und seinem Wort abwenden und dem Evangelium gegenüber immer gleichgültiger werden. Dies ist sicher u.a. noch eine Spätfolge der philosophischen Aufklärung, die bis heute das Denken in unserem Land beeinflußt: Gewißheit des Glaubens und eine Verkündigung, die Menschen zur Entscheidung für Christus ruft, verstößt gegen den für die Aufklärung unaufgebbaren Grundsatz der Toleranz. Zum anderen liegt ein Grund für die Abwanderung aus den Kirchen in einer bewußten Ablehnung der Ordnungen Gottes, weil diese Ordnungen als Einschränkung einer gewollten schrankenlosen Freiheit angesehen werden.

Daß wir in sicherer Freiheit leben können, verdanken wir äußerlich der Tatsache, daß wir in einem freiheitlichen Rechtsstaat leben und die Regierung der Verkündigung des Evangeliums keine Grenzen setzt. Wir leben in einer Parteien-Demokratie und einer parlamentarischen Demokratie. Angesichts der geschichtlichen Vorgänge in der Vergangenheit unseres Volkes können wir für diese gegenwärtige Staatsform sicher dankbar sein. Das bedeutet aber, daß bei der zunehmenden Entkirchlichung unseres Volkes diese geistliche Entwicklung sich auch im politischen Leben niederschlägt und die Erhaltung christlicher Grundordnungen, selbst wenn die Regierung sich dafür einsetzen wollte, immer weniger eine parlamentarische Mehrheit finden wird. Das zeigt sich zunehmend im Umgang mit menschlichem Leben. An eine Änderung des 218 ist immer weniger zu denken. Ob die geplante Neufassung des Gesetzes für die Beratungsstellen, durch die die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche wesentlich gedrosselt werden könnte, eine parlamentarische Mehrheit finden wird, wird ebenfalls zunehmend fraglich.

Hier vollziehen sich weltweit Entwicklungen, die unserer Zeit endzeitliches Gepräge geben und nach biblischem Zeugnis uns reif werden lassen für Gottes Gericht. Trotzdem sollten wir - solange wir die Freiheit dazu haben - immer wieder warnend unsere Stimmen erheben. Am 28.1.88 hat der Oberste Gerichtshof in Kanada entschieden, daß Schwangerschaftsabbrüche nicht mehr in staatlichen Krankenhäusern, sondern unkontrolliert in privaten Abtreibungskliniken

vorgenommen werden können, und den Gesetzestext, der unserem 218 entspricht, aufgehoben. Die Evangelische Allianz hat am 27.2. mit einer ganztägigen Konferenz unter dem Thema "Menschliches Leben" geantwortet, die in der größten Kirche Torontos stattfand und an der leitende Brüder aus 23 verschiedenen christlichen Gruppen teilnahmen, die sich der Evangelischen Allianz verbunden wissen.

Noch größer werden die Probleme mit der Euthanasie, die in den Niederlanden schon praktisch freigegeben ist, und ebenso mit der Humangenetik werden. Die Fachtagungen und Hearings während der letzten fünf Monate haben folgendes deutlich gemacht: Wissenschaftler, vor allem Mediziner, Humangenetiker und Biotechniker, fordern absolute Forschungsfreiheit, auch im Blick auf Gentherapie an den Keimbahnen. Jeder Warnung widersprechen sie mit dem Vorwurf der Grundrechtsverweigerung. Dabei besteht kein Zweifel, daß man in wenigen Jahren alles über das menschliche Genom wissen wird. Damit werden die Wissenschaftler als eine besondere elitäre Gruppe ein "Vorauswissen" haben, das für niemand anderen erreichbar sein wird. Wenn auch in der Forschung die USA und Japan an der Spitze liegen, so hat doch die Forschung in der Bundesrepublik aufgeholt, und Industrie und Wirtschaft sehen im Bereich der Gentechnologie und der Humangenetik die Möglichkeit, neue Arbeitsplätze in größerer Zahl zu schaffen. Die Gewerkschaften stützen ihrerseits die Wirtschaft aus den vorgenannten Gründen, sehen aber die Gefahr, die etwa aus der Genomanalyse für die Arbeitnehmer entstehen wird. Hier gibt es Stimmen, die vor der Gefahr "des gläsernen Menschen am Arbeitsplatz" warnen. Die Politiker haben einen sehr unterschiedlichen Informationsstand. Da gegenwärtig Gentechnologie und Humangenetik in einem rechtsfreien Raum arbeiten und in diesen Bereichen Grundlagenforschung und biotechnische Anwendungen unmittelbar Hand in Hand gehen, geht die Entwicklung von Forschung und Technik an den Politikern vorbei. Es besteht kein Zweifel, daß in wenigen Jahren im Bereich von Humangenetik und Biotechnik es für eine kleine Gruppe von Experten möglich sein wird, menschliches Leben im umfassenden Sinn zu manipulieren. Dieser Zweig von Forschung und Technik entwickelt sich auf dem Hintergrund eines humanistischen Menschenbildes, das dem biblischen Menschenbild diametral entgegengesetzt ist.

Wo wir gehört werden zu diesen Fragen, sollten wir versuchen, sachkundige Christen unter uns zu Wort kommen zu lassen. Darüber dürfen wir nie den Blick dafür verlieren, daß eine grundlegende Neuorientierung des Menschen immer nur dort erfolgen wird, wo Menschen sich Jesus Christus zuwenden. Darum ist Evangelisation für uns dringendes Gebot. Wir müssen uns immer wieder auf den Auftrag und das Ziel unserer Verkündigung besinnen. Beides möchte ich uns in wenigen Worten noch einmal in Erinnerung rufen.

1. Evangelisation, Angebot des Heils und Ruf in die Nachfolge Jesu, ist als Auftrag Jesu an seine Gemeinde bis zu seiner Wiederkunft für jede Generation neu dringlich.

2. Die Begründung der Evangelisation liegt in der Sendung Jesu durch Gott und in der Sendung der Gemeinde Jesu durch ihren auferstandenen Herrn (Joh.20,21). Er sah die Menschen ohne Gott als "Schafe ohne Hirten" (Mt 9,36). Menschen ohne Jesus Christus leben und sterben in der Gottesferne und gehen ewig verloren. Weil Gott will, daß alle Menschen gerettet werden (1. Tim. 2,4), sandte er seinen Sohn Jesus Christus in die Welt, der am Kreuz zur Erlösung für alle starb (Joh. 1,29; 3,16).

3. Was Gott in der Erlösung durch den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu für alle getan hat, zielt auf Bekehrung und Wiedergeburt des einzelnen Menschen (Joh. 1,12; Kol. 2,6; Gal. 3,27). Dazu soll Evangelisation in Verkündigung und Seelsorge helfen.

4. Das Angebot des Evangeliums umfaßt alle Lebensbereiche. Im Ruf zur Umkehr geht es um das Heil und das Wohl des Menschen, um Gottes heilende Gnade für Seele und Leib. Zerstörte Lebensverhältnisse eines Menschen und ganzer gesellschaftlicher Gruppen können aber erst unter dem Einfluß des heiligen Geistes geheilt werden, wo der einzelne bzw. viele Menschen einer Gruppe sich bekehren.

5. In der Evangelisation soll durch die Verkündigung dem Menschen zum ersten grundlegenden Schritt der Bekehrung geholfen werden, aus dem eine das ganze Leben bestimmende Nachfolge Jesu erwachsen soll.

6. Weil äußere Not, Ratlosigkeit angesichts der zerstörerischen Möglichkeiten technischer Entwicklungen und die ungehemmte Verfügung des Menschen über menschliches Leben Freiheit und Würde des Menschen zunehmend bedrohen, und die Hoffnungslosigkeit vieler im Blick auf die Zukunft wächst, ist Evangelisation in unserer Generation besonders dringlich. Nur durch die Bekehrung vieler Menschen zu Jesus Christus kann die Macht des Bösen aufgehalten werden.

7. Evangelisation muß sich in Inhalt und Form der Verkündigung am Zeugnis der Heiligen Schrift messen lassen und darf den "ganzen Ratschluß Gottes" (Apg. 20,27) nicht außer acht lassen. Weil Evangelisation geistlicher Einbruch in den Machtbereich der Finsternis darstellt, muß sie durch anhaltendes Gebet der Gemeinde vorbereitet und begleitet werden. Wirksame Hilfe zur Weitergabe des Evangeliums in unserer Generation ist ein gezieltes Bemühen um einen missionarischen Lebensstil jedes Christen, damit wir auf vielerlei Weise Wege für das Evangelium zu unseren Mitmenschen finden (1. Kor. 9,19-22; 2. Kor. 5,14) und den Gläubiggewordenen helfen, sich in das Leben der Gemeinde zu integrieren (Apg. 2,41f).

Stellungnahme des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz zur bevorstehenden gesetzlichen Regelung im Bereich der Humangenetik durch die gesetzgebenden Organe der Bundesrepublik Deutschland und ihrer Länder¹

1. Grundsätzliches

Die wissenschaftlich-technische Entwicklung im Bereich der Mikrobiologie und der Humangenetik mit dem Eingriff in die Bausteine des Lebens gefährden heute tiefgreifend und zunehmend die Menschenwürde, das Grundrecht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, sowie den Bestand von Ehe und Familie. Der Gesetzgeber ist deshalb dringend gefordert, diese höchstrangigen Rechtsgüter unserer Verfassung durch lückenlosen Schutz zu sichern und ihren Vorrang durch strafbewehrte Verbote zu bewahren, gerade auch gegenüber kollidierenden anderen, aber nachzuordnenden Grundrechten, etwa dem auf Freiheit der Forschung und Wissenschaft.

Die gesetzliche Regelung ist eilbedürftig, damit der Vorlauf, den die Technik inzwischen hat, durch die Ethik eingeholt oder mindestens gestoppt werden kann. Damit der Schutz zum Wohl künftiger Generationen gelingt, muß das der Humangenetik eigene Zerstörungspotential erkannt und unschädlich gemacht werden.

Dafür ist entscheidend, von welchem Menschenbild der Gesetzgeber ausgeht.

Die Existenz des Menschen beginnt mit der Vereinigung von Samenzelle und Eizelle. Mit und in diesem Vorgang kommt dem Menschen seine besondere Würde zu. Er ist Mensch "von Anfang an". Ihm gebührt der umfassende Schutz durch das staatliche Recht. Die Fortpflanzung selbst gehört untrennbar zum Menschsein und ist eingeordnet in den Schutz von Ehe und Familie. Darum hat jeder Mensch das Recht, in der Ehe durch die körperliche Gemeinschaft von Mann und Frau empfangen und geboren zu werden. Die Persönlichkeit jedes einzelnen schließt seine Einmaligkeit, Unverwechselbarkeit und Unverletzlichkeit ein.

Für den gesetzlichen Regelungsbedarf und seine Eilbedürftigkeit verweisen wir insbesondere auf folgende Quellen:

1 Diese Stellungnahme wurde in einem Gespräch zwischen der Bundesregierung und Vertretern der DEA am 7. Juli 1987 von Dr. F. Laubach übergeben und anschließend als idea-Dokumentation 17/87 erstmals veröffentlicht.

1. Dokumentation des Fachgesprächs im Bundesministerium für Forschung und Technologie über "ethische und rechtliche Probleme der Anwendung zellbiologischer und gentechnischer Methoden am Menschen" am 14./15.9.83.
2. Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe des Bundesministers für Forschung und Technologie und des Bundesministers der Justiz v. 25.11.1985 über "In-Vitro-Fertilisation, Genomanalyse und Gentherapie",
3. Bericht der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages über "Chancen und Risiken der Gentechnologie" vom Januar 1987,
4. Diskussionsentwurf über ein Gesetz zum Schutz vom Embryonen des Bundesministers der Justiz vom 29.4.1986,
5. Referentenentwurf eines Gesetzes zur Änderung des Adoptivvermittlungsgesetzes vom 2. Januar 1987 des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit,
6. Standesrechtliche Verlautbarungen und Richtlinien des 88. deutschen Ärztetages, Mai 1985, und des 56. Deutschen Juristentages, Herbst 1986,
7. Stellungnahme der Evangelischen Kirche "Von der Würde werdenden Lebens", November 1985,
8. Stellungnahme der Katholischen Kirche (Vatikanische Kongregation für das Glaubensleben) "Instruktion über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung" März 1987.

Wir als Christen in der Deutschen Evangelischen Allianz wenden uns mit unseren Folgerungen und Vorschlägen an das Bundeskabinett, z.Hdn. des Bundeskanzlers, weiterhin an die zuständigen Behörden der deutschen Bundesländer, an den Deutschen Bundestag, an die Fraktionen der darin vertretenen politischen Parteien und an die zuständigen Ministerien. Staat und Kirche haben als verpflichtendes Ziel ihres je unterschiedlichen Handelns das ganzheitliche Wohl des Menschen gemeinsam aufgetragen bekommen. Darum bringen wir als Christen aus verschiedenen Kirchen hierdurch in die öffentliche Urteilsbildung zur gestzlichen Regelung der humangenetischen Probleme unseren gesellschaftlichen Beitrag ein. Wir tun das in der Überzeugung, in dieser überlebenswichtigen Sache für den Fortbestand der Menschheit und zugleich unserer Gesellschaft als sittlicher Gemeinschaft mitreden und mithandeln zu müssen. Dazu nötigt uns unser Gewissen.

Die Regierungserklärung des Bundeskanzlers vom 18. März 1987 zeigt eine zunehmende Empfindsamkeit dafür, die uns "anvertraute Schöpfung zu bewahren". Dazu gehört ein klares Wertebewußtsein für die Risiken der Gentechnologie am Menschen. Staatsziel muß sein, den Menschen als "Krone der Schöpfung" zu schützen vor seiner schädlichen Neigung, sich selbst zum Maß für alles zu setzen.

Wir sind deshalb zutiefst besorgt darüber, daß das Diktat des Machbaren und des wirtschaftlichen Nutzens das Leben zur bloßen Materie denaturiert und unwiederherstellbar zerstört.

Wir bitten alle Entscheidungsträger in Bund und Ländern, an dem obengenannten Grundsatz ihre politische Mitarbeit auszurichten beim Regelungsbedarf im Bereich der Humangenetik. Dabei halten wir die Festigung oder Wiederherstellung einer ethischen Übereinstimmung in Grundwerte-Fragen für eine politisch erstrangige Aufgabe gegenüber unserer Gesellschaft.

Sollten sich unsere nachfolgenden Vorschläge als nicht mehrheitsfähig erweisen, bitten wir darum, sie als warnendes Wort zu verstehen. Dieses Wort sprechen wir nicht aus eigener Kompetenz, sondern weil wir uns der Bibel und ihrem Menschenbild verpflichtet wissen. Danach hat Gott den Menschen und die Natur geschaffen. Von ihm leitet der Mensch seine Würde ab und empfängt seine Bestimmung.

Die Präambel des Grundgesetzes stellt durch die ausdrückliche Berufung auf Gott Politiker und Christen unter eine gemeinsame Verantwortung; wir bemühen uns, sie zu unserem Teil und mit unseren beschränkten Möglichkeiten hierdurch wahrzunehmen.

2. *Folgerungen und Vorschläge*

Aus dem beschriebenen Menschenbild, das vom Grundgesetz gestützt wird, ergeben sich zwingende Folgerungen, die über die Gesetzgebung kodifiziert werden müssen. Sie werden im folgenden unterteilt in:

Folgerungen (A), bei denen fachkundiger und gesellschaftlicher Konsens auf breiter Ebene besteht und die deshalb hier nur "aufgelistet" sind in der Erwartung, daß sie in die Gesetzgebung einfließen.

Folgerungen (B), bei denen gegensätzliche Überzeugungen bei Sachverständigen und in der Gesellschaft sich gegenüberstehen und wir christlich-human bestimmte Ethik in die Gesetzgebung einbringen wollen.

A Humangenetische Bereiche, für die in den vorgenannten Quellen übereinstimmend strafbewehrte Verbote durch Gesetz empfohlen werden:

Wir gehen davon aus, daß über die Notwendigkeit nachgenannter Verbote durch Gesetz weitestgehender Konsens in der breiten öffentlichen Diskussion erkennbar geworden ist:

1. *Verbot des genetischen Eingriffs in Keimbahn-Zellen des Menschen* - vgl. z.B. Quelle 4, 5, Quelle 2, Ziff. 2.2.1 und 4.2.2.2.1 sowie Quelle 3, S. XXXVII, und Ziff. 6.3.3, S. 184
2. *Verbot der Erzeugung genetisch-identischer Menschen (Klonen)* - vgl. z.B. Quelle 4, 7, Quelle 2, Ziff. 2.6.2.2.1 und Quelle 3, Ziff. 2.2.1
3. *Verbot der Erzeugung von Misch-Wesen aus Mensch und Tier (Schimären, Hybriden)* - vgl. z.B. Quelle 4, 8, Quelle 2, Ziff. 2.6.2.2.1 und Quelle 3, Ziff. 2.2.1.

Zu den aufgrund der Quellen mehrheitsfähigen, aber doch auch von einzelnen oder Gruppen der Gesellschaft bestrittenen Verboten zählen folgende:

4. *Verbot der Erzeugung von Embryonen zu Forschungszwecken* - vgl. z.B. Quelle 4, 2 Abs. 2; Quelle 2, Ziff. 2.1.2.1.1.
5. *Verbot des genetischen Eingriffs in den menschlichen Embryo*, es sei denn zu zweifelsfrei auf Überleben, Heilung oder Besserung gerichteten therapeutischen Zwecken - vgl. z.B. Quelle 4 1.
6. *Verbot der Verfügung Dritter über menschliche Samen und Eizellen (Gameten) sowie über Embryonen im Wege eigenmächtiger extrakorporaler Befruchtung, künstlicher Insemination oder des Embryonen-Transfers* - vgl. z.B. Quelle 4, 4.
7. *Verbot der Vermittlung von Ersatzmutterschaft, wenn diese geschieht in bestimmten Fällen "unter erschwerten Umständen", etwa wenn Interessierte zu Absprachen zusammengeführt werden, wenn Gelegenheiten nachgewiesen werden, um Frauen zu finden, die zur Schwangerschaftsaustragung bereit sind, oder wenn gegen Bezahlung in Bereicherungsabsicht gewerblich, geschäftlich oder in Ausnutzung einer Notlage gehandelt wird* - vgl. z.B. Quelle 5, 14a, 14b.

Wir halten die unter 4. - 7. genannten Verbote für unverzichtbar.

Zur Begründung der einzelnen Verbote 1. - 7. verweisen wir auf die zitierten Entwürfe von Gesetzen, die Erläuterungen zu den Empfehlungen in den Berichten und auf die entsprechenden Stellungnahmen, denen wir - mit den unter B nachfolgenden Vorbehalten - zustimmen.

BHumangenetische Bereiche, in denen wir aus sozial-ethischen Gründen abweichende oder ergänzende Vorschläge machen gegenüber den Empfehlungen unter A, weil entweder ein rechtlicher Handlungsbedarf darin in Abrede gestellt wird oder die dort vorgesehenen Maßnahmen vorbeugenden Gefahrenschutzes nicht ausreichen:

Die hier gemachten Vorschläge sollen dazu beitragen, den gesamten Handlungsrahmen und -bedarf sachangemessen zu erfassen. Die Warnungen sollen unsere Besorgnis verdeutlichen.

1. Allgemeiner Embryonenschutz:

1.1. Wir schlagen vor, *jeden Versuch am menschlichen Embryo zu verbieten* (vgl. A 4) - zu welchem Zweck auch immer, einschließlich "zur Gewinnung definierter, hochrangiger medizinischer Erkenntnis".

Wir warnen davor, den Menschen auf das "Mittel zum Zweck" zu degradieren, weil der Mensch Zweck und Sinn in sich ist. Versuche am Menschen - der Embryo *ist* Mensch, er entwickelt sich nicht erst zum Menschen - verstoßen gegen die allgemeinen Menschen- und Persönlichkeitsrechte.

1.2. Wir schlagen vor, jeden genetischen Eingriff in den menschlichen Embryo zu verbieten (vgl. A 5), einschl. "zu therapeutischen Zwecken". Wir warnen davor, den ungesicherten biologisch-physiologisch/psychologisch-medizinischen und technologischen Erkenntnisstand ausschließlich von einem erhofften Ziel her praktisch anzuwenden, obwohl die Folgen unabsehbar und nicht mehr steuerbar sind.

2. Genetische Eingriffe in Keimbahn-Zellen (vgl. A 1).

Wir schlagen vor, *das Verbot ohne jeden Vorbehalt auszusprechen* und auch "derzeit" (vgl. Quelle 2, Ziff. 4.2.2.2.1) nicht im Gesetzestext anklingen zu lassen.

Wir warnen davor, durch Einschränkungen des Gesetzestextes die Aussage des Verbots zu relativieren. Dadurch würde die Machbarkeit des vielleicht demnächst Gekonnten erleichtert und der beabsichtigte Schutz des menschlichen Erbguts zur unveränderten Weitergabe auf künftige Generationen unterlaufen.

3. Ersatzmutterschaft (vgl. A 7)

Wir schlagen vor, *die Ersatzmutterschaft uneingeschränkt und ausnahmslos zu verbieten*, nicht nur bei erschwerten Umständen, und sie auch nicht bei nahen Verwandten zuzulassen.

Wir warnen davor, die von Natur aus enge Verbindung des werdenden Kindes mit seiner Mutter und damit das Mutter-Kind-Verhältnis als Teil der Unverletzlichkeit der Menschenwürde künstlich aufzuspalten, letztlich zum Schaden beider und zu niemandes objektiv verstandenem Wohl. Der Schutz der aus der Ehe entstehenden Familie ist ein hoch-

rangiger Grundrechtswert und muß unangetastet bleiben. Was gut ist für den Menschen, kann nicht allein seiner freien Verfügbarkeit preisgegeben werden.

4. Fortpflanzungsmedizinische Anwendungen (Reproduktionsmedizin):
4.1. *Extrakorporale Befruchtung bei kinderlosen Ehepaaren* (homologe In-Vitro-Fertilisation mit Embryo-Transfer):

Wir schlagen vor, dies Verfahren auch in bestehenden kinderlosen Ehen zu verbieten.

Wir warnen davor, menschliches Leben künstlich zu machen, statt es schöpfungsgemäß werden zu lassen. Sterilität darf nicht als Krankheit mißverstanden werden. Die personale Verantwortung für ein Kind darf nicht durch biotechnische Zeugung gegen eine anonyme ausgetauscht und damit das ganzheitliche Verständnis des Menschen als Geist-Seele-Leib-Einheit in einen technischen Vorgang umgefälscht werden. Der Kinderwunsch des Ehepaares hat zurückzutreten hinter den unbekanntesten, aber nicht auszuschließenden längerfristigen schädlichen Folgen für das Kind. Die bei der Retortenbefruchtung anfallenden überzähligen Embryonen verführen zu unmenschlichem Umgang mit ihnen (vgl. Sondervotum Petersen in Quelle 2, S. 55).

- 4.2. *Extrakorporale Befruchtung bei Nicht-Verheirateten* (heterologe In-Vitro-Fertilisation mit Embryo-Transfer):

Wir schlagen vor: das Verfahren nicht nur bei Ledigen (Quelle 2, Ziff. 2,3.1.2), sondern *grundsätzlich und ausnahmslos zu verbieten* und mit Strafe zu bedrohen.

Wir warnen davor, menschliches Leben der totalen Verfügung durch Menschen auszuliefern, es also nach selbstbestimmten Ermessen zu gebrauchen und zu verbrauchen. Die natürlicherweise in die Ehe eingebettete Menschwerdung darf nicht entpersonalisiert und vermechanisiert werden. Dadurch würde der Schutz von Ehe und Familie ausgehöhlt. Die am Verfahren beteiligten Fachkräfte sind heute schon häufig überfordert, was das Maß der dabei notwendigen Entscheidungen angeht im Blick auf das ethisch ihnen Zumutbare. Wie der auf diese Weise ins Leben gekommene Mensch später diese Umstände seines Geborenwerdens persönlich verkraftet, - diese Frage bleibt unzulässigerweise praktisch ausgeklammert.

- 4.3. *Einfrieren und Auftauen von Ei- und/oder Samen-Zellen und von Embryonen* (Kryokonservierung):

Wir schlagen vor, die *Kryokonservierung grundsätzlich und ohne Ausnahme zu verbieten*.

Wir warnen davor, dies Verfahren anzuwenden in der Erwartung, "daß alles gutgeht". Zwangsläufig wird hier der Tod von Embryonen vorprogrammiert und das Risiko überzähliger Embryone steigt. Der pränata-

len Diagnostik (vgl. B 6.1) wird ein zusätzliches Feld eröffnet. Von Erfahrungen bei Tierversuchen auf eine gesunde Entwicklung beim Menschen zu schließen, ist bisher ohne überzeugenden Nachweis und deshalb menschenverachtend. Durch Kryokonservierung wird die für das Wesen des Menschen konstituierende Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufgesprengt und seine geschichtliche Existenz aufgelöst. Welche Folgen das für einen "Spätgeborenen" hat, läßt sich nicht abschätzen. Darum verstößt dieses Verfahren gravierend gegen das Recht auf Leben hier und jetzt, weil dies Recht nicht teilbar ist in "jetzt" und "später".

5. *Gentransfer in menschliche Körperzellen* (somatische Gentherapie):
Wir schlagen vor, den *somatischen Gentransfer generell zu verbieten* und mit Strafe zu bedrohen.

Wir warnen davor, die somatische Gentherapie für eine grundsätzlich vertretbare Therapieform zu halten, wie das etwa die Quellen 2, Ziff. 4,1,2.1.1. und 3, Ziff. 2.1, tun. Diese in den Anfängen steckende Therapie ist der erste Schritt auf dem Weg zur Züchtung des Menschen. Die Grenze zwischen somatischem und Keimbahn-Eingriff ist nicht eindeutig, die im Sachberichtsteil der Quelle 3, Ziff. 6.3.2.4. und 5 S. 181f., selbst aufgezeigten Risiken und ungelösten Probleme sind schwerwiegend und im voraus nicht abzuklären. Der Zweck der Heilung allein und die Feststellung, daß die Folgen auf den behandelten Patienten begrenzt bleiben, können diese Therapie nicht rechtfertigen. Der Verzicht auf sie ist gegenüber ihrer Anwendung zumindest das "kleinere Übel" (so im Ergebnis auch Quelle 3, Ziff. 1d, S. 324). Er trägt zudem der Tatsache Rechnung, daß die Grenzziehung zwischen Gesundheit und Krankheit selbst unter Fachleuten umstritten ist. Dadurch stellt sich die Notwendigkeit einer Therapie wieder selbst in Frage.

6. *Molekular-biologische Verfahren zur Entschlüsselung menschlicher Erbanlagen* (Genomanalyse):

- 6.1. *Genetische Beratung und pränatale Diagnostik* (Fähigkeit zur vorgeburtlichen Krankheitserkennung):

Wir schlagen vor, *von der pränatalen Diagnostik auf DNA-Ebene abzusehen*.

Wir warnen davor, leichtfertig anzunehmen, das heute mögliche Verfahren sei auf therapeutische Zwecke zu beschränken und sein Mißbrauch durch ein äußerst kompliziertes Sicherungssystem (vgl. Quelle 3, Ziff. 6.2.3.1, S. 147ff.) zu vermeiden. Das aufklärende Angebot der Methode an Ratsuchende setzt diese nach gegebenem Rat nicht selten einem von ihnen kaum lösbaren Entscheidungskonflikt aus, der Eltern dazu verführen kann, behinderten Kindern ihr Lebensrecht abzuspre-

chen und die Akzeptanz und Integration von Behinderten in unserer Gesellschaft zusätzlich zu erschweren. Die Absicht, dem Menschen das Leiden zu ersparen, ist zwar gut gemeint, in Wahrheit gehört jedoch die Leiderfahrung zum Menschsein schlechthin. Schließlich ist eine Methode, die auf Entscheidung über Leben oder Tod des zu erwartenden Kindes zielt, in sich menschenfeindlich, weil der Lebensschutz unbedingt und umfassend bleiben muß (so auch Sondervotum Reiter in Quelle 3, S. 153f).

- 6.2. *Systematische Reihenuntersuchung von Neugeborenen (Screening).*
Wir schlagen vor, eine derartige Untersuchung weder zur Pflicht zu machen, noch bei in Kliniken Neugeborenen turnusmäßig durchzuführen.

Wir warnen davor, die Zulässigkeit dieser Methode davon abhängig zu machen, ob schwere früh auftretende Erbkrankheiten behandelbar oder unbehandelbar sind (Quelle 3, S. XXIX Ziff. 1.2), weil die Behandelbarkeit ein untaugliches Kriterium zur Abgrenzung zwischen Erlaubtem und Verbotenem ist. "Behandelbar" ist letztlich alles. Die zurzeit übliche Unterstellung bei derartigen Untersuchungen, die Mutter sei mit allen von Ärzten für nötig gehaltenen Diagnosemaßnahmen an ihrem Kind einverstanden, ist rechtswidrig, weil erkennbare Krankheitssymptome nicht Anlaß zum Einsatz des Suchtestes sind. Vorbeugende Gesundheitspolitik kann weder die Freiwilligkeit noch die Zustimmungsbefähigung der Untersuchungen ersetzen. Im übrigen ist der Aussagewert solcher Untersuchungen nach wie vor unsicher, die durch sie ausgelösten Besorgnisse bedeuten demgegenüber eine starke Belastung.

- 6.3. *Genomanalyse an Arbeitnehmern:*

Wir schlagen vor, Reihenuntersuchungen an Arbeitnehmern zum Zwecke genetischer Analysen grundsätzlich zu verbieten (vgl. Quelle 3, S. XXXI, Ziff. 1.4).

Wir warnen davor anzunehmen, die Gefahr des Mißbrauchs könne durch rechtsverbindliche Vorschriften sicher abgewehrt werden. Der dazu empfohlene umfangreiche Maßnahmenkatalog stimmt schon in sich bedenklich. Außerdem werden sich zwangsläufig nachhaltige soziale Unverträglichkeiten ergeben. Hinzu kommt, daß eine krankhafte Anlage zwar feststellbar ist. Ob sie jedoch tatsächlich zum Ausbruch der Krankheit führt, ist völlig offen. Die Gefahr, daß mehr Negatives angestiftet als Positives erreicht wird, ist also groß. Darüber hinaus dürfte es den meisten Menschen leichter fallen, ein sie treffendes Krankheitsschicksal anzunehmen, als durch eigenes Versagen gescheitert zu sein.

6.4. *Weitere Anwendungsfälle der Genomanalysen:*

Wir schlagen vor, bei der Forschungsförderung für patientengezielt einzusetzende Medikamente (Pharmakogenetik) und für *Vorbeugungsmaßnahmen* bei Empfindlichkeitsreaktionen auf Umweltfaktoren (Ökogenetik) Zurückhaltung zu üben (Quelle 3, S. XXX f.), da die Brandmarkung des genetisch Geschädigten unvermeidbar erscheint.

Wir warnen davor, den Schutz von Antragstellern vor genetischer Anfor- schung durch Versicherungen dem Wohlverhalten dieser Unternehmen anzuvertrauen und die Möglichkeiten der Versicherungsaufsicht zu überschätzen. Gesetzlicher Schutz ist hier unverzichtbar (vgl. Quelle 3, S. XXXIV f., Ziff. 1.5). Schließlich muß auch der Beschuldigte oder Angeklagte im Strafverfahren vor genetischen Testen sicher geschützt werden (Quelle 3, S. XXXV, Ziff. 1.6).

6.5. *Verschärfung der Sicherheitsrichtlinien bei gentechnischen Versuchen:* Wir schlagen vor, die entsprechenden Sicherheitsrichtlinien gesetzlich zu regeln und Verstöße gegen Verbote und sonstige Bestimmungen zu bestrafen (Quelle 3, Ziff. 4.4., S. 296).

Wir warnen davor, da, wo die Schädigung von Leib und Leben eines Menschen auf dem Spiel steht, den standesrechtlichen Regelungen - so nützlich sie an sich sein mögen - einen Freiraum zu lassen, der ihrer Zweckbestimmung und Funktionalität nicht mehr angemessen ist.

Die von uns vorgeschlagenen Verbote und Empfehlungen, in sich fragwürdige Verfahren zu unterlassen, haben zusätzlich den gemeinsamen Vorzug, daß sie einen komplizierten und äußerst personal- und kostenintensiven Aufwand an Kontrollen durch die empfohlenen verschiedenen Arten von Kommissionen, Anzeigepflichten mit ihrer Überprüfungsnotwendigkeit und die zusätzliche Beschäftigung von Bundes- und Länder-Gesundheitsbehörden ersparen.

Die Folgen der künstlichen Befruchtung und der Unterhaltung von Kryobänken sind bis heute in ihren vollen zivilrechtlichen, familienrechtlichen und erbrechtlichen Auswirkungen nicht erschöpfend bedacht. Es gibt lediglich sachlich umstrittene Vorschläge zu Teillösungen dazu. Das Recht jedes Menschen zu erfahren, wer sein (biologischer/genetischer/sozialer) Vater und wer seine (biologische/genetische/soziale) Mutter ist, kann schlechterdings nicht bestritten werden. Es ist aber bei Anwendung künstlicher Befruchtungsmethoden nicht mehr durchsetzbar. Die Folge: Aufspaltung in mehrere Väter und/oder Mütter ist für den einzelnen Menschen entwürdigend.

C Hintergründe und Zusammenhänge für unsere Vorschläge und Warnungen in Kurzfassung.

Wir Menschen dürfen schon aus Selbstschutz noch längst nicht alles, was wir inzwischen können. Unsere Gesellschaft hält jedoch zunehmend für erlaubt oder zumindest für tolerabel, was nicht ausdrücklich gesetzlich verboten und mit Strafe belegt ist. Dieser negativen Bewußtseinsentwicklung muß Rechnung getragen werden. Bereits die ernsthaft drohende Gefahr erzwingt den politischen Handlungsbedarf, nicht erst der Eintritt der von Sachkundigen warnend vorausgesagten schädigenden Folgen.

Die überlieferte Abgrenzung zwischen Forschung und Anwendung erweist sich allgemein, aber besonders im humangenetischen Bereich zunehmend als Illusion. Die Folgen menschlichen Handelns heute zeigen sich bereits morgen als uneinschätzbar, unkontrollierbar, unbeherrschbar, unrückholbar und damit generell als unverantwortbar. Diese Folgen könnten unerträglich, ja katastrophal werden, weil sich die Fähigkeit des Menschen zur Risikobeherrschung weder voraussehen noch vorherbestimmen läßt; diese Fähigkeit ist aber unbestreitbar begrenzt und der Fehlbarkeit des Menschen zusätzlich unterworfen, was beides die Geschichte lehrt.

Bei humangenetischen Verfahren werden heute bewußt Nebenfolgen - z.B. bei Reihenuntersuchungen - in Kauf genommen, von denen bekannt ist, daß sie nach gegenwärtigem Wissensstand irreparabel sind. Ein Teil der bisher offiziell bekannt gewordenen Empfehlungen zielt darauf ab, diesen bisher rechtsfreien geduldeten Raum für die Zukunft als sanktioniert festzuschreiben. Das ist ethisch nicht zu rechtfertigen.

Die vorstehenden Vorschläge und Warnungen sind nicht aus einer Wissenschafts- oder Technik-Feindlichkeit erwachsen. Sie entbehren allerdings jeglicher Wissenschafts- und Technik-Gläubigkeit. Sie können auch nicht jedes Risiko menschlichen Verhaltens ausschalten. Uns geht es allein um den verantworteten Umgang mit dem Risiko, weil hier der Mensch selbst unmittelbar Inhalt des Risikos ist und Art und Umfang der Schadensfolgen entsprechend schwer wiegen.

Diesen unbestreitbaren Tatsachen muß mit allen politisch verfügbaren Mitteln sowohl durch Gesetz wie durch die weitere Ausgestaltung des Verwaltungsvollzugs und des einschlägigen Standesrechts wirksam entgegengehandelt werden, damit der Mensch nicht sein eigenes Opfer wird.

Wir wissen darum, daß die vorwärtsdrängende Technik, die gewinngerichtete Wirtschaft und die nach weiterer Erkenntnis strebende Wissenschaft für die Politik erhebliche Sachzwänge schaffen. Ihnen entgegen muß sich der Primat der Politik auch durch die Gesetzgebung im Bereich der Humangenetik behaupten, nur dann wird auch in Zukunft das Wohl des Menschen vorrangiges Ziel allen politischen Handelns bleiben können.

Im Auftrag des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz erarbeitet von:

Dr. Ulrich Betz, Pastor
Dr. Udo Krolzik, Hochschul-Assistent
Dr. Fritz Laubach, Diakonievorsteher
Ass.jur. Heinz-Adolf Ritter, Geschäftsführer

BUCHINFORMATIONEN

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Koordination:	Helge Stadelmann
Altes Testament:	Helmuth Pehlke/Gerhard Maier
Neues Testament:	Hans Bayer
Systematische Theologie:	Helmut Burkhardt/Helge Stadelmann
Historische Theologie:	Lutz von Padberg
Praktische Theologie:	Claus-Dieter Stoll
Philosophie und andere Grenzgebiete:	Heinzpeter Hempelmann

Altes Testament

Leon J. Wood. *A Survey of Israel's History*. Revidiert von David O'Brien, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1986. XIV, 418 S.

Auf Deutsch ist eine vom evangelikalen Blickwinkel aus verfaßte "Geschichte Israels" seit langem ein Desiderat. In Englisch liegt nun das Standardwerk von Leon Wood in leicht überarbeiteter und erweiterter Fassung vor. Das Buch umfaßt 16 Kapitel, in denen die Zeit zwischen den Patriarchen und der zwischentestamentlichen Zeit besprochen wird. Der Aufbau des Buches lehnt sich stark an die Texte vom 1. Buch Mose bis Nehemia an, so daß verschiedene Perikopen innerhalb dieser historischen Bücher jeweils den wesentlichen Teil des Inhaltsverzeichnisses bilden.

Das erste Kapitel beginnt mit folgender Bemerkung: "Das Quellenmaterial in bezug auf die Geschichte Israels wird vorwiegend im Alten Testament gefunden." Dann stellt der Autor fest, daß das AT nicht nur Geschichte, sondern auch "Predigt" enthält. Die Spannung zwischen diesen Aussagen erhöht sich dadurch, daß Wood meint, der Hauptzweck des Alten Testaments sei soteriologisch und nicht geschichtlich zu sehen (S. 3-4). Die Hälfte der im Oktober 1987 erschienenen Ausgabe von *Journal for the Study of the Old Testament* wurde diesem Problem der historiographischen Spannung gewidmet. Es bleibt zu wünschen, daß die Revision des Buches von Wood sich dieses Problems der Geschichtsschreibung mehr bewußt gewesen wäre, um es dann von einem evangelikalen Blickwinkel aus präziser behandelt zu haben.

Im zweiten Kapitel behandelt Wood die AT-Chronologie des Masoretischen Textes. Er schließt daraus, daß Abraham von ca. 2091-1991 v.Chr. in Kanaan lebte. Man sollte Wood dafür loben, daß er die Patriarchen so genau datierte, besonders wenn man bedenkt, daß andere Evangelikale das Datum absichtlich unbestimmt lassen. Man muß sich jedoch fragen, ob der Überarbeiter des Buches, David O'Brien, sorgfältig mit der Archäologie umgegangen ist. Denn bei näherem Hinsehen stellt man fest, daß er sowohl das Buch von T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (1974) als auch das Buch von J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (1975) unbeachtet ließ. Für O'Brien schien es nicht bedeutsam zu sein, ob die Maritexte aus dem 18. Jahrhundert und die Nuzitexte aus dem 15. Jahrhundert uns helfen könnten, Abraham im 21. Jahrhundert in Kanaan besser zu verstehen. Hinzu kommt noch, daß O'Brien deren Überzeugungskraft hinsichtlich der assyrischen Parallelen des 8. und 7. Jahrhunderts nicht bewertet hat.

Im fünften Kapitel läßt Wood die Zeitangabe 1446 v.Chr. anstelle von 1290 v.Chr. für den Auszug aus Ägypten gelten. Seine Schlußfolgerung beruht sowohl auf biblischen Texten, die für einen 430jährigen Aufenthalt in Ägypten sprechen (2Mo 12,40; 1Mo 15,13; Apg. 7,6-7), als auch auf Texten, die für eine relative Chronologie gebraucht werden (1Kö 6,1; Ri 11,26). Was den ägyptischen Hintergrund des Auszugs betrifft, hält Wood sich an Veröffentlichungen von G. Archer und J. Rea. Obwohl Wood sich an G. Archers *A Survey of Old Testament Introduction* von 1964 anlehnt, erwähnt er in seiner Exodusdatierung (1446 v.Chr.) nicht die "Traum-Stele" des Thutmosis IV. Der Text handelt vom Versprechen des Gottes Har-em-akht, daß der Prinz Pharaos werden wird, wenn er den Sand von der Sphinx entfernen würde. Dieses Versprechen zeigt, daß Thutmosis IV. nicht der älteste Sohn des Amenophis II. gewesen sein konnte, und daß vielleicht ein älterer Bruder durch die 10. Plage gestorben ist. In seiner Widerlegung der kritischen Auffassung, daß der Name "Ramses" (2Mo 1,11) die Spätdatierung (1290 v.Chr.) stark unterstütze, versäumt O'Brien Archers Artikel "An Eighteenth-Dynasty Rameses" JETS 17, 1974, S. 49-50 zu berücksichtigen. Der Name "Ramose" wurde in einer Wandmalerei aus der Zeit des Amenophis III. (1417-1379 v.Chr.) gefunden. D.h. Namen, die Ähnlichkeiten zu "Ramses" aufweisen, können bis in die Zeit vor Ramses I. belegt werden. Eine andere Möglichkeit besteht darin, den Namen "Ramses" als Anachronismus zu verstehen. Schon 1925 vertrat J.W. Jack diese Auffassung, die 1981 von J.J. Bimson bestätigt wurde. Trotzdem wird diese Alternative von Wood nicht erwogen.

Im siebten Kapitel argumentiert Wood anhand biblischer Abschnitte (4Mo 33,2-18; 5Mo 1,2; 1Kö 19,8), die entweder eine beträchtliche Entfernung zwischen Ägypten und dem Berg Sinai oder dem Berg Sinai und Kanaan voraussetzen, um zu beweisen, daß die Überlieferung aus dem 4. Jahrhundert n. Chr.,

die Jebel Musa mit dem Berg Sinai gleichsetzt, recht hat. Dadurch akzeptiert Wood die südliche Marschroute, die um die Sinaihalbinsel geht.

Im achten Kapitel behandelt Wood die Kriegsführung Israels unter Josua. In Jos 3-8 wird geschildert, wie Israel einen 35 km langen Keil, der von Gilgal nach Kiriath-Jearim reichte, zwischen den Norden und den Süden schob. In Jos 10 verbündet sich Jerusalem mit vier anderen autonomen Stadtstaaten gegen Israel. Dieses südliche Bündnis wurde durch das israelitische Heer besiegt. In Jos 11 wird von einem von Hazor gegen Israel geleiteten Bündnis berichtet. Ähnlich wie das südliche Bündnis erlitt auch dieses nach kürzester Zeit eine Niederlage. Nach Wood ergab sich diese dreifache Strategie aus folgendem Sachverhalt: "...die militärischen Kräfte der größten Teile des Landes waren gebrochen worden... und dadurch hatte Josua Grund zu glauben, daß die tatsächliche Besitzergreifung von den betreffenden Stämmen nicht schwierig sein würde..." (S. 151). Hier liegt eine Spannung in Woods Interpretation, denn er schreibt, daß nicht nur Ephraim und Manasse, sondern auch Sebulon und Isaschar über die Macht der angeblich besiegten Kanaaniter im ererbten Land geklagt hätten (S. 155-6).

Diese Spannung wird auch in das neunte Kapitel des Buches übertragen. Hier beginnt der erste Satz mit: "Das verheißene Land war erobert worden..." (S. 167). Danach folgt anhand von Jos. 1 eine Beschreibung des Versagens Israels, die Kanaaniter aus dem Land zu vertreiben (S. 168). In einer Fußnote (S. 172) äußert sich Wood herablassend gegenüber manchen Forschern, die zwischen der raschen und totalen Eroberung im Josuabuch und der langsamen und unvollständigen Eroberung im Richterbuch einen Widerspruch sehen. Wood versucht, diese Spannung aufzulösen, indem er bemerkt, daß viele Städte zweimal erobert werden mußten. Dieser Ansatz wird auch in M.H. Woudstras Kommentar zu Josua in der Reihe *New International Commentary on the OT* vertreten. Eine andere Meinung wird in den beiden in der *International Standard Bible Encyclopedia* (1982) erschienenen Artikeln: 1. von B.K. Waltke über das Buch Josua und 2. von F.C. Fensham über das Buch der Richter vertreten. Sie schließen sich Y. Kaufmann an, der vertritt, daß Josua sich auf die frühe Niederlage bestimmter Armeen Kanaans bezieht, wohingegen das Buch Richter die spätere Besetzung kanaanitischen Gebietes betrifft. Die Zerstörung von Jericho, Lachisch, Debir und Hazor wird von Wood als ein Beweis für das frühe Exodatum (1446 v.Chr.) gewertet (Kap. 5), statt als Teil der Landeinnahme (Kap. 8) dargestellt zu werden. Seine Beweisführung bezüglich der Zerstörung Jerichos ist ungenügend (S. 74-78). Hazor wurde zur Zeit Josuas verbrannt. Die Bibel behauptet nicht, daß Lachisch und Debir auch verbrannt wurden, wodurch das Fehlen der Asche an diesen Stellen erklärt wird (S. 78-80). Das vierbändige Werk *Encyclopedia of Archeological Excavations - in the Holy Land* enthält fast keine Beweise aus der Archäologie für die Landeinnahme, unabhängig davon, ob man die 1446 oder 1290 v.Chr. Datierung des Auszuges vertritt.

Obwohl O'Brien in einer Fußnote auf Bimson Bezug nimmt, erwähnt er leider folgendes nicht: 1. seine Theorie, daß der Auszug um 1470 v. Chr. und die Landnahme im Jahr 1430 stattgefunden hat; 2. daß das Vorkommen von "Bichrom-Keramik" in Israel umdatiert in die Periode zwischen 1450 und 1400 v. Chr. Aufgrund dieser Umdatierung hat Bimson die nach traditionellem Verständnis von den Ägyptern ausgeführten MB II B-C-Zerstörungen von Städten in Kanaan den Israeliten zugeschrieben.

Der deutsche Leser wird enttäuscht sein, daß Wood auf die Neu-Interpretation der Geschichte Israels durch deutsche Forscher nicht eingeht, d.h. die Theorien folgender Autoren werden nicht berücksichtigt: u.a. A. Alt, G. Fohrer, K. Galling, A.H.J. Gunneweg, S. Herrmann und M. Weippert. L. Rost wird in einer, M. Roth in drei Fußnoten behandelt. Ebenso vermißt man, daß O'Brien oft keinen Hinweis gibt auf Artikel, die in den letzten 2 Jahrzehnten in den folgenden evangelikalischen Zeitschriften zur Geschichte Israels erschienen sind: *Bibliotheca Sacra*, *Grace Theological Journal*, *Journal of the Evangelical Theological Society*, *Tyndale Bulletin* und *Westminster Theological Journal*.

Das Buch ist für Laien und Bibelschüler empfehlenswert, für Theologiestudenten mag der Inhalt etwas schwach erscheinen. Trotz allem muß man aber 4 Tatsachen in Betracht ziehen: 1. Obwohl Woods Theorien Mängel aufweisen, muß man zugeben, daß noch kein anderer evangelikaler Forscher eine bessere Lösung angeboten hat. Es bleibt zu hoffen, daß dieser Sachverhalt Anlaß gibt, daß bald eine bibeltreue und wissenschaftliche Geschichte Israels geschrieben wird. Vielleicht erfüllt E.H. Merrill, *Kingdom of Priests: A History of Old Testament Israel*, 1987, diese Aufgabe. 2. Der Verlag hat zwar viel Geld und Zeit investiert, das Buch in ein neues zweispaltiges Format zu bringen, der Revisor David O'Brien hat jedoch den neuesten Forschungsstand nicht berücksichtigt und den Inhalt nur selten verbessert. 3. Im Gegensatz zu M. Noth und S. Herrmann hielt sich Wood an die Zuverlässigkeit des Alten Testaments. Der Gott der Patriarchen ist Yahweh. Die 12 Söhne Jakobs sind miteinander verwandt. Alle 12 Stämme Israels waren Sklaven in Ägypten, usw. 4. Die im Buch enthaltenen chronologischen Tabellen und farbigen Karten sind sehr wertvoll.

William M. Katin

A. Millard. *Schätze aus biblischer Zeit*. 2. Aufl., Gießen: Brunnen-Verlag, 1987. DM 39,80

Der international bekannte und anerkannte Assyriologe der Universität Liverpool/England hat ein schwerpunktmäßig archäologisches Buch zur Bibel verfaßt: "Treasures from Bible Times." Es war 1985 von Lion Publishing herausgebracht worden. 1986 wurde das ursprünglich in englisch geschriebene Buch von J.W. Volkert ins deutsche übersetzt. Bereits ein Jahr später war eine zweite Auflage nötig geworden.

Das Buch deckt fast das gesamte archäologische Spektrum der Bibel ab. Die Betonung liegt auf der Archäologie des Alten Testaments, während dem Neuen Testament nur fünf Kapitel gewidmet werden.

"Schätze aus biblischer Zeit" hat ein sehr ansprechendes Äußeres. Das Bildmaterial ist fast immer von höchster, teilweise sogar von künstlerischer Qualität. Man beachte zum Beispiel die Aufnahme der Pyramiden (S. 12), den Sonnenaufgang über dem Nil (S. 16+17) oder das Aquädukt von Cäsarea (S. 170-171). Das Kartenmaterial ist für die geographische Einordnung der archäologischen Funde sehr hilfreich. Allerdings wurde auf der ersten Karte (S. 9) - auch in der englischen Vorlage - die Stadt Jerusalem zu weit westlich eingezeichnet. Auf der zweiten Karte (S. 10) sollte es statt "Ras Schamro" "Ras Schamra" heißen. Im dritten Kartenindex (S. 11) wurde zwar der Name der Stadt "Ebla" ("Tell Mardikh") vermerkt, die geographische Lage wurde jedoch nicht eingezeichnet.

Die Ausführungen von Millard sind - wie es zu erwarten war - gut und sehr informativ. Besonders für den aktiven Bibelleser ist das Buch eine Fundgrube von sehr hilfreichen Hintergrundinformationen, nicht zuletzt wegen der vielen kompetenten Artikel bezüglich wichtiger Themen des alten Vorderen Orients, wie z.B. "Die babylonische Version der Sintflutgeschichte"; "Die Patriarchen, ein Argument des Schweigens"; "Verträge und Bundesschlüsse"; "Kanaanitische Mythen und Legenden"; "Der Bericht über den Sieg: Die Israel Stele", "Die Schrift an der Wand: Belsazar - Geschichte oder Legende?"; "Jesus und die Schriftrollen vom Toten Meer".

Die Schlußfolgerungen, die Millard aus den archäologischen Funden für die Bibelwissenschaft zieht, sind durchweg vorsichtig und zurückhaltend formuliert. Mit recht schreibt er z.B.: "Die Archäologie kann die Bibel weder beweisen, noch ihre wichtigsten Aussagen widerlegen.... Die Archäologie kann hilfreich sein in Fragen des Umfeldes, der Lebensweise der Menschen und ihrer Bräuche" (S. 14).

Leider wird der positive Gesamteindruck durch die teilweise mangelhafte deutsche Übersetzung beeinträchtigt. So kann man in der deutschen Übersetzung auf S. 14 z.B. lesen, daß man aufgrund der positiven Aussagen der Archäologie "nicht allzu mißtrauisch an die biblischen Berichte" herangehen sollte. An dieser Stelle könnte mancher Leser Millard versteckte Bibelkritik unterstellen. Wenn man jedoch die englische Vorlage betrachtet, so wird da von einem "positive approach to the biblical records" gesprochen. Der m.E. schwerwiegendste Übersetzungsfehler erscheint auf S. 31. Ein Leser, der sich noch nie mit den alten semitischen Sprachen befaßt hat, wird durch die folgenden Aussagen falsch informiert, denn die Übersetzung aus dem Englischen läßt vermuten, daß das Semitische eine andere Sprache als das Assyrische oder babylonische wäre, was natürlich nicht der Fall ist. Assyrisch und Babylonisch sind semitische Sprachen. Dazu wird "Sumeric", das mit dem semitischen Assyrisch

und Babylonisch nicht verwandt ist, mit "akkadisch" übersetzt, welches wiederum mit Assyrisch und Babylonisch sehr eng verwandt ist. Darüberhinaus ist man in der Übertragung der semitischen Namen nicht der wissenschaftlichen deutschen Literatur gefolgt, z.B. auf S. 26, "Rosette-Stein" wird gewöhnlich "Rosetta-Stein" geschrieben; auf S. 89 sollte es "Keret" anstatt "Kret" heißen und "Merodak-Baladan" wird gewöhnlicherweise als "Merodach-Baladan" bezeichnet.

Im allgemeinen ist dieses Buch trotz der o.g. verbesserungswürdigen Einzelheiten eine echte Bereicherung auf dem deutschen evangelikalischen Büchermarkt.

Helmuth Pehlke

Weitere Literatur zum Alten Testament

H. Bräumer. *1. Mose 12-36*. Wuppertaler Studienbibel, Altes Testament. Wuppertal: R. Brockhaus, 1987.

G. Maier. *Esther*. Wuppertaler Studienbibel, Altes Testament. Wuppertal: R. Brockhaus, 1987.

H. Möller. *Alttestamentliche Bibeldkunde*. Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1986.

J.H. Schmid. *Biblische Theologie aus der Sicht heutiger Alttestamentler*. Gießen: Brunnen-Verlag, 1986.

G.L. Archer. *Einleitung in das Alte Testament*, Bd. 1. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1987.

Neues Testament

R. Feldmeier. *Die Krisis des Gottessohnes: Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion*. WUNT 2/21. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1987. XII, 299 S. DM 78,--

Es gelingt Feldmeier, den Leser durch seine interessanten einleitenden Bemerkungen für eine wiederholte Betrachtung des Paradoxons zu gewinnen, vor das Markus uns stellt. Die Zentralfrage lautet: Warum befindet sich der gottgewisse Sohn Gottes in Gethsemane in einer derartig tiefen Krisis? Im Laufe seiner Arbeit beweist Feldmeier, daß er weder theologischen noch exegetischen Finessen erliegt, die dieses markinische (synoptische) Paradoxon entschärfen würden. Es bleibt dabei: der historisch glaubwürdige Bericht des Markus bezeugt den unter göttlichem "Muß" (Mk 8,31) stehenden Gottessohn in einer fundamentalen Zerreißprobe: Die Krisis des Gottessohnes.

Zur theologischen Erklärung dieses markinischen Paradoxons leistet Feldmeier in seiner unter M. Hengel geschriebenen, für den Druck überarbeiteten Tübinger Dissertation von 1986 wichtige Vorarbeiten. Seine methodische Vorgehensweise ist sowohl in größeren als auch in kleineren Einheiten durchsichtig und nachvollziehbar.

Obwohl Feldmeier vor allem Mk 14,32-42 analysiert und interpretiert, beschäftigt er sich im 1. Teil mit dem synoptischen Vergleich, sowie mit möglichen Anklängen an "Gethsemane" im Johannesevangelium und in Hebr. 5,7. Zwar stellt er die Frage nach möglichen Quellen außerhalb des Markusevangeliums für Lk, Mt, Joh und Hebr 5,7, kommt aber zu dem Schluß, daß außer Joh 18,1.11 sowohl die Analyse von Lk 22,39-46, Mt 26,36-46, Joh 12,23.27f und 14,30 als auch Hebr 5,7 keine überzeugenden Indizien über eine von Mk unabhängige Tradition hinterlassen. Die Mk-Priorität scheint bei Feldmeier nur *pro forma* hinterfragt zu werden, die "minor agreements" der Seitenreferenten gegen den Markuswortlaut werden nur am Rande erwähnt. Jedoch wird die angebliche Tendenz bei Mt, Lk und Joh, die Anstößigkeit des Gethsemaneparadoxons abzuschwächen, stark hervorgehoben. Insgesamt wird Feldmeier dem eigenständigen Gewicht des Mt- und Lk-Berichtes nicht gerecht und kommt somit vorschnell zu seinem zentralen Markustext (14,32-42).

Im 2. Teil geht Feldmeier einen überzeugenden Weg von Kontext- und Textanalyse der Perikope (Aufbau, Struktur, Form) über Argumente für und wider Dekompositionsversuche literarkritischer und formkritischer Art. Abschließend stellt er die Frage der Historizität des Markusabschnittes. Hierdurch vermeidet er Extreme, die in der derzeitigen Forschung immer wieder auftreten: einerseits wird lediglich die Analyse der Textaussage betont (Gefahr des DOKetismus!), andererseits wird mitunter eine rein historische Analyse präsentiert (Gefahr der Fragmentierung der Gesamtaussage eines Abschnittes).

Feldmeier kommt zu dem durchdachten Resultat (S. 111), daß jegliche literarkritischen Dekompositionsversuche von Mk 14,32-42 mangels Evidenz scheitern. Dies gilt auch für die von Bultmann und anderen postulierte sog. Doublette in Mk 14,35.36: "In der doppelten Wiedergabe aus der Perspektive des Betrachters wie des Betroffenen..., werden sein Gewicht und seine Dringlichkeit zum Ausdruck gebracht..." (S. 93).

Aufgrund des Kriteriums der Unableitbarkeit und u.a. auch des derartig offen bezeugten, erbärmlichen Verhaltens der Jünger geht Feldmeier in seiner weiteren Untersuchung von der grundsätzlichen historischen Authentizität des gesamten Abschnittes aus.

Eine begriffs- und motivgeschichtliche Untersuchung (3. Hauptteil) ergibt, daß die Elemente der Gethsemane-Krisis wie "Klage", "Abba"-Anrede, "Kelch" als Gerichtskelch, "Stunde" und "Preisgabe" einleuchtend auf dem Hintergrund des AT und palästinischen Judentums zu verstehen sind und lediglich einen

schwachen Bezug zu antiken griechischen Dramen, Biographien und Märtyrererzählungen aufweisen.

In seinem letzten, 4. Hauptteil versucht Feldmeier eine zusammenfassende Auslegung des Zentraltextes zu präsentieren und zugleich seine Antwort auf das Krisis-Paradoxon zu geben. Feldmeier verteidigt seine anfechtbare Wiederholung des schon erörterten Stoffes damit, nun in der fortlaufenden Textexegese zu prüfen, ob sich die Einzelanalyse dadurch bewährt, daß ein kohärentes und aussageförderndes Gesamtbild entstehen kann. Dieser methodische Ansatz ist durchaus zu würdigen, obschon auch dieses Bewährungskriterium sehr von der Betrachtungsweise des Exegeten abhängig ist. Die Frage stellt sich letztendlich, ob die Korrektur an der exegetischen Methode erst durch das Bewährungskriterium und nicht grundsätzlicher durch den Autoritätsanspruch der Schrift einsetzen muß.

Wie erklärt Feldmeier nun das Krisis-Paradoxon? Besonders in Anlehnung an E. Lohmeyer betont er, daß das Verhältnis des Sohnes zum Vater "wesenhaft den Bezug zu der von Gott getrennten Welt" miteinschließt (S. 233f). Die Notwendigkeit des Kreuzes liegt von Anfang an über Jesus (S. 235). Der Schlüssel zum Verständnis des Krisis-Paradoxons liegt jedoch vor allem in Mk 14,36. In Jesu Abba-Anrede ist es "bezeichnend, daß diese so vertraute Anrede Gottes uns gerade dort, und nur dort überliefert ist, wo dieses Verhältnis zum Vater so radikal in Frage gestellt ist" (S. 242). Der Abschluß dieses Gebets ist nicht ein *Ergebnisschluß*, sondern Jesus verleiht lediglich einem feststehenden *Tatbestand* Ausdruck. Der Wille des Vaters geschieht somit in *jedem Fall*. Nach Feldmeier bezieht sich die Bitte Jesu *nicht* auf Gottes Heilsplan, sondern auf den persönlichen Willen des Vaters, seinen feststehenden Heilsplan etwa in einer anderen Weise als des Gerichtes über seinen gerechten Sohn auszuführen. Ob Feldmeier mit dieser scharfen Trennung zwischen Heilsplan und persönlichem Willen des Vaters gerade bei Mk 14,36! überzeugt, ist fraglich. Dennoch gilt mit Feldmeier festzuhalten, daß Jesus die Bitte nicht aus Todesangst, sondern im Blick auf den Zorneskelch des Gerichtes Gottes ausspricht. Die Krisis Jesu gibt uns somit vor allem einen Einblick in Jesus als *vere filius dei*, und nicht, wie die alte Kirche es lehrte, in Jesus als *vere homo*.

Feldmeiers Arbeit leistet somit einen interessanten sachlichen Beitrag zur Erforschung der Passionsgeschichte. Die transparente Methode weist trotz verschiedener schwacher Elemente kreative und die Diskussion fördernde Aspekte auf.

Hans F. Bayer

Daß dieses Werk veröffentlicht werden konnte - in der renommierten Reihe der WUNT - ist ein Nilometer der theologischen Entwicklung. Es ist insbesondere ein Nilometer für die Revision theologischer, anscheinend hieb- und stichfester Meinungen.

In der Ägide der bultmannschen Johannesdeutung wäre es kaum vorstellbar gewesen, das JohEv in der Weise als Einheit zu betrachten, wie es Bittner tut (vgl. S. 2-16). Beispielhaft ist hier die Verklammerung von 2,1-11 mit 2,13-23, die für Bittners Auffassung des Wesens des *semeion* von Bedeutung ist (S. 90ff). Die abgewogene Auslegung Bittners zeigt jedoch die Fruchtbarkeit einer ganzheitlichen Sichtweise und läßt die Ausmaße des Fehlers ahnen, den diejenigen begehen, die vor lauter "Quellen", "redaktionellen Eingriffen" und "Traditionen" das imponierende Gesamtwerk des vierten Evangeliums nicht mehr sehen.

Weiter fällt der starke Bezug zum AT auf. Hieraus gewinnt Bittner erhellende Einsichten in den Sinn der Darstellung des JohEv. Besonders wichtig ist ihm, daß Jesus dem davidischen Messias nach der Verheißung von Jes 11 entspricht (z.B. in der Erklärung von Joh 2,24f oder auf S. 285ff). Eine "gnostische" Erklärung des vierten Evangeliums ist weder nötig noch wirklich hilfreich.

Ein drittes Kennzeichen der Arbeit Bittners ist die Bejahung der Historizität des JohEv einschließlich seiner Wunder. Gelegentlich kann Bittner sogar sagen, dem Evangelisten gehe es "um die Genauigkeit des Geschichtsberichts" (S. 94). Daß solches nicht nur in der angelsächsischen Literatur oder bei A. Schlatter oder K. Kundsinn nachzulesen ist, sondern in der modernen protestantischen Exegese, zeigt einen Klimawechsel an.

Welche Auffassung hat Bittner nun vom "Zeichen" im JohEv? Antwort: Er rückt das "Zeichen" und das "glauben" eng zusammen. Johannes ist nicht gegen die Zeichen. Zeichen sind vielmehr echte Glaubenshilfen. Sie zwingen zwar nicht zum Glauben, aber sie ermöglichen den Glauben. Der Unterschied zwischen dem nichtglaubenden Volk und den glaubenden Jüngern läßt sich deshalb wie folgt beschreiben: Die Jünger glauben auf die Zeichen hin, das Volk glaubt trotz der Zeichen nicht (S. 90).

Mindestens ebenso wichtig wie die Zuordnung der Zeichen zum Glaubensbegriff ist die christologische Zuordnung. Denn das Zeichen zeigt, "WER Jesus ist" (S. 101). Echter Glaube ist demnach inhaltlich bestimmt, und durch Erkenntnis definierbar, die eben in erster Linie eine christologische und soteriologische Erkenntnis ist (S. 290). Die "paradoxe" Glaubensauffassung der früheren existentialen Interpretation ist damit überwunden.

Bittners ganze Darstellung ist angenehm unpolemisch, ruhig, ausgewogen. Nichtsdestoweniger stellt sie aufregende Fragen, die ein weiteres Gespräch er-

öffnen. Zwei davon möchte ich herausgreifen. Die erste betrifft die Jesusdeutung, die das Buch gemäß dem oben genannten christologischen Charakter des *semeion* vornehmen muß. Bittner stellt den davidischen Messias von Jes 11, der Jesus tatsächlich sei, dem eschatologischen Propheten und dem zweiten Mose gegenüber, der Jesus nicht sei (S. 285ff).

Läßt sich diese Auffassung angesichts von Joh 1,45; 4,19; 5,45ff; 6,14; 7,40; 9,17; 18,9.32 wirklich halten? Oder sollte Jesus diese Erwartung, die ja doch auch eine biblische ist, nicht erfüllt haben? Eine zweite Frage betrifft die Wahrnehmbarkeit des messianischen Wirkens. Das *phaneroun* in 2,11 erklärt Bittner als "auf sinnenhafte Weise etwas zeigen", etwas "anschaulich machen". Es sei kein übernatürliches "offenbaren" (S. 97).

Möglicherweise müssen wir das *phaneroun* ganz neu überdenken. Aber ob die Doxa, die Bittner mit "Gott selbst in der Erscheinungsweise ... seiner Thronherrlichkeit" in Verbindung bringt (S. 96), wirklich nur so eben mit unserem menschlich-irdischen Auge wahrgenommen wird? Vielleicht hätte A. Schlatter dieses so ähnlich gesagt. Aber dahinter steckt doch die tiefgreifende Frage nach der Wahrnehmbarkeit der Offenbarung in dieser unserer gefallenen Welt (vgl. bei Bittner S. 289). Bezieht man noch einmal den Kontext von 2,1-11 ein, dann haben wir hier eine gegenseitige Durchdringung irdisch-faktischer Vorgänge, die auch ein Speisemeister feststellen kann, und göttlich-pneumatischen Wirkens vor uns, das zusammen mit unseren Augen auch den das Irdische durchstoßenden Glauben nötig macht. Das geistliche Sehvermögen läßt sich zwar nicht vom leiblichen trennen, aber ebensowenig mit ihm identifizieren.

Wir schulden W. Bittner Dank für seine gründliche, zum Gespräch herausfordernde und das Verständnis des JohEv wirklich weiterführende Arbeit.

G. Maier

Otto Schmitz. *Apostolische Seelsorge: Der 2. Korintherbrief*. Nachdr. der 1. Aufl. von 1940. Gießen/Basel: Brunnen-Verlag, 1988. 186 S. DM 24,-.

Dem Verlag ist zu danken, daß er die 1940 erstmals in der Reihe "Die Urchristliche Botschaft" im Furche Verlag/Berlin erschienene Auslegung des 2. Korintherbriefes von Otto Schmitz neu aufgelegt hat. Schmitz versteht die drei Teile des 2. Korintherbriefes (I: "Um das Vertrauen der Gemeinde", 1,3-7,16; II: "Um das Geben der Gemeinde", 8,1-9,15; III: "Um die Reinigung der Gemeinde", 10,1-13,12) als Ausdruck des sehr persönlichen seelsorgerlichen Ringens des Apostels um die Korinther. Dieses Ringen gewährt tiefe Einblicke in die Person des Seelsorgers und in sein seelsorgerliches Tun. Das besondere Verdienst dieser Auslegung liegt in der klaren Nachzeichnung der Gedankenfolge und der Sinnzusammenhänge des Briefes, weniger in der Analyse der Wortbedeutung im einzelnen. Es gelingt Otto Schmitz, den Brief als Einheit zu verstehen und auszulegen, einschließlich der Kap. 10-13, für deren ursprüngli-

che Zugehörigkeit zum Briefganzen er historisch und theologisch argumentiert (S. 139f). Für die Vorbereitung der Predigt und der Bibelstunde wird sich diese praxisnahe und knapp gehaltene Erklärung des 2. Korintherbriefes ebenso eignen, wie für die persönliche Bibelarbeit. Als Leser kommt keineswegs nur der Pastor, sondern auch das an Bibel und Seelsorge interessierte Gemeindeglied in Frage. Angesichts dessen befremdet lediglich im Geleitwort (S. 7-12) J. Hansens Werbung für eine Synthese von kritischer Universitätstheologie und pietistischer Gemeinschaftsfrömmigkeit bei gleichzeitigen Breitseiten gegen "restaurative" oder gar "fundamentalistische" Tendenzen, die zu der Frage Anlaß gibt, ob hier der Schaden der kritischen Theologie und die Chancen einer evangelikal Alternative auch nur annähernd deutlich genug gesehen sind. Die vorliegende Auslegung von Otto Schmitz wird sich als Prototyp der genannten Synthese jedenfalls kaum einordnen lassen. *Helge Stadelmann*

Peter Lampe. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. IX + 441 S. DM 98,--.

Die angesehene Reihe der "Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament" hat mit dem vorliegenden Band 2,18 eine Lücke gefüllt. Versuche, die Sozialgeschichte des frühen, speziell des römischen Christentums darzustellen, gab es durchaus schon vor Lampes Berner Dissertation von 1983, die hier nun in einer vorbildlich leserfreundlichen Druckfassung vorliegt. Gerade in den letzten Jahren ist das Thema fast zur Mode geworden - heftig und teils auch kontrovers wurden etwa Wayne A. Meeks' "The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul" (1983), John Stambaugh und David Balchs "The Social World of the First Christians" (1986) und die Arbeiten Gerd Theißens diskutiert; gleichzeitig mit Lampes Buch erschien Eckard Plümachers beachtliche, anregungsreiche Monographie "Identitätsverlust und Identitätsgewinn: Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum". Was aber die vorliegende Untersuchung von den anderen unterscheidet, ist die unerbittliche Hartnäckigkeit, mit der Lampe den Quellen ausschließlichsriefs und des 2. Timotheusbriefs. Da ist Lampe allzu schnell bereit, die Schulblade "legendarisch" aufzuziehen (wie etwa im Falle des Pudens, vgl. 2. Tim 4,21). Immerhin gehören Petrus und Paulus wenigstens in die Kategorie "Kurzfristige Gäste", u.a.! - eine Zuordnung, der man zumindest Originalität bescheinigen muß.

Lampe hat sich als Theologe souverän in die Arbeitsgebiete der Geschichtswissenschaft, der Archäologie und der Literaturwissenschaft eingearbeitet. Mustergültig etwa ist seine Darlegung der Forschungssituation des Petrus-Grabes auf dem vatikanischen Hügel unter der heutigen Petersbasilika, mit ausgiebi-

gen Skizzen; zur Pflichtlektüre sollte sein Kapitel über Justin werden, dem im Anhang noch eine analytische Beilage hinzugefügt ist.

Es bleiben einige kritische Anmerkungen, Details, die in einem auf Details konzentrierten Werk umso eher auffallen. Als *partes pro toto* seien genannt:

Die überaus folgenreichen, das 1. und 2. Jahrhundert betreffenden Ausgrabungen unter San Lorenzo in Lucina, mit denen möglicherweise eine teils christliche "insula" des 1. Jhdts. im Bereich des Marsfelds nachweisbar wurde, kommen nicht vor, obgleich die erste Grabungskampagne in diesem Areal schon zwischen 1979 und 1981 durchgeführt worden war. Hier zeigt sich allerdings auch die Problematik des zeitlichen Abstands zwischen dem Abschluß der Dissertation (Sommersemester 1983) und der Veröffentlichung der Monographie 1987: ohne die Aufnahme eines aktualisierenden Anhangs muß eine Arbeit, die archäologische Bereiche berührt, zwangsläufig um - in diesem Falle: vier - Jahre hinter dem Forschungsstand zurückbleiben. Und das kann an zentralen Orten wie Rom, an denen laufend neue Ausgrabungsergebnisse zur Diskussion gestellt werden, leicht zu punktuellen Verzerrungen führen.

Problematisch sind auch einzelne Datierungen, in denen sich Lampe ohne Diskussion unterschiedlicher Positionen auf eine Art Konsensmittelwert festlegt, etwa bei der Datierung des Umbruchs im stadtrömischen Christentum hin zu einem Übergewicht des Lateinischen auf die Mitte des 3. Jahrhunderts (das könnte durchaus ein Jahrhundert früher liegen), oder auch bei der zeitlichen Einordnung literarischer Werke: wenn er schreibt, daß Minucius Felix "noch zu Beginn des 3. Jh."s eine bestimmte Position vertritt, so ist das, was er daraus ableiten will, in diesem Falle die schwierigste Lage christlicher Versammlungsräume, für eine so späte Zeit eben nicht mehr belegt, wenn man das Werk des Minucius, den "Octavius", mit anderen Forschern in die Zeit Justins datiert, also ein halbes Jahrhundert früher. Gewünscht hätte man sich auch eine etwas ernsthaftere Analyse des historischen Hintergrundes jener Gestalten, die innerhalb des Neuen Testaments mit Rom in Verbindung gebracht werden, etwa in den Namenslisten des Römerbriefs und des 2. Timotheusbriefs. Da ist Lampe allzu schnell bereit, die Schublade "legendarisch" aufzuziehen (wie etwa im Falle des Pudens, vgl. 2. Tim 4,21). Immerhin gehören Petrus und Paulus wenigstens in die Kategorie "Kurzfristige Gäste", u.a.! - eine Zuordnung, der man zumindest Originalität bescheinigen muß.

Solche und andere Anfragen schränken den Wert des Buches nicht ein. Wer sich mit der Geschichte des frühen Christentums, nicht nur der sozialen, wissenschaftlich auseinandersetzen will, kommt an Lampes Monographie nicht vorbei.

Carsten Peter Thiede

Roger Beckwith. *The Old Testament Canon of the New Testament Church, and its Backround in Early Judaism*. London: SPCK. 1985. 528 S.

Franz Stuhlhofer. *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*. Wuppertal: Brockhaus, 1988. 160 S.

Nach 25jähriger Vorbereitungszeit erschien 1985 das erste umfassende Werk eines einzelnen Autors zur Entstehung des alttestamentlichen Kanon seit der Jahrhundertwende, das als Standardwerk auf Jahre hinaus die Diskussion bestimmten wird. Beckwith beleuchtet praktisch alle einschlägigen Fragen von den Zeugnissen für einen vorhandenen Kanon, über die Bezeichnungen, Struktur, Ordnung und Zahl der Bücher des Kanons bis hin zu den einzelnen kanonischen und nichtkanonischen Büchern. Dabei belegt der Autor alle Aussagen sorgfältig. Umfangreiche Register erschließen gut die Fülle des Materials, die ihrerseits das flüssige Lesen nicht immer leicht macht. Unabhängig von den Ergebnissen im einzelnen wird das Buch für Vertreter aller Positionen von Gewinn sein, da Beckwith sachlich alle gängigen Modelle darstellt und diskutiert, bevor er seine eigenen Schlüsse zieht.

Beckwith arbeitet einerseits bewußt mit der historisch-kritischen Methode, was etwa in der Diskussion um die Datierung der einzelnen biblischen Bücher zum Tragen kommt, andererseits wird seine Zugehörigkeit zum evangelikalen Bereich - er ist Leiter ("Warden") der evangelikalen Forschungsstätte "Latimer House" - in seinen Ergebnissen deutlich. Beckwith glaubt nämlich genügend Belege dafür zu haben, daß der Kanon des Alten Testamentes bereits im Jahr 164 v.Chr. als abgeschlossen galt (bes. S. 152ff und 316ff). Nun hat zwar - wie Rainer Riesner in seinem Vorwort zu Stuhlhofers Buch vermerkt - bereits der jüdische Forscher Sid Z. Leiman dieselbe These vertreten (S. 5), doch nie wurde sie mit soviel Material gestützt.

Was bei Beckwith so ruhig und ausführlich vorgetragen wird, stellt jedoch einen Angriff auf einen im wissenschaftlichen Bereich kaum noch in Frage gestellten Konsens dar, der besagt, daß der alttestamentliche Kanon auf der "Synode von Jamnia" im Jahr 90 n.Chr. endgültig festgelegt wurde. Falls Beckwith Recht hat, lag der Kanon zur Zeit Jesu längst fest. Im anderen Falle wurde er erst während der Entstehungszeit des Neuen Testamentes festgelegt. Sicher spielt für das Ergebnis eine große Rolle, daß Beckwith nicht nur das Frühjudentum ausführlich zu Wort kommen läßt, sondern auch - wie schon der etwas zu eng gefaßte, das evangelikale Anliegen aber gut treffende, Titel andeutet - das neutestamentliche Zeugnis für den alttestamentlichen Kanon sehr ernst nimmt. Allerdings hätte man sich ein eigenständiges Kapitel zu dieser Frage gewünscht.

Das durch einen Druckkostenzuschuß des AfeT geförderte Buch des Wiener Naturwissenschaftshistorikers Franz Stuhlhofer möchte sich der Frage nach der Entstehung des Kanons, hier des Alten und des Neuen Testamentes, von einer viel engeren Fragestellung her nähern. Es geht um "eine statistische Untersu-

chung zur Kanongeschichte" (Untertitel). Indem Stuhlhofer der Häufigkeit von Zitaten überhaupt eine Bedeutung für die Kanonsfrage einräumt, nimmt er einen ähnlichen Ausgangspunkt ein, wie Theodor Zahn in seinem im selben Verlag 1985 wieder aufgelegten "Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons". Zahn wollte die Frage nach der Zugehörigkeit zum neutestamentlichen Kanon nämlich vor allem von der Verwendung in Gottesdienst und Liturgie abhängig machen und sich - wie Stuhlhofer - nicht von ausdrücklichen Zeugnissen der Kirchenväter über die biblischen Bücher leiten lassen. Es geht eben um den "Gebrauch der Bibel...". Dieser Ansatz darf sicher nicht absolut gesetzt werden, hat aber als ein Zugang zum Thema seine Berechtigung, weil Gottes Wort immer verkündigtes Wort war und ist. Allerdings hätte man sich eine intensivere Diskussion über diese Grundvoraussetzung gewünscht. Wenn Stuhlhofer etwa die Tatsache, daß die Apostelgeschichte relativ selten zitiert wird, damit erklärt, daß sie ja vorwiegend historische Berichte enthalte, hinterfragt er bewußt oder unbewußt seine eigenen Voraussetzungen.

Das Vorgehen Stuhlhofers ist denkbar einfach. Er zählt an Hand der Register der Standardtextausgaben die Anzahl von Zitaten aus und setzt diese Zahl ins Verhältnis zur Länge der zitierten Texte. So kann er Tabellen aufstellen, die die relative Zitierhäufigkeit des AT, NT und der sog. apokryphen Schriften im NT selbst und bei den Kirchenvätern festhalten. Diese Tabellen sind, unabhängig von den Schlüssen, die Stuhlhofer aus ihnen zieht, sehr nützlich. Man muß sich allerdings dabei bewußt machen, daß ihre Zuverlässigkeit völlig von der Qualität der Register zu den Textausgaben abhängig ist.

Nun sind es viele Einzelschlüsse, die Stuhlhofer teils kurz, teils ausführlich zieht, die eine Diskussion verdient hätten. So geht er davon aus, daß häretische Gruppen, etwa Markion, keinen Einfluß auf die Entstehung des Kanons hatten und hinterfragt die gängigen Positionen zum Zitierverhalten von Irenäus und Origenes. An zentraler Stelle steht jedoch sein Schluß, daß für die Frage der Kanonsentstehung eine Einteilung in kanonische und nichtkanonische Bücher nicht genügt. Er möchte mindestens eine weitere Kategorie dazwischen einführen. Einerseits gibt es nämlich - immer auf Grund der Zitierhäufigkeit - eine Gruppe von Schriften (vorwiegend die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe), die von Anfang an häufig zitiert werden und unumstritten waren. Sie machen den größten Teil des NT aus. Auf der anderen Seite gibt es Schriften, die fast nie zitiert werden und schon früh als nichtkanonisch verworfen werden. Dazwischen existiert eine kleine Gruppe von gelegentlich zitierten Büchern. Die Aufteilung dieser Gruppe in kanonische und nichtkanonische Bücher ist für Stuhlhofer der eigentliche historische Prozeß der Kanonsbildung, da der restliche Kanon eher durch passives Verhalten entstand. An dieser Stelle werden Kritiker der Kanongeschichte einwenden, daß der Prozeß dieser Aufteilung ja das eigentliche Problem darstellt, während von der anderen Seite zu hören sein wird, daß selbst ein einziges Buch, das sich über längere Zeit nicht

von nichtkanonischen Büchern unterschied, die Aussage, daß der Heilige Geist der Kirche ihren Kanon gab, hinterfragbar macht. Wie auch immer man dazu stehen mag, der Weg der Statistik hat sich gelohnt, auch wenn er ein nicht völlig gewisser bleiben muß und sicher nur in Ergänzung zu anderen Methoden sinnvoll bleibt.

Thomas Schirrmacher

Das Petrusbild in der neueren Forschung. Hg., Carsten Peter Thiede, TVG, Wuppertal Brockhaus, 1987. X + 229 S. DM 29,80.

Neuere deutschsprachige Veröffentlichungen über den Apostel Petrus sind rar, merkwürdigerweise nicht bloß auf evangelischer, sondern ebenso auf katholischer Seite. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß Carsten Peter Thiede zu diesem Thema eine Sammlung von Artikeln herausgegeben hat, die teilweise schwer zugänglich sind. Thiede selber verfaßte ein Petrus-Buch, das bisher allerdings nur auf Englisch vorliegt (Simon Peter - From Galilee to Rome, Exeter 1986). Rezensenten könnten einwenden, daß von der neueren Forschung zum Petrusbild insofern nur ein Ausschnitt geboten wird, als in allen Beiträgen eine mehr oder weniger konservative Sicht zu Wort kommt. Daß aber auch von dieser Seite historisch ernstzunehmende Beiträge kommen können, davon wird der Band Kritiker hoffentlich überzeugen.

Der Dominikaner-Exeget Stanislas Dockx entwirft eine "Chronologie zum Leben des heiligen Petrus" (S. 85-108). Er rechnet u.a. mit einem ersten Rom-Aufenthalt des Apostels schon im Jahr 42 n.Chr. Eine solch frühe Reise in die Reichshauptstadt versucht auch der Herausgeber in seiner Miscelle "Babylon, der andere Ort: Anmerkungen zu 1Petr 5,13 und Apg 12,17" aus dem Neuen Testament zu begründen (S. 221-229). Ein faszinierendes, aber bei uns wenig bekanntes Kapitel biblischer Archäologie stellen James F. Strange und Hershel Shanks vor: "Das Haus des Petrus" (S. 145-170). Sie berichten von der Arbeit franziskanischer Archäologen in Kapernaum. Gerhard Maier "Die Kirche im Matthäusevangelium: Hermeneutische Analyse der gegenwärtigen Debatte über das Petrus-Wort Mt 16,17-19" (S. 171-191) zeigt, wie heute noch theologische Prämissen die historische Auslegung bestimmen können. Er nimmt dabei von seiner kritischen Rückfrage auch die Reformatoren und den modernen Evangelikalismus nicht aus.

Herman N. Ridderbos behandelt "Die Reden des Petrus in der Apostelgeschichte" (S. 51-84). Manch einen wird bei einem als ultrakonservativ geltenden Exegeten das Urteil erstaunen: Man "kann die Reden in der Apostelgeschichte nicht als Primärquelle für die 'Theologie' des Petrus und die 'Theologie' des Paulus heranziehen. Dazu muß man in erster Linie auf ihre Episteln zurückgreifen" (S. 54). Eine ausgewogene Synthese von historischer und redaktionsgeschichtlicher Betrachtung unternimmt auch Howard Marshall in "Apg 12 - ein Schlüssel zum Verständnis der Apostelgeschichte", also mit einer Analyse jenes Ka-

pitels, das die lukanische Darstellung der Jerusalemer Urgemeinde abschließt. Wie in der ersten Durchbruchphase der Heidenmission der Apostel eine überaus wichtige Rolle spielte, zeigt Martin Hengel in "Petrus und die Heidenmission" (S. 163-170). Der umfangreichste Beitrag ist die ausführlichste neuere Verteidigung der Echtheit des zweiten Petrus-Briefs durch E. Michael B. Green "Der 2. Petrusbrief neu betrachtet" (S. 1-50). Der vornehme, unpolemische Stil des Autors verdeckt vielleicht an einigen Stellen eher, wie kompliziert die Probleme hier sind. Fritz Neugebauer gibt in "zur Deutung und Bedeutung des 1. Petrusbriefes" (S. 109-144) eine kenntnisreiche und höchst originelle Analyse der Situation dieses Schreibens, aus der er die Echtheit folgert. Auf einen Kommentar aus der Feder dieses Verfassers wäre man sehr gespannt *Rainer Riesner*

Chrys C. Caragounis. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 38. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986. IX + 310 S. DM 118,--.

Bei kaum einem anderen neutestamentlichen Thema kommt einem so sehr der Seufzer des Predigers (12,12) in den Sinn wie bei der Menschensohn-Debatte. Dies allerdings ist ein Buch, bei dem man aufatmen kann. Der Dozent für Neues Testament an der Universität Uppsala hat auch schon auf FEET-Konferenzen profunde Gesprächsbeiträge gegeben. Den natürlichen philologischen Vorteil seiner griechischen Herkunft verbindet er mit einer soliden Beherrschung jüdischer Quellen und einer staunenswerten Kenntnis der nun wahrhaftig umfassenden Sekundärliteratur. An dieser klar aufgebauten und umsichtig argumentierenden Untersuchung kann in Zukunft keiner vorbeigehen, der sich mit der Thematik beschäftigt. Caragounis begründet mit den Mitteln moderner Exegese, was man in der Kirche, so etwa auch Johann Albrecht Bengel (vgl. R. Riesner, *ThBeitr* 18, 1987, 298f), eigentlich schon immer wußte: Mit seiner Selbstbezeichnung als "der Menschensohn" bezog sich Jesus auf die Prophezie in Daniel 7,13f.

Im ersten Kapitel seiner Arbeit faßt Caragounis die philologische Diskussion um den Ausdruck Menschensohn zusammen (S. 9-34). Er kritisiert mit weithin überzeugenden Gründen die Ansicht, es habe sich im Aramäischen der Zeit Jesu um ein umschreibendes Idiom für den Sprecher gehandelt. Das zweite Kapitel bietet eine gründliche Exegese des Kapitels Daniel 7 (S. 35-82). Der Menschensohn erscheint hier zwar als eine von Gott unterschiedene Gestalt, die gleichwohl Attribute trägt, die sonst nur Gott zukommen und besonders stark an die Thronwagen-Vision in Ezechiel erinnern. Bei Daniel wird die nationale davidische Messiasoffnung durch eine Erwartung in himmlisch-kosmischen Dimensionen überboten. Dieser neue Typ der Erwartung begegnet in den sogenannten "Bilderreden" des Äthiopischen Henoch (1Hen 37-71), die der Verfasser trotz ihres Fehlens in Qumran mit Recht für vorchristlich hält, sowie bald

nach 70 n.Chr. im vierten Esra. Auch spätere rabbinische Belege bezeugen eine Kontinuität dieser Erwartung in manchen jüdischen Gruppen.

Wenngleich der neutestamentliche Gebrauch der Menschensohn-Bezeichnung Beziehungen zu dieser jüdischen Tradition aufweist, so überwiegt doch bei weitem der direkte Rückbezug auf Daniel 7. Das zeigt das vierte Kapitel (Senen. Vorlesungen über den 1. Korintherbrief. TVG-Reprint. Gießen: Brunnen, 1987. 272 S. DM 29,--).

Das Werk von Caragounis war im wesentlichen Ende 1984 abgeschlossen. So konnte er nicht mehr zwei wichtige Veröffentlichungen zum Thema berücksichtigen, die ebenfalls von jüngeren Forschern aus dem Bereich des Evangelikalismus stammen: Seyoon Kim, *The 'Son of Man' as the Son of God*, WUNT 30, Tübingen 1983 (vgl. meine Rezension in *Biblica* 67, 1986, 129-132) sowie Wolfgang Bittner, "Gott - Menschensohn - Davidssohn. Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f.", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985), 343-372. Beide gehen in eine ähnliche Richtung wie Caragounis und bringen noch wichtiges zusätzliches traditions- und religionsgeschichtliches Material. Weitere wichtige Argumente für eine bereits vorchristliche messianische Deutung von Daniel 7,13 hat William Horbury, "The Messianic Associations of 'the Son of Man'", *Journal of Theological Studies*, 36 (1985), 34-55, ins Gespräch eingeführt. So steht die Sache auf mehrerer Zeugen Mund. Jeder Interessierte kann sich nun zuverlässig informieren, bei Caragounis wegen des Preises allerdings wohl nur in einer Universitätsbibliothek.

Rainer Riesner

Doron Mendels. *The Land of Israel as a Political Concept in Hasmonean Literature*. Texte und Studien zum Antiken Judentum (TSAJ) 15. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. X + 181 S DM 78,--.

Wie Professor Martin Hengel in seiner mittlerweile als Standardwerk geltenden, großen Untersuchung "Judentum und Hellenismus" (WUNT 10, Tübingen 1973) gezeigt hat, war das 2. Jahrhundert v.Chr. von entscheidender Bedeutung für die Herausbildung des neutestamentlichen Judentums. Der junge israelische Forscher Doron Mendels von der Hebräischen Universität in Jerusalem untersucht einen wesentlichen Aspekt der damaligen Konflikte: Die Beziehung der Juden zu ihrem von Gott den Vätern verheißenen Land inmitten wechselnder politischer Realitäten. Das Thema ist nicht allein von historischem Interesse. Die Parallelen zur heutigen Situation sind unübersehbar. Am Beginn des 2. Jahrhunderts besaßen die Juden keinen souveränen Staat. Er entstand in den Kämpfen der Makkabäerzeit, als es um das schiere Überleben eines eigenständigen Judentums in Palästina ging. Der neuen hasmonäischen Dynastie gelang es nicht bloß, die Existenz eines jüdischen Staats im Kerngebiet um Jerusalem zu sichern. Nach und nach wurden unter zum Teil erheblichen Verlusten andere

Gebiete erobert, die von Nichtjuden bewohnt waren. Unter Alexander Jannäus (103-76) erreicht der Hasmonäerstaat fast die Ausdehnung des davidisch-salomonischen Großreichs.

Mendels untersucht, wie sich diese Entwicklung im zeitgenössischen Schrifttum bei Ben Sira, in der henochischen Tierapokalypse (1Hen 85-90), der Apokalypse Daniel 7-12 (die er mit der Mehrheit der Forscher auf 165/1 datiert), beim Historiker Eupolemus, im ersten Makkabäer- und Judith-Buch, in den Jubiläen und den Zwölfpatriarchen-Testamenten spiegelt. Die jeweiligen Konzeptionen vom Land unterscheiden sich charakteristisch, wobei sich oft der Einfluß der jeweiligen politischen Situation nachweisen läßt. Es bestand keine Einigkeit über die Grenzen von "Groß-Israel". Neben dem Traum von der Wiederherstellung des Großreichs steht die Bescheidung auf den Israel von Gott faktisch zugewiesenen Platz unter den Völkern der Ökumene. Mittelpunkt aller Landkonzeptionen ist allerdings Jérusalem und der Tempel. Hinsichtlich der Regierungsform ersehnt man am Beginn des 2. Jahrhunderts die Wiederherstellung der davidischen Monarchie und/oder der priesterlichen Theokratie. Gemäß der Macht des Faktischen zeigt sich aber eine wachsende Tendenz, die neue hasmonäische Herrschaft zu akzeptieren. Selbst bei einigen von Haus aus hasmonäerfeindlichen Essenern gab es zeitweise die Neigung, sich mit den neuen Verhältnissen abzufinden, wie die Tempelrolle aus Qumran (11QMiqdasch) zeigt.

Auch hinsichtlich der Behandlung der Fremdvölker gab es keine einheitliche Haltung. Zelotismus und hellenistische Weltoffenheit rangen miteinander und vermischten sich. Manche konnten sich nach alttestamentlichem Vorbild nur Unterdrückung vorstellen, andere hielten eine friedliche Koexistenz für möglich. Selbst der Gedanke an Ausrottung fand Anhänger, aber auch der Übertritt zum Judentum wurde als nicht bloß theoretische Möglichkeit erwogen, wie das Beispiel der Idumäer zeigt. Die letzte Möglichkeit sah man vor allem für die benachbarten arabischen Stämme, zu denen man teilweise in freundschaftlicher Beziehung stand und denen man sich (über Ismael) historisch, ja religiös verbunden wußte. Ob hier auch ein Hintergrund für die frühe Mission des Apostels Paulus im nabatäischen Gebiet liegt (Gal 1,17 vgl. 2Kor 11,32f; Apg 9,19-25), kann man fragen.

Rainer Riesner

Weitere Literatur zum Neuen Testament

C.L. Blomberg. *The historical reliability of the Gospels*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1987. 268 S. \$ 6,95.

F.F. Bruce. *Apostolischer Glaube: Die Verteidigung des Evangeliums im 1. Jahrhundert*. TVG-Allgemeine Reihe. Wuppertal: Brockhaus, 1988. ca. 128 S. ca. DM 19,80.

- D. Carson. *Showing the Spirit: A theological exposition of 1 Corinthians 12-14*. Grand Rapids: Baker House, 1987. 229 S. \$ 12,95.
- G. Delling. *Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum*. Göttingen: Vandenhoeck/Ruprecht, 1987. 96 S. DM 18,80.
- B. Gerhardsson. *The Gospel Tradition*. Coniectanea Biblica, New Testament Series, Bd. 15. Lund: Gleerup, 1986. 57 S.
- F. Godet. *Kommentar zu dem Evangelium des Johannes*. Nachdruck der 4. Aufl., Hannover: Mexer, 1903. TVG-Reprint. Gießen/Basel: Brunnen, 1987. 652 S. DM 78,--.
- K. Heim. *Die Gemeinde des Auferstandenen: Vorlesungen über den 1. Korintherbrief*. TVG-Reprint. Gießen: Brunnen, 1987. 272 S. DM 29,--.
- H. Krimmer. *Galater-Brief*. Edition C, Bibelkommentar B.13. Neuhausen: Hänssler, 1987. 204 S. DM 24,80.
- H. Krimmer. *Zweiter Korinther-Brief*. Edition C, Bibelkommentar B.12. Neuhausen: Hänssler, 1987. 280 S. DM 35,80.
- M.Y.-H. Lee. *Jesus und die jüdische Autorität: Eine exegetische Untersuchung zu Mkt 11,27-12,12*. Forschung zur Bibel, Bd. 56. Würzburg: Echter, 1986. VI, 276 S. DM 39,--.
- P. Marshall. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. WUNT 2/23. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. XVI + 450 S. DM 98,--.
- G. Mayer. *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1987. 142 S. DM 44,--.
- B. Metzger. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987. X + 326 S. £ 30,--.
- E. Riggensbach. *Der Brief an die Hebräer*. Nachdruck der 2./3. Aufl. 1922. TVG-Reprint. Wuppertal: Brockhaus, 1987. 528 S. DM 78,--.
- E. Schürer. *The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (Geschichte des jüdischen Volks im Zeitalter Jesu Christi) 175 B.C. - A.D. 135*. A new English version rev. and ed. M. Black, G. Vermes et.al. Bd. I/II/IIIa/IIIb. Edinburgh: T. & T. Clark, 1973/1979/1987/1987. £ 27,50/£ 27,50/£ 27,50/£ 20.
- H. Staudinger. *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*. 5. völlig neu bearb. Aufl. TVG-Allgemeine Reihe. Wuppertal: Brockhaus, 1988. 112 S. Ca. DM 19,80.
- T. Thorion-Vardi. *Das Kontrastgleichnis in der rabbinischen Literatur*. Frankfurt: Lang, 1986. 149 S. SFr 34,--.
- T. Zahn. *Das Evangelium des Lucas*. Nachdruck der 3./4. Aufl. 1920. TVG-Reprint. Wuppertal: Brockhaus, 1988. 774 S. DM 98,--.

Systematische Theologie

Das Wort vom Kreuz: Geschehen - Denken - Theologie. Hg. E. Lubahn/O. Rodenberg. Gießen/Basel: Brunnen, 1988.

Die Herausgeber veröffentlichen in diesem Sammelband die Bibelarbeiten und Referate, die 1987 auf einem Seminar für Theologiestudenten gehalten wurden. Die Thematik des Bandes kreist um das Kreuz Christi, das in seiner heilsgeschichtlichen Stellung, seiner Bedeutung als Heilswerk Gottes, als Ort der Selbsterniedrigung Gottes und der Rechtfertigung des Menschen gedacht wird.

Die Perspektive, unter der das Geschehen des Kreuzes betrachtet wird, ist die eines historischen Ereignisses, in welchem die Selbstoffenbarung Gottes kulminiert und in welchem der Gottes- und Menschensohn Jesus Christus durch seinen stellvertretenden Tod die Sünde der Welt sühnt. In klarer Form wird die Enthistorisierung und Verflüchtigung des Christusgeschehens in existentielle Akte abgewehrt. Sein alttestamentlich-geschichtlicher Bezug im Kontext des hebräischen Denkens (O. Michel), seine Heilsbedeutung (W. Klaiber) oder sein stellvertretender Charakter, in welchem es den Glauben intendiert (G. Maier), und die enge theologische Beziehung zwischen 1. Kor. 15,1-5 und Jesaja 52,13-53,12 (O. Betz) sind zutiefst biblische Aspekte, deren Aufweis den Reichtum des Heils in Christus erhellt und gegen Fehlinterpretationen abgrenzt.

Als gedanklicher Hintergrund der Referate erscheint immer wieder die von Luther formulierte *theologia crucis*. Der Aufsatz von J. Cochlovius ist diesem Sachverhalt gewidmet. Hier wird zu recht in Abgrenzung gegen das humanistische Menschenbild auf den Sündenbegriff Luthers verwiesen. Daß aber die *theologia crucis* des Augustinermönches Luther ein sachgemäßes Nachsprechen der biblischen Aussagen von Stellvertretung, Sühne, Rechtfertigung und Glaube sei, ist nicht zu verifizieren, denn die *crux*, von der der junge Luther redet, ist der Intention nach die existentiell erfahrene. Dementgegen gibt die Christologie des Reformators Luther, wie sie z.B. in den Katechismen entfaltet ist, eindeutige Auskünfte. O. Rodenberg hat diese Problematik angesprochen, wenn er darauf verweist, daß das Kreuz niemals zu einem Prinzip oder einer Generalgröße menschlicher Erfahrung werden dürfe.

Insgesamt ist es begrüßenswert, daß eine solche Besinnung auf das Kreuz Christi durchgeführt wurde in der Bereitschaft der Anerkennung der Faktizität und theologischen Qualität des Christusgeschehens. *Bernhard Kaiser*

Wer es mit Theologiestudenten zu tun hat, weiß, daß die Fragen der Hermeneutik ständig aufbrechen. Auch in Pfarrkonventen spielt die Frage nach der Hermeneutik eine ständige Rolle. Sie ist für jeden, der sich mit dem Verstehen der Bibel auseinandersetzt, von Gewicht. Es gibt keine theologische Disziplin, die nicht von der Hermeneutik mitbestimmt wird. Die zahlreichen Angebote hermeneutischer Entwürfe können verwirren. Jede Bibelauslegung setzt einen hermeneutischen Standpunkt voraus. Von ihm wird die Bibelauslegung für die eigene Erbauung und für die Erarbeitung einer Predigt bestimmt. Wie sind andere mit Fragen, die in diesem Zusammenhang stehen, umgegangen? Darauf will die "Evangelische Schriftauslegung" mit umfassender Auswahl von Quellentexten aus Geschichte und Gegenwart Antwort geben (S. 13).

Es gehört zur Eigenart der Heiligen Schrift, daß sie mit ihrem Geheimnis, "Wort Gottes" zu sein (das Sprechen Gottes und das Hören auf ihn), nicht in den Griff zu bekommen ist. Darum kann und darf die Frage der Hermeneutik nie verstummen. Um einen Standpunkt sollte jeder Theologe (wie auch jeder Christ) ständig ringen. Dies ständige Ringen machen die zitierten Quellen deutlich.

Die im Buch angebotenen Texte behandeln eigentlich nicht die Auslegung, sondern die verschiedenen Schriftverständnisse zur Auslegung. Sie bieten reformatorisch, liberalistisch, pietistisch und kritizistisch ausgerichtete Texte. Zur "Geschichte der Schriftauslegung" (der Bibelverständnisse) im deutschen Protestantismus werden 23 bedeutende Namen genannt und in entscheidenden Passagen reichlich zitiert (Martin Luther, Johannes Calvin, Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke, Johann Albrecht Bengel, Gerhard Tersteegen, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Johann Salomo Semler, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder, Johann Philipp Gabler, Friedrich Daniel Schleiermacher, August Friedrich Christian Vilmar, Johann Tobias Beck, Johann Christian Karl von Hofmann, Martin Kähler, Adolf Schlatter, Ernst Troeltsch, Karl Girgensohn, Rudolf Bultmann, Karl Barth, Hermann Sasse - die Namen sind in der Reihenfolge der Geburtsjahre geordnet). Zur Diskussion der Historisch-Kritischen Schriftauslegung" (h.k.M.) werden 9 Namen als Vertreter dieser Methode genannt (Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs, Claus Westermann, Eberhard Jüngel, Hartmut Gese, Martin Hengel, Christian Hartlich, Peter Stuhlmacher, Ferdinand Hahn), als Vertreter einer Gegenkonzeption zur h.k.M. werden 4 Quellen genannt (Hellmuth Frey, Armin Sierszyn, Gerhard Maier, Chicago-Erklärungen). Es folgen Abschnitte zu "Philosophie und Hermeneutik" (Baruch de Spinoza, Sören Kierkegaard, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Thomas S. Kuhn, Paul Ricoeur,

Walter Künneth, Karl-Heinz Michel) und Beiträge aus der "klassischen Altertums-, Literatur- und Sprachwissenschaft" (Olaf Gigon, Carsten Peter Thiede, Thomas Bearth). Hilfreiche Angebote für neue "Wege zu evangelischer Schriftauslegung" bieten: Dieter Hühnlein, Otto Michel, Rainer Riesner, Reinhard Slenczka und (besonders überzeugend "evangelisch" - evangeliumsgemäß - der Hauptherausgeber) Joachim Cochlovius. Für Studenten dienen die "Arbeitshilfen für Proseminararbeiten" (Armin Sierszyn, Gunther Reese, Peter Zimmerling - als Mitherausgeber-). "Schriftauslegung im Dienst der Gemeinde" wird geboten von: Charles Haddon Spurgeon, Erich Schnepel, Otto Riecker, Volkhard Scheunemann und Heinrich Kemner.

Die Kommentare zu den Auswahltexten sind kurz, unpolemisch und prägnant. Auch wenn angebotene Texte der Intention der Herausgeber nicht entsprechen, ist die Beurteilung erfreulich sachlich. Die Kommentare unterscheiden zu recht Wissenschaft und Glauben, scheiden aber beides nicht voneinander. Damit wird die Linie evangelischer Grundhaltung gewahrt. Sie gipfelt in der evangelischen Erfahrung der Heilsgewißheit, dem "Kleinod und Merkmal des evangelischen Christentums" (Ad. Köberle, *EKL* II, S. 89-91).

Die historisch-kritische Methode wird nicht pauschal verdammt. Es wird richtig festgestellt, daß eine biblische Exegese nicht gegen einzelne methodische Schritte streitet, sondern kritisch deren Prämissen, die die Resultate der Exegese mitbestimmen, untersucht (vgl. Zimmerling, S. 484). Dieser Grundsatz durchzieht das ganze Buch. Das gegenwärtige Ringen um eine biblische Hermeneutik scheint sich zu lohnen. Die methodischen Schritte, wie sie Peter Stuhlmacher mit der histor.-krit. Methode vertritt und Gerhard Maier mit einer "historisch-biblischen Exegese", sind in der Praxis von grundsätzlich gleichen evangelischen Voraussetzungen geprägt; keine Seite verzichtet auf exakte Wissenschaftlichkeit. Beide Seiten sind zumindest als verwandt zu bezeichnen (S. 491).

Es gilt, nicht im Methodenstreit stecken zu bleiben!

"Es werden dann die Voraussetzungen, die Arbeitsweise und die Ergebnisse der Methode untersucht. Der 'existentiale', der 'historisch-kritische', der 'materialistische', der 'politische', der 'narrative', der 'historisch-kritische', der 'uneingeschränkt bibeltreue', der 'fundamentalistische' und andere Ansätze zur Bibelauslegung werden in diesem Methodenstreit ergänzend oder sich ausschließend einander gegenübergestellt. Aber die eigentliche Frage, um die es in der Exegese zuerst gehen sollte, nämlich was Evangelium ist und ob ein Ansatz zum Evangelium führt, bleibt oft zum Schaden von Theologie und Gemeinde undiskutiert. Die Leidenschaft zum Evangelium könnte und sollte den Methodenstreit auf eine fruchtbarere Ebene heben, wo allein um die Frage gerungen wird, ob eine Auslegung den gegenwärtigen Christus und sein Heil sucht, findet und darstellt oder nicht... Solange um Methoden und nicht um Christus selbst und sein Evangelium gerungen wird, kann es kaum zu einer Erneuerung der evangelischen Schriftauslegung kommen" (Cochlovius, S. 447f).

Statt von unüberbrückbaren Gegensätzen zwischen der histor.-krit. Methode und einer "bibeltreuen Schriftauslegung" zu sprechen, leitet das Buch erfrischend dazu an, sich neu auf die gemeinsamen Quellen einer evangelischen Schriftauslegung auf der Grundlage eines evangelischen Schriftverständnisses, wie sie von Luther vorgezeichnet wurden (S. 17-45, dazu S. 434ff), zu besinnen. Es geht mit Luther bei aller Schriftauslegung um die Mitte, den Schlüssel und den Inhalt der Schrift: Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen ("Was Christum treibet").

Wer sich mit den angeschnittenen Fragen und Quellen zum Thema beschäftigt, dem ist das Buch *EVANGELISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG* eine unentbehrliche Fundgrube, eine Arbeitshilfe mit theologisch sauberen Kommentaren und Beiträgen.

Wenn zur Orientierung die Chikago-Erklärung zur "Irrtumslosigkeit der Bibel" von 1978 (S. 314ff) und zur biblischen Hermeneutik von 1982 (S. 322ff) abgedruckt wurde, wäre für deutsche Verhältnisse auch der Abdruck der "Orientierungshilfe zur Grundlagenkrise in der Bibelauslegung" mit einem Vorwort von Walter Künneth (Beiheft 2 zu *DIAKRISIS*, Bielefeld 1985) angebracht gewesen. Hilfreich wären auch die Angaben der Lebensdaten durchgängig im Text. Der Beitrag von Otto Michel "Die hebräischen Wurzeln des Neuen Testaments" verdient besondere Aufmerksamkeit. *Erich Lubahn*

Franz Stuhlhofer. *Naturforscher und die Frage nach Gott*. Berneck: Schwengeler, 1988. 134 S.

Geschöpfe ohne Schöpfer? Der Darwinismus als biologisches und theologisches Problem. Hg. Georg Masuch/Hugo Staudinger. Wuppertal: Brockhaus, 1987. 160 S.

Horst W. Beck. *Biblische Universalität und Wissenschaft: Grundriß Interdisziplinärer Theologie*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1987. 472 S.

F. Stuhlhofer geht es nicht um eine wissenschaftliche Erörterung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Religion. Vielmehr möchte er in durchaus volkstümlicher Weise acht Naturforscher im Hinblick auf ihr Gottesverhältnis vorstellen. Seine Auswahl beschränkt sich auf Forscher, die unter dem Einfluß des Christentums der Neuzeit gelebt haben: Kepler, Boyle, Linné, Euler, Steffens, Livingstone, Darwin und Einstein. Dabei verfolgt Vf. ein starkes evangelistisches Interesse. Der Leser soll, gerade auch durch das Aufzeigen tragischer Fehlentwicklungen, dahin geführt werden, daß er selbst Stellung bezieht gegenüber der Person Jesu. Beispielsweise hatte der frühe Darwin durchaus ein positives Verhältnis zur Autorität der Bibel, er hielt sie in allen Aussagen für wahr. Aber "er hatte keine Beziehung zu Jesus" (S. 22). Daraus folgert Vf.: "Der Glaube an ein Buch kann etwas Totes sein, der Glaube an Jesus ist etwas Persönliches, etwas Lebendiges... Wir sollen *der* Bibel glauben, *und* an Jesus

glauben." (ebd.) Lt. Vf. räumte Darwin ein, daß die Großartigkeit des Universums ein starkes Argument für die Existenz Gottes sei, im Gegensatz zur Annahme seiner Entstehung durch Zufall. Dennoch entfernte er sich mehr und mehr vom christlichen Glauben und bezeichnete sich schließlich selbst als Agnostiker (S. 25).

Gerade wegen des starken evangelistischen Anliegens dieses Büchleins ist zu fragen, nach welchen Kriterien Vf. die dargestellten Naturforscher ausgewählt hat. Z.B. erscheint die relativ breite Darstellung Linnés mit seinen auffällig pessimistisch-fatalistischen Zügen für das genannte Anliegen wenig geeignet. Dennoch kann das Büchlein sicher manchem zum Anlaß werden, Gott und die Welt wieder zusammenzudenken und sich dem Anspruch Jesu zu stellen.

Der Biologe G. Masuch und der Historiker H. Staudinger sind die Hrsg. der Untersuchung des "Darwinismus als biologisches und theologisches Problem". Jedoch wird ausdrücklich betont, daß sie diesen Band als ganzen gemeinsam mit den fünf anderen Autoren verantworten: den Biologen Th. Jahn und W. Kuhn, dem Pädagogen W. Behler, dem Theologen H. Petri und dem Psychologen J. Schlüter. Sie erheben nicht den Anspruch, neue Forschungsergebnisse zu präsentieren, sondern versuchen eine "Integration bislang noch nicht angemessen aufgearbeiteter Einzelergebnisse und Ansätze".

Nach einem informativen Überblick über das Werk Darwins (Jahn) und dessen Wirkungsgeschichte (Staudinger) referiert Masuch den gegenwärtigen Stand der Diskussion. Vf. hält den Kreationisten zugute, daß sie angesichts einer Vielzahl offener Fragen die Weiterführung der Diskussion provozieren. Eine explizite Darstellung ihrer Positionen nimmt er jedoch, abgesehen von einer längeren Fußnote zur Datierungsfrage der Weltentstehung, nicht vor. Lt. Masuch ist das Bild der Verfechter einer Evolutionstheorie sehr uneinheitlich. Vertreter einer sog. "synthetischen Theorie" (wie z.B. J.S. Huxley u. E. Mayr) behaupten in konsequenter Fortführung Darwinscher Thesen eine graduelle Fortentwicklung aufgrund von "Zufallsmutationen" und "natürlicher Auslese". Andere sehen eher eine sprunghafte bzw. "punktuelle" Evolution als wahrscheinlich an. Zur Begründung verweisen sie auf ein auffälliges Fehlen von Übergangsformen im fossilen Befund. J. Monod und M. Eigen führen die Entstehung des Lebens auf rein physikalisch-chemische Vorgänge zurück. Und Vertreter der "neutralen Theorie der molekularen Evolution" (wie Jukes, King, Kimura, Ohta) behaupten, daß Selektion nicht aufgrund unterschiedlicher Tüchtigkeit erfolgt, sondern sich ihrerseits wiederum rein "zufällig" ereignet. Damit bestreiten sie eine wesentliche Komponente der Darwinschen Theorie selbst.

Zur Versachlichung der Fachdiskussion fordert Schlüter dazu auf, deutlicher als bisher zwischen wissenschaftlich Erwiesenem, ernsthafter Theorie und gut begründeter Hypothese zu unterscheiden (S. 84ff). Alles andere soll aus einer ernsthaften Diskussion ausgeschlossen werden. Lt. Kuhn kann die darwinisti-

sche Theorie von der Entstehung höherer Arten nicht als wissenschaftlich erwiesen gelten, da es sich dabei lediglich um Beschreibungen von Veränderungen handelt, nicht jedoch um deren Erklärung; anhand von Beispielen aus der Forschung begründet er die Schwäche der o.g. Theorie (S. 74ff). Schlüter sieht es als erwiesen an, daß nur ein Teil der vielen im "Genotyp" angelegten Möglichkeiten im "Phänotyp" Gestalt annimmt. Gänzlich ungeklärt ist jedoch noch, *warum* ein Lebewesen auf eine ganz bestimmte Gestalt "hinstrebt" (S. 88). Mit dieser Begrifflichkeit zeigen Vff., daß sie sich aufgrund von wissenschaftlichen Beobachtungen (auch unter Hinweis auf J. Illies) durchaus veranlaßt sehen, von einer gewissen Entwicklung bzw. Evolution zu sprechen. Anders als kreationistische Forscher sehen sie in den biblischen Schöpfungsberichten keine wissenschaftlichen Protokolle, sondern wertvolle Dokumente des Glaubens, die aus ihrer jeweiligen geschichtlichen Situation heraus verstanden werden müssen. Als solche dürfen sie jedoch nicht auf eine abstrakte Konstatierung des "Daß" der Schöpfung reduziert werden, sondern sind theologisch auszuwerten (z.B. die Erschaffung der Gestirne als Kritik an ihrer Vergötzung in Israels Umwelt). Die Kreationisten werden von den Vff. dahingehend kritisiert, daß sie den "dialogischen Charakter" des Schöpfungsgeschehens vernachlässigen, d.h. die biblisch bezeugte Tatsache, daß Gott "seine Schöpfung in eine relative Eigenständigkeit entläßt" (S. 143).

Sehr deutlich markieren Vff. die Argumentationslücken der herrschenden darwinistischen Anschauung: Zwar ist eine Entwicklung z.B. innerhalb des Bereiches der Wirbeltiere sehr wahrscheinlich; es gibt jedoch keinen wissenschaftlich gewichtigen Grund dafür, alle Lebewesen auf ein und dieselbe Urform zurückzuführen. Und es ist auffällig, daß aus unbelebten organischen Stoffen bislang noch keine lebenden Organismen hergestellt werden konnten. Da nach neuen Forschungsergebnissen frühe Menschengruppen wahrscheinlich über einen sehr langen Zeitraum hinweg gleichzeitig mit tierischen Primaten existiert haben, verliert die Hypothese von der Höherentwicklung der Primaten zum Menschen an wesentlicher Stelle an Glaubwürdigkeit. Vor allem aber verwehrt eine bewußte Wahrnehmung des "Phänomens Mensch" besonders in seinen geistigen Aspekten dessen Ableitung aus dem tierischen Bereich, geschweige denn aus bloßer Materie. Hier braucht die Naturwissenschaft dringend eine Befreiung aus der Gefangenschaft eines methodischen Atheismus.

Sehr einfühlsam beschreibt Petri die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Naturwissenschaft (S. 109ff). Die Theologie erlebte eine Art Pendelbewegung zwischen der Sorge um einen allumfassenden Kompetenzverlust einerseits und dem Rückzug auf ein "unangreifbares", speziell theologisches Terrain ohne Weltbezug andererseits. Vf. plädiert für die Anerkennung einer relativen Eigengesetzlichkeit der Naturwissenschaften durch die Theologie. Der Mensch soll sich seines Verstandes forschend bedienen, dieses Tun jedoch vor der höchsten Instanz - Gott - verantworten. Die Kirche wird auf-

gefordert, aus einer abstrakten Schöpfungstheologie aufzubrechen und mit der Naturwissenschaft das Gespräch über konkrete Inhalte zu suchen.

Das in allgemeinverständlicher Sprache geschriebene Buch gibt eine gute Einführung in die Problematik heutiger Evolutionstheorien aus biologischer und theologischer Sicht.

Horst W. Beck, Ingenieurwissenschaftler und Theologe, versteht seinen "Grundriß Interdisziplinärer Theologie" als offenes Werk. Ohne den Anspruch auf eigene Universalkompetenz und mit der ausdrücklichen Bitte an die Fachleute um kompetente Kritik entfaltet Vf. seine These, daß es vom Apostolischen Glaubensbekenntnis aus keine andere als allein "Schöpfungs-Wissenschaft" geben kann. Der Glaube an Gott bedeutet nicht Be-, sondern Entschränkung der Wissenschaft: sämtliche Wirklichkeitsbereiche, die sichtbaren und unsichtbaren, gehören zur Sphäre des Geschaffenen und können nur in einer Haltung der Ehrfurcht vor dem Schöpfer sachlich angemessen erforscht werden. Seinsdeutung ist nur in Wahrnehmung der von Gott offenbarten Heilsgeschichte in Schöpfung, Fall, Erwählung, Erlösung und Vollendung möglich (S. 46). In einem autobiographischen Anhang berichtet Vf., wie ihm als Student die Begegnung mit Karl Heim zu einer denkerischen Befreiung wurde: naturwissenschaftliches Arbeiten muß nicht in einem Determinismus steckenbleiben, sondern kann offen sein für das Eingreifen eines transzendenten Gottes. Die für sein nun vorgelegtes Buch entscheidende Prägung erhielt Vf. 1979 in Begegnungen mit dem holländischen Genetiker W. Ouweneel und amerikanischen Kreationisten. Das Damaskus-Erlebnis einer "Ganzbekehrung zur biblischen Heilsbotschaft" (S. 466) hat für den Vf. die direkte Konsequenz, jegliches Denken in Evolutionskategorien als unerlaubten Kompromiß mit dem Säkularismus abzulehnen. Seine Kritik trifft also nicht nur die einem methodischen Atheismus verpflichteten Darwinisten, sondern auch deren christliche Kritiker wie z.B. H. Rohrbach und J. Illies.

Dem Rezensenten ist nicht einsichtig geworden, warum das Ja zur Autorität der Heiligen Schrift nur ein protokollarisches Verständnis der Schöpfungsberichte zulassen soll. So notwendig die Überwindung des Bultmannschen Entmythologisierungstraumas für die Wiedergewinnung einer biblischen Universalität ist, so wenig kann es Anliegen einer biblischen Theologie sein, den temporalen Grenzbereich der Schöpfung in rein historisch-zeitliche Kategorien zu fassen. Wäre hier nicht der Hinweis Augustins von Bedeutung, nach dem Gott die Welt nicht in, sondern *mit* (= einschließlich) der Zeit geschaffen hat? Warum kann Vf. das, was er (unter Berufung auf E. Blechschmidt) im Hinblick auf die Entwicklung eines einzelnen Menschen sagt - "Der Embryo als Ganzheit von Anfang an *entwickelt* sich" - nicht sinngemäß auch für die Entstehung der Welt als möglich gelten lassen? Seine Kritik an Thieliicke (S. 281) erscheint insofern berechtigt, als biblische Urgeschichte nicht einfach als für eine genetische Theorie prinzipiell irrelevant bezeichnet werden kann. Neuere Forschungser-

gebnisse haben starke Argumente für die biblisch bezeugte Unableitbarkeit der Arten, insbesondere des Menschen, gebracht (siehe außer bei Beck auch Masuch/Staudinger). Dem Gedanken einer von Gott gelenkten artimmanenten Entwicklung bzw. Evolution der Lebewesen muß biblisches Denken jedoch nicht notwendig feindlich gegenüberstehen.

Begibt sich Vf. nicht in einen sachfremden Systemzwang, wenn er für Gen 1-2 die exegetische Annahme zweier erst mündlicher, dann schriftlich fixierter Traditionen deshalb ablehnt, weil er darin eine evolutionistische Grundeinstellung sieht (S. 118ff)? Mit Recht entlarvt Vf. jede immanent begründete Zukunftshoffnung als nicht tragfähig (S. 393ff). Aber zuweilen (S. 215; 405) setzt er sich dem Verdacht aus, eine Umweltkatastrophe in fatalistischer Weise als unabänderlich hinzunehmen. Luthers "Apfelbäumchen-Spannung" wird heute gerade darin durchgehalten, daß wir Gott den Richter in der Bewahrung seiner guten Schöpfung ehren und zugleich zum Glauben an Jesus Christus aufrufen, der allein durch Gericht und Gnade alles neu machen wird.

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, wie vom Vf. in die Einzeldisziplinen von Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften ausgezogenen Linien nachzuzeichnen. Leider wird die Lektüre nicht nur durch Fachterminologie, sondern auch durch ein ungünstiges Druckbild (schwache Hervorhebungen; Anmerkungen ziehen sich in einer Randspalte über mehrere Seiten hin) sowie eine Fülle von Druckfehlern erschwert. Dennoch: Für jeden am Thema "Evolution" Interessierten ist "der neue Beck" eine Fundgrube kreationistischer Argumentation, an der auch eingefleischte Evolutionisten nicht werden vorübergehen können.

Johannes Demandt

Karl Heim. *Zeit und Ewigkeit: Gesammelte Aufsätze und Vorträge*. Hg. Adolf Köberle. Moers: Brendow, 1987.

Mit die wertvollsten Beiträge des Tübinger Systematikers Karl Heim (1874-1958) bestehen in zwei großen Aufsatzbänden, die zwischen 1925 und 1932 in mehreren Auflagen erschienen sind. Aus ihnen hat der Nachfolger auf Heims Lehrstuhl, Professor Adolf Köberle, sechs Beiträge zum Gesamtthema der Echatologie herausgegriffen und unter dem Titel "Zeit und Ewigkeit" im Brendow Verlag mit einer Einführung neu herausgegeben. Heims Aufsätze zeichnen sich durch eine klare Gedankenführung, präzise Fragestellungen und nicht zuletzt eine bildhafte Sprache aus. Heim verstand es meisterhaft, komplizierte philosophische und theologische Probleme so darzustellen, daß Hörer anderer Fakultäten und - bei seinen Vorträgen auch viele Gemeindeglieder unterschiedlichster Berufe - dem Gedankengang mühelos folgen konnten. Da Heim sich in seinen Beiträgen auf grundlegende, existentielle Themen konzentrierte, haben sie in den vergangenen 50 Jahren kaum an Aktualität verloren.

er "Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie". In ihr arbeitet der Verfasser den wesentlichen Unterschied zwischen einem linear-quantitativen Zeitverständnis der klassischen Physik, das auch die traditionelle Philosophie bestimmt hat, und einer existentiellen Erfahrung der Zeit heraus. Heim zeigt, daß die uns vorfindliche Struktur der Zeit als Form der Vergänglichkeit per se bereits Gerichtscharakter impliziert. Die personalen Einsichten weitet Heim dann im Blick auf eine kosmologisch interpretierte, biblische Heilsge-sichte aus.

In dem Aufsatz "Der Glaube an ein ewiges Leben" stellt Heim in einer apologetischen Konzeption dem neuzeitlichen Fortschrittsoptimismus den durch Christus begründeten Auferstehungsglauben gegenüber. Er macht damit etwas von der ideologiekritischen Kraft des Evangeliums sichtbar.

In dem biblischen Vortrag über 2. Kor. 4,17-5,10 unter der Überschrift "Was uns nach dem Tode erwartet" erweist sich Heim als Ausleger mit einem weiten Horizont. Er bringt biblische Zukunftsperspektiven mit innerweltlichen, futu-rologischen Aspekten der Kosmologie ins Gespräch.

In dem Aufsatz "Die Auferstehung der Toten" setzt Heim bei den Grundfragen der Christologie und insbesondere der Historizität der Auferstehung Jesu an, um von hier aus der christlichen Eschatologie ihr Fundament zu geben.

Die beiden letzten Essays der Sammlung gehen auf die Frage nach dem Ver-hältnis von Eschatologie und Ethik ein: "Tolstoi und Jesus" sowie "Die Berg-predigt Jesu in ihrer praktischen Gegenwartsbedeutung". Es gelingt Heim deut-lich zu machen, daß die christliche Hoffnung gerade nicht von den ethischen Herausforderungen ablenkt, sondern zur Weltverantwortung ermutigt.

Bedauerlich ist, daß in den Quellenhinweisen am Ende des Buches nicht die Erstveröffentlichungen genannt sind. Auch ist die der Ausgabe zu Grunde lie-gende Auflage des jeweiligen Aufsatzes durchaus nicht immer einsichtig. Warum hat man nicht die jeweils älteste Variante, soweit sie nicht von Heim selbst überarbeitet wurde - was aber hier praktisch nie der Fall war - herange-zogen? Insofern wird der Sammelband einer kritischen Edition formal leider nicht ganz gerecht. Bei griechischen Begriffen wäre es hilfreich, in Anmerkun-gen eine Transkription mit Übersetzung anzubieten. Rolf Hille

Klaus Bockmühl. *Gesetz und Geist: Eine kritische Würdigung des Erbes pro-
testantischer Ethik*, Bd. I. Gießen/Basel: Brunnen, 1987. 537 S. DM 78,--

Klaus Bockmühl ist schon bekannt geworden durch verschiedene Abhand-lungen und Aufsätze zu Grund- und Einzelfragen der christlichen Ethik, beson-ders durch seine Auseinandersetzung mit der radikalen Situationsethik.

In diesem Werk legt er uns den ersten Band seiner auf drei Bände angeleg-ten Geschichte der protestantischen Ethik vor. Anlaß zu dieser Untersuchung ist ihm zunächst die Tatsache, daß moderne theologische Entwürfe zur Ethik

vielfach zu ganz anderen, weithin antinomischen Aussagen kommen. Andererseits erkennt er das dringende Bedürfnis, zu untersuchen, inwieweit die christliche Ethik der Gegenwart, auch soweit sie sich als Erbe der reformatorischen Ethik versteht, ihren Herausforderungen und Infragestellungen durch die veränderte Situation der modernen Welt und ihrer außerchristlichen Handlungstheorien begegnen kann.

Grundlage der Untersuchung sind ihm die Schriften, die nach seiner Meinung für das Erbe der protestantischen Ethik, vor allen Dingen in ihrer Auswirkung auf die praktische Lebensgestaltung im Protestantismus, von entscheidender Bedeutung waren: Luthers Katechismen, das Augsburger Bekenntnis nebst der Apologie, die wichtigen reformierten Bekenntnisse und Calvins Institutio, sowie im Blick auf die weitere Entwicklung die Konkordienformel und das ältere protestantische Kirchenlied.

lematik betrifft, folgt jedesmal eine kritische Würdigung. Hierbei werden Luthers Katechismen und die Confessio Augustana mit Apologie sehr ausführlich behandelt. Bei der Reformierten Ethik widmet Bockmühl vor allem der Frage nach der "Geistesleitung" seine besondere Aufmerksamkeit.

Auf dem Hintergrund einer grundsätzlich positiven Wertung gerade der Katechismen im Blick auf die Bedeutung der Gebote kommt Bockmühl schon hier zu seinen eigentlichen Kritikpunkten. Es ist einmal die Tatsache, daß die reformatorische Ethik eine "Zurückhaltung bezüglich der Pneumatologie" (97) übt, und andererseits, daß auch eine noch so gute, ausführliche und positiv ausgelegte Auslegung der Gebote "nicht ohne weiteres schon den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Paränese" erfassen kann (117). Trotz aller Unterschiede im einzelnen sieht er in dieser Hinsicht keine wesentliche Differenz zwischen lutherischer und reformierter Ethik. Daß sich das Handeln des Christen im wesentlichen auf die durch die Katechismen und die kirchliche Predigt ausgelegten Gebote bezieht im Rahmen von Beruf und Stand, ist nach B. nicht nur eine Verengung des Ganzen einer biblischen Ethik, sondern auch nicht mehr den Herausforderungen einer modernen Welt entsprechend. Auch in der Ethik der untersuchten Kirchenlieder findet er unter dem Stichwort "Wille Gottes" lediglich das Sich-ergeben in einen fast schicksalhaft verhängten Gotteswillen, der zu ertragen ist. Eine aktive Ausrichtung im Sinne des Erkundens und Fragens, was Gottes Wille aktuell für den einzelnen bedeutet, fehlt hier.

Unterzieht man Bockmühls "kritische Würdigung" selbst einer kritischen Würdigung, so kann man zunächst nur sehr dankbar sein, daß ein solches Buch aus evangelikaler Feder erschienen ist. Es füllt eine längst bestehende Lücke sowohl hinsichtlich der Geschichte der Theologie wie auch der Ethik. Seine Analysen bleiben nicht in akademischer Abstraktheit, sondern erschließen den Reichtum des reformatorischen Erbes und sind daher zumindest jedem Verkündiger, Theologen und auch nachdenkenden Nichttheologen warm zu empfehlen. Hier sind Schätze zu heben und anzuwenden. Aber auch die Kritik Bock-

mühls hat ihre Berechtigung. Denn es ist wichtig, daß die ganze Breite neutestamentlicher ethischer Weisung fruchtbar gemacht wird. Auch die Aufgabe des Heiligen Geistes, nicht nur Kraft und Motivation zum rechten ethischen Handeln zu geben, sondern auch informativ zu wirken, also im Rahmen der Gebote und Weisungen der Schrift Geistesleitung im Sinne einer echt biblischen situationsgerechten Ethik zu vermitteln, ist neu zu erkennen und auch theologisch fruchtbar zu machen. Diesen Dienst tut uns das Buch von Bockmühl, gerade auch, wenn es Mission, Gebet und Liebe zu Gott in die Ethik einbezieht.

Bei aller Kritik, die Bockmühl übt, muß aber deutlich hervorgehoben werden, daß er es für unerläßlich hält, "sich heute den Besitz der Väter wieder zu eigen zu machen" (527). Was sie errungen und erkannt haben, hat eine nie zu unterschätzende bleibende Bedeutung für uns heute. Doch können wir nicht bei dem stehenbleiben, was sie erkannt haben und wie sie es auf ihre Weise ausgedrückt haben. Wir müssen auch "hinzugewinnen, was ihnen fehlte" (527). In einer neuen "Wahrnehmung der biblischen Lehre vom Werk des Heiligen Geistes" sieht Bockmühl "das beste Gegenmittel nicht nur für den Legalismus, sondern auch für die verschiedenen Formen des Antinomismus" heute (525f).

So geht es Bockmühl in der Ethik nicht um Gesetz oder Geist, auch nicht um Gesetz ohne Geist, sondern um das rechte Miteinander von Gesetz und Geist.

Aufs ganze halte ich das Buch Bockmühls für eine der bedeutendsten Erscheinungen auf dem theologischen Büchermarkt. Denn hier werden oft vergessene Schätze der Vergangenheit gehoben und zugleich für die brennenden Fragen der Gegenwart aktualisiert, indem sie eine entsprechende biblisch-theologische Weiterführung erfahren. Für jeden Theologen ist dies ein Arbeitsbuch, das er, ob mit mehr oder weniger Zustimmung, nicht aus der Hand legen wird, ohne selber an den Fragen weiterzuarbeiten und weiterzuhandeln.

Der Rezensent erlaubt sich selbst zwei kleine Anfragen: Hat Luther vielleicht deshalb auch so wenig vom Heiligen Geist geredet, weil für ihn das Wort Gottes, um mit Thielicke zu reden, nicht nur Deute-Wort, sondern immer auch Tatwort war? Wie sieht das aus, wenn wir es auf die Gebotsaussagen anwenden? Wie sieht von daher die Verhältnisbestimmung des im Wort wirkenden zu dem das Wort erläuternden Geist aus?

Und wie verhält es sich mit Luthers Geistaussagen und ethischen Aussagen in den anderen Lutherschriften? Doch auf diese zweite Frage erhalten wir sicher eine gute Antwort in dem angekündigten nächsten Band von Bockmühl, auf den wir ebenso gespannt warten wie auf den letzten, wo es um das 19. u. 20. Jahrhundert und seine Weiterführung des protestantischen Erbes der Ethik geht.

Karl Heinz Bormuth

Karl-Heinz Michel. *Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes: Eine kritische Untersuchung der "Transzendentalen Ästhetik" in der "Kritik der reinen Vernunft" und ihrer theologischen Konsequenz*. TVG-Monographien und Studienbücher 334. Wuppertal: Brockhaus, 1987. 264 S. DM 38,--.

Der moderne Protestantismus ist mit gutem Recht als Protestantismus nach Kant zu bezeichnen: entweder (sehr selten) in seinem Widerspruch zu Kant oder (normalerweise) als auf den von ihm gelegten geistigen Fundamenten aufbauend. Letzteres gilt von der idealistischen Theologie (Schleiermacher) über die neukantianische liberale Theologie (Ritschl) bis zur dialektischen Theologie insbesondere in ihrem existentialistischen Flügel (Bultmann), also den jeweils bestimmenden Kräften in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts. Allen ist eigen, daß sie keineswegs die Auflösung des christlichen Glaubens im Sinn hatten, sondern ganz im Gegenteil seine Verteidigung und seine Vermittlung an den jeweils modernen Menschen. Gleiches wäre grundsätzlich auch schon vom Vater des Neuprotestantismus, Kant selbst, zu sagen: In der Vorrede zu seiner wichtigsten Schrift, der "Kritik der reinen Vernunft" sagt er es ausdrücklich: es gehe ihm, wenn er in seiner Kritik das (aus seiner Sicht: vermeintliche) Wissen von Gott aufhebe, eben darin doch nur darum, "dem Glauben Platz zu schaffen". Tatsächlich aber, das macht das hier zu besprechende Buch von K.H. Michel überzeugend deutlich, hat Kant, entgegen seiner scheinbar so löblichen Absicht, der Säkularisation des Denkens überhaupt, speziell aber auch in der Theologie, die Bahn gebrochen. Wie es zu diesem paradoxen, ja fast tragisch zu nennenden Ergebnis kam, das macht Michels sorgfältige, die für die Zukunft entscheidenden Weichenstellungen und die in ihnen wirksamen geistigen Voraussetzungen aufdeckende Analyse und Kritik des kantschen Denkens verständlich.

Wenn Theologen sich mit Kant beschäftigen, pflegen sie in der Regel dazu vor allem seine religionsphilosophischen oder auch ethischen Schriften heranzuziehen. Tatsächlich aber ist die kantsche Erkenntniskritik, wie er sie vor allem in dem klassischen Hauptwerk der "Kritik der reinen Vernunft" vorgelegt hat, viel wichtiger, weil schlechthin grundlegend. Ihr wendet Michel sich vor allem zu, und zwar in ihr wiederum - ein methodisch wohlüberlegter Schritt - vor allem dem ersten Teil, der "Transzendentalen Ästhetik". Denn auf diesen wenigen, von Michel bis in die letzten Winkel hinein ausgeleuchteten 31 Seiten (so in der Ausgabe der Phil.Bibliothek) fallen bereits die das ganze umfangreiche Werk bestimmenden Entscheidungen. Dabei darf der Begriff "Ästhetik" den modernen Leser nicht verwirren: Kant versteht ihn nicht etwa im Sinne einer Lehre vom Schönen, sondern, wie es der damals noch gebräuchlichen ursprünglichen Bedeutung des Wortes entspricht, im Sinne einer Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung.

Indem Kant bei seinem Versuch einer Neubegründung der Metaphysik als Wissenschaft bei der Erfahrung einsetzte ("Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist kein Zweifel" - mit diesem lapidaren Satz beginnt die Einleitung der 2. Aufl. von 1787), stellte er das bis dahin in der Metaphysik übliche spekulative Denken gleichsam vom Kopf auf die Füße: ein an sich verheißungsvolles und, wie Michel vor allem am Ende der Untersuchung zeigt, durchaus auch biblischem Denken entsprechendes Unternehmen. Bei näherem Zusehen allerdings entpuppen sich in Kants Analyse der Wahrnehmung die sinnlichen Grundlagen der Erkenntnis (Erscheinung, Anschauung, Empfindung) als durch und durch subjektiv: die Vorstellung des Raumes etwa ist keine Aussage über die Gegenstände im Raum selbst, sondern nur eine apriorisch im Subjekt vorgegebene Anschauungsform. Der Gegenstand selbst, das "Ding-an-sich", bleibt immer unerkennbar. Die einzige Sicherung gegen den Verdacht der Unwirklichkeit der Dingwelt ist die vom Gegenstand ausgehende "Affektion" des Subjekts, die aber die Empfindung nur initiiert, ohne doch Inhalte zu vermitteln (132ff). Die Weltwirklichkeit verflüchtigt sich so einerseits zur Erscheinung, deren Schöpfer der autonome Mensch selbst ist (183, vgl. 225 u.ö.), im Blick auf das andererseits, was sie selbst ist, zieht sie sich in die absolute Unerkennbarkeit des "Ding-an-sich" zurück, bei dem sogar die Anwendung des Wirklichkeitsbegriffs wieder problematisch wird (142f). Der beabsichtigte Brückenschlag "vom apriori zur Empirie...ist ihm zum Bruch geraten" (225).

Der zweite Teil der Arbeit zeigt, daß, was schon von der Erkenntnis der Weltwirklichkeit gilt, erst recht auf die Erkenntnis Gottes zutrifft. Denn die Dinge treten - wenn auch nur durch die inhaltsleere Vermittlung der Affektion - in Erscheinung, Gott aber (so Kant) erscheint nicht, ist kein möglicher Gegenstand menschlicher Erfahrung (228). Als der "ganz Andere" ist er grundsätzlich transzendent und damit schlechthin unerkennbar (221ff).

Eine Rückfrage nach den geistigen Zusammenhängen, in denen Kant steht, zeigt, daß er mit seiner scharfen Trennung von Apriori und Aposteriori, von Erscheinung und Ding-an-sich nur den das ganze abendländische Denken durchziehenden "Hiatus zwischen Geist und Materie", verbunden mit der Abwertung der letzteren, auf seine Weise aktualisierte (175f).

Die Theologie meinte weithin, mit dieser Erkenntniskritik gut leben zu können, weil ihr die These von der Unerkennbarkeit Gottes als Fluchtburg erschien, in die sie sich aus dem Kampf mit der siegreich vordringenden und zunehmend atheistisch gestimmten Erfahrungswissenschaft retten könnte. Darin, daß Kant dieser Flucht scheinbar die wissenschaftliche Rechtfertigung gab, dürfte nicht zuletzt sein Ruhm als "Philosoph des Protestantismus" begründet sein. Übersehen wurde dabei aber immer wieder, daß die mit der Unerkennbarkeit Gottes verbundene Entwirklichung der Rede von Gott nicht nur stets ungeschützt am Abgrund des Atheismus entlangführte (bereits bei Kant selbst finden sich im *Opus posthumum* Aussagen, die Feuerbach vorwegnehmen,

235), sondern auch eine Entfremdung vom biblischen Zeugnis mit sich brachte, die auch die seit Kant selbst immer wieder versuchte Uminterpretation (Kant: moralisch; Bultmann: existential) nicht behinderte, sondern eher befestigte.

Das Verdienst der Untersuchung von Michel liegt nun darin, daß er nicht nur diese Zusammenhänge in einer bisher nicht gegebenen wissenschaftlichen Gründlichkeit aufdeckt, sondern auch die sie bestimmenden Grundentscheidungen kritisch hinterfragt, und zwar nicht nur vom biblischen Zeugnis her (242ff), sondern auch von moderner, erfahrungswissenschaftlich begründeter Erkenntnistheorie her. Diesen letzten Aspekt bringt Michel vor allem in einer Reihe von hochinteressanten Exkursen ein. Danach ist Erkenntnis nie entweder ganz voraussetzungslos oder bloß subjektiv-apriorisch, sondern immer ein Korrespondenzgeschehen in der Interaktion zwischen Subjekt und Umwelt, sie ist nie "reine" und doch wirkliche Erkenntnis ihres Gegenstandes (155ff, vgl. 184ff. 238). Es ist geradezu aufregend zu sehen, wie hier die sog. moderne Theologie gleichsam "links" überholt wird, aber nun doch so, daß aufgrund der bei Michel vollzogenen Öffnung der Theologie für die Erfahrung die Erfahrungswissenschaft integriert wird. Entsprechendes gilt auch im Blick auf die Geschichtsforschung. "Hier wie dort gilt es, die verengte säkularistische Sicht aufzubrechen zu einer neuen Offenheit für das Wirken Gottes und seine Wahrnehmung." (248)

Mit der bei Kant einsetzenden Frage nach der Erkennbarkeit Gottes trifft das Buch von Michel einen neuralgischen Punkt unserer gegenwärtigen geistigen Situation. Es überzeugt in Darstellung und Kritik wie im Aufweisen neuer, dem biblischen Zeugnis entsprechender Wege. Man kann dem wichtigen Buch nur möglichst viele aufmerksame und hörbereite Leser wünschen.

Helmut Burkhardt

Helgo Lindner. *Johann Georg Hamann: Aufbruch zum biblischen Denken in der Zeit der Aufklärung*. Theologie und Dienst, 54. Gießen: Brunnen, 1988. 55 S. DM 7,80.

Eine hilfreiche positive Ergänzung zu der Arbeit von K.-H. Michel bietet das Büchlein von H. Lindner über Hamann, den Zeitgenossen und Landsmann Kants in Königsberg. Bereits Michel hatte, im Rahmen seiner Arbeit natürlich nur andeutungsweise, auf Hamanns Beitrag zur Überwindung der kantschen Erkenntniskritik hingewiesen (dort S. 12 und 247). Dieser Hinweis wird hier nun in einigen, durchweg schon früher, aber an verschiedenen Orten, veröffentlichten kleinen Studien weitergeführt.

Der erste Beitrag über "Die Lebenswende in London" (9-20) gibt mit der Analyse von Hamanns Selbstbericht über seine durch das Lesen der Bibel zustandegekommene Bekehrung den Schlüssel zum hamannschen Denken in die Hand. Der zweite Aufsatz "Hamann über Bibel und Offenbarung" (21-30) beschreibt die Konsequenzen aus der Gotteserkenntnis Hamanns für sein Ver-

ständnis der Schrift: Als Ausdruck der Kondeszendenz Gottes, der demütigen Herunterlassung Gottes zur Rettung des Menschen, ist sie ganz menschlich und doch zugleich (aber nun frei von allen Postulaten einer theologia gloriae!) ganz göttlich, wortwörtlich (Verbalinspiration!) Gottes Wort. Diese kleine, vom Vf. für diese Ausgabe durch einige weiterführende Überlegungen ergänzte Studie ist eine Perle in dem kaum noch überschaubaren Meer hermeneutischer Literatur, m.E. mit das Hilfreichste zum Schriftverständnis, was ich kenne.

Die anschließenden 12 Thesen "Kant und Hamann" (31-36), zuerst vorgetragen auf einem Ferienseminar der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft Herbst 1968 und im gleichen Jahr veröffentlicht in der "Brüderlichen Handreichung", der Vorgängerin der "Theologischen Beiträge", führen in konzentrierter Form ein in die Konfrontation dieser beiden so verschiedenen Denker als einer Sternstunde der neueren Geistes- und Theologiegeschichte. Dieser Beitrag wird unter dem Titel "Ach hätten sie doch gestritten!" ergänzt durch einen Bericht über das direkt zwischen Kant und Hamann geführte Gespräch über das von ersterem angeregte, aber dann doch aufgegebene Projekt einer gemeinsamen "Physik für Kinder". Zu echter Gemeinsamkeit, zu der auch ein ernsthaftes Hören aufeinander und freundschaftliches miteinander Streiten gehört hätte, war der einsame Denker der "reinen Vernunft" offensichtlich doch nicht bereit.

Das Büchlein wird abgeschlossen durch eine chronologische Tabelle über Leben und Werk Hamanns, sowie eine Auflistung der zugänglichen Primär- und der wichtigsten Sekundärliteratur. Alles in allem ein großartiger (und auch gut lesbarer!) Beitrag zum "Hamann-Jahr".

Helmut Burkhardt

Ulrich Eibach. *Sterbehilfe: Tötung auf Verlangen*. Wuppertal: Brockhaus, 1988. 224 S. DM 11,95.

Ungefähr zu derselben Zeit, in der in der Bundesrepublik der Kampf um die Freigabe der Abtreibung (Fristenlösung) tobte, empfahl die parlamentarische Versammlung des Europarates auf ihrer 27. ordentlichen Sitzung (29.1.1976), in den EG-Staaten Kommissionen einzusetzen, die ethische Regeln für die Behandlung von Sterbenden ausarbeiten sollen. Was sich damals so unschuldig anhörte, ist inzwischen zu einem der aktuellsten und wohl auch umstrittensten Themen unter Juristen und Ethikern geworden. Auch wenn der BRD bis heute noch eine breite öffentliche Diskussion über Sterbehilfe und Tötung auf Verlangen erspart geblieben ist, wie sie vor ungefähr drei Jahren eruptivartig in den Niederlanden aufbrach, wird es höchste Zeit, daß sich die Evangelikalen in unserem Land mit dieser Thematik beschäftigen. Eine wertvolle Hilfe dazu bietet das vorliegende Buch des Krankenhauspfarrers und Beauftragten der Ev. Kirche im Rheinland für Fortbildung und Fragen medizinischer Ethik, Ulrich Eibach.

Nach einem bewußt knapp gehaltenen Überblick über die Geschichte des Problems, in der er die angeführten Zitate leider nur teilweise (genau) dokumentiert, kommt er zu dem Ergebnis, daß die Einstellung zu Tötung auf Verlangen, Selbsttötung und Gnadentod nicht primär eine Reaktion auf (angeblich) inhumane lebensverlängernde Behandlungen in der Medizin ist, sondern auf weltanschauliche Überzeugungen zurückgeht. Eibach selbst sucht den Ansatz bei der Beurteilung der Euthanasie in der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Diese manifestiert sich nicht in menschlichen Fähigkeiten oder in idealistischen Werten wie Freiheit, Vernunft und sittliche Autonomie, sondern in dem gekreuzigten Christus. Aus diesem Grund kommt dem Menschen Wert zu, unabhängig davon, was er aus sich macht oder welchen Nutzen er der Gesellschaft bringt. Gerade um die schwächsten Glieder hat sich die Gesellschaft zu kümmern.

Solange man davon ausgehen konnte, daß alle medizinischen Behandlungen Leben in sinnvoller Weise verlängern, galt Lebensverlängerung als ethisch unproblematisch. Da sich aber heute der Medizin Möglichkeiten bieten, durch die eine schwere Leidens- und Sterbenszeit nur verlängert wird, gilt als Regel, daß gegen Krankheit nur dann gekämpft werden soll, wenn dadurch Leben geschützt und Leiden gelindert werden kann. Man wird also zwischen einer quantitativen und qualitativen Seite des menschlichen Lebens unterscheiden müssen, auch auf die Gefahr hin, sich des Verdachtes auszusetzen, ein Urteil über den Lebenswert des Menschen zu fällen.

Anstatt von den gebräuchlichen Distinktionen wie aktiver, passiver, direkter und indirekter Euthanasie auszugehen, hält Eibach es für methodisch sinnvoller zu unterscheiden zwischen erstens Hilfe im Sterben (das er als ethisch unproblematisch auffaßt), zweitens dem Verzicht auf lebensverlängernde Maßnahmen und drittens der Tötung menschlichen Lebens.

Für die Praxis heißt das: Lehnt der Patient eine vorgeschlagene lebensverlängernde Behandlung ab, muß der Arzt diese Entscheidung akzeptieren. Wünscht dagegen der Patient unbedingt eine lebensverlängernde Behandlung, auch wenn sie zwecklos ist, soll in einem aufklärenden Gespräch dem Patienten die Unausweichlichkeit des Todes vor Augen geführt werden. Im Fall, daß der Patient unmündig oder entscheidungsunfähig ist, ist nach Auffassung Eibachs folgendermaßen zu verfahren: Wenn der Patient unheilbar krank ist oder gar unwiderruflich dem Tod entgegengeht, muß eine Änderung des Behandlungszieles erfolgen. Von nun an steht nicht mehr die Genesung zentral, sondern das Bemühen, bei voller Garantie der Grundpflege ein möglichst schmerzfreies und sinnvoll zu führendes Leben zu gewährleisten. Abgebrochen darf eine Behandlung (z.B. in der Intensivtherapie) nur dann werden, wenn der Zweck, zu dem sie eingeleitet wurde, nicht mehr zu erreichen ist. - Hilfe zum Tod, Tötung auf oder auch ohne Verlangen ist aufgrund des im Dekalog niedergelegten Tötungsverbotens ausgeschlossen. Gelegentlich mag es Grenzfälle

geben, aber dann hat der Handelnde die sittliche Verantwortung voll zu übernehmen. Neuer gesetzlicher Regeln, wie etwa des Alternativentwurfs eines Gesetzes über Sterbehilfe, dem sich der *Deutsche Juristentag* mehrheitlich angeschlossen hat, bedarf es nach Überzeugung des Verfassers jedenfalls nicht.

Abgerundet wird das sehr flüssig zu lesende Buch durch zusammenfassende Thesen und einen Anhang, der Dokumente enthält, die für die verhandelte Thematik von Bedeutung sind, wie u.a. der Eid des Hippokrates, der gegenwärtig gültige Gesetzestext des Strafgesetzbuches sowie der Alternativentwurf über Sterbehilfe.

Die eingeflochtenen Fallbeispiele sind in ihrer Anschaulichkeit funktional. Die Frage, ob es wirklich notwendig ist, sich den bis heute im großen und ganzen gebräuchlichen Distinktionen, wie aktive, passive, direkte und indirekte Euthanasie, zu entziehen, kann hier offenbleiben. Dies ist ohnehin ein zweitrangiges Problem im Vergleich zu der Sache, um die es geht. Und hier hebt sich angesichts der Flut der zu diesem Thema erschienenen Artikel, Schriften und Bücher, die weitgehend alle von dem Selbstverfügungsrecht des Menschen ausgehen, Eibachs unmißverständliches Nein zu diesem Ansatz und sein nachdrückliches Insistieren darauf, daß es ausschließlich dem dreieinigen Gott zusteht, das Leben zu nehmen, weil er es gegeben hat, positiv ab. Das vorliegende Buch verdient weite Verbreitung.

Jürgen-Burkhard Klautke

Werner Lachmann. *Wirtschaft und Ethik: Maßstäbe wirtschaftlichen Handelns*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1987. 233 S. DM 19,80.

Angesichts einer Pressemeldung, nach der achtzig Prozent der evangelischen Jugend, sowie zahlreiche Lehrer und Theologen die westliche Wirtschaftsordnung als ungerecht ablehnen (S. 9), beabsichtigt W. Lachmann die soziale Marktwirtschaft zu verteidigen. Sachliche Informationen über ökonomische Zusammenhänge, in die - so verspricht der Autor in seinem Vorwort - er ethische und biblische Überlegungen einweben wolle (S. 10), erscheinen ihm als der beste Weg, um seine Leser wegzuführen von Phantasien und Utopien.

Die Fülle der dazu in diesem Buch behandelten Gedanken kann hier selbst nicht als skizzenhafter Abriß wiedergegeben werden. Um dem Leser aber wenigstens einen Eindruck von der Vielzahl der beleuchteten Themen zu vermitteln, seien die wichtigsten hier stichwortig aufgezählt.

Zunächst fragt Lachmann nach Notwendigkeit und Konsequenz wirtschaftlichen Handelns. Anschließend untersucht er die Grundlagen einer marktwirtschaftlichen Ordnung. In diesem Zusammenhang erörtert er unter anderem die Rolle des Preissystems, sowie die Frage von Privateigentum an Produktionsmitteln. Ferner nimmt er zum Recht auf Wettbewerb Stellung und fragt nach einer marktgerechten Umweltschutzpolitik. Im vierten Kapitel geht der Verfasser auf Probleme ein, die sich ihm aus einer kollektiven Absicherung ergeben

und erörtert abschließend die Frage, wie wirtschaftliches Handeln im Angesicht Gottes aussieht. Dazu greift er auf die These Max Webers über die Entstehung des Kapitalismus zurück, die er differenziert, aber im großen und ganzen zustimmend beurteilt. Als vornehmste Aufgabe der Kirche sieht Lachmann die Verkündigung des Wortes vom Kreuz, nicht aber die Einmischung in Dinge, von denen die kirchlichen Vertreter wenig verstehen (S. 224).

Das Buch Lachmanns - der Verfasser ist Professor für Volkswirtschaftslehre in Mainz - zeichnet sich nicht nur durch Kompetenz über ökonomische Zusammenhänge aus, sondern auch durch Allgemeinverständlichkeit. Da der Autor, wie er im Vorwort andeutet, nicht zuletzt für urteilsfreudige Halbgebildete schreibt, ist es zu begrüßen, daß er ökonomische Fachausdrücke wie unter anderem "optimale Allokation" (S. 24), "Motivationssystem" (S. 25), "inverse Angebotsreaktion" (S. 37) knapp aber verständlich erläutert. Vielleicht hätte er hier noch einige weitere Fachworte kurz erklären können, wie unter anderem "Finanzintermediation" (S. 173).

Anregende Ausführungen macht er zu tagesaktuellen Themen wie "marktgerechte Umweltschutzpolitik" (S. 72ff) oder zur Reform des Gesundheitswesens (S. 146ff). Wertvolle Literaturverweise stimulieren zur Weiterarbeit. Zu heute heiß umstrittenen Themen bietet sein Buch manchem Leser gewiß wertvolle Argumentationshilfen. Ich denke hier zum Beispiel an seine Ablehnung des Sozialstaatsprinzips zugunsten einer Rückbesinnung auf das Subsidiaritätsprinzip (S. 89ff) sowie an sein Insistieren, daß die Gleichheitsideologie keineswegs Zeichen des Christlichen ist, vielmehr Anzeichen einer zunehmenden Säkularisierung und eines Verlustes des Wissens um Gott als dem Schöpfer und Erlöser der Menschen.

Nicht befriedigt hat mich dagegen die Relation, die Lachmann zwischen Ökonomie und Ethik sieht. Wenn ich ihn recht verstehe, will er Ethik lediglich als ein ökonomisches Regulativ im Rahmen der Marktwirtschaft fungieren lassen. Anders gesagt: Ethik gilt ihm als eine Art Ergänzung zur Ökonomie: Nach Normen darf man erst fragen, nachdem die sogenannten "Sachgesetzlichkeiten" bzw. "Sachzwänge" aufgewiesen sind.

Läßt sich der Autor hier vielleicht zu sehr von einer Antihaltung zu "utopischen" Verlautbarungen kirchlicher Vertreter bestimmen? Oder ist Lachmann noch nicht ganz frei von philosophischen und methodologischen Paradigmen der heutigen Wissenschaftsausübung, die - angefangen von Max Weber bis hin zum logischen Positivismus Karl Poppers - davon ausgehen, daß man es bei der Wissenschaft, in diesem Fall der ökonomischen, mit einem wertfreien, neutralen System zu tun hat, so daß jeder Untersucher, unabhängig von seiner weltanschaulichen Position, dieselben Fakten aus der Wirklichkeit holen, sie analysieren und aus ihnen dieselben allgemeingültigen Wahrheiten ableiten kann? Dieser Ansicht wird man entgegenhalten müssen, daß jede Wissenschaftsausübung, also auch die ökonomische, immer die Wertvorstellungen derjenigen Menschen widerspiegelt, die sie ausüben (zum Beispiel in der Auswahl der für

die jeweilige Theorie relevanten Fakten). Weil die Ökonomie, wie jede Weise, in der der Mensch seine Umgebung gestaltet, Ausdruck seiner Kultur und Weltanschauung ist, genügt m.E. nicht eine "Minimalmoral" (S. 96ff. 104, 206 u.ö.). Vielmehr wird man die Marktwirtschaft, wie jedes andere ökonomische System auch, an aus der Heiligen Schrift entlehnten Maßstäben zu überprüfen haben. Das meint keineswegs, daß man sich in wirklichkeitsfremde Wahnideen hineinsteigert oder daß man sich den Einsichten von Adam Smith kategorisch verschließt. Aber man wird daran festhalten, daß derartige Theorien lediglich instrumentellen Charakter haben und ethischen Normen und Werten untergeordnet sein müssen.

In diesem Zusammenhang noch ein Wort zu dem von Lachmann angeführten Zitat Luthers (S. 40), im weltlichen Bereich müsse man aus Vernunft handeln. Niemand wird diese Aussage an sich bestreiten wollen, nur mit der Vernunft ist das ja bekanntlich so eine Sache... Jedenfalls setzt der Reformator immer einen Vernunftbegriff im Rahmen des Naturrechts (so wie sich dieses im 16. Jahrhundert herauskristallisiert hat) voraus. Darum korrespondiert diese Aussage durchaus mit dem Faktum, daß Luther zu ökonomischen Problemen konkret Stellung nimmt, ja grundsätzliche Kritik an Entwicklungen des Wirtschaftssystems seiner Zeit übt, er sie also ethischen Maßstäben unterwirft. Die von ihm angeführten Kriterien - gleichgültig, ob man allen Urteilen des Reformators nun zustimmt oder nicht - orientieren sich jedenfalls nicht (nur) an marktwirtschaftlichen Überlegungen. Siehe zum Beispiel sein *Von Kaufhandlung und Wucher* (WA 15,293) und seinen *Sermon von dem Wucher* (WA 6,33ff besonders ab 6,51ff).

Vermutlich hängt mit der Unklarheit, in der Lachmann die Beziehung zwischen Ökonomie und Ethik sieht, der sich beim Lesen des Buches gelegentlich aufdrängende Eindruck zusammen, daß der Autor nicht wenige der von ihm angeführten Bibelstellen so herausgesucht hat, daß sie auf die ihm schon vorher feststehende ökonomische Theorie passen. Nur ein Beispiel: Das Recht zu ökonomischem Wettbewerb soll hier keineswegs bestritten werden, aber wirkt die Argumentation für die Berechtigung zum Wettbewerb ("auch die Bibel kennt den Wettbewerb") und den in diesem Zusammenhang angeführten Bibelstellen, nämlich 1. Tim. 6,12a und 2. Tim. 4,7-9, nicht aufgesetzt? (S. 55-56). Mit einem derartig eklektizistischen und instrumentalisierten Bibelgebrauch könnte man, wenn man wollte, auch das Gegenteil beweisen (etwa mit Phil. 2,4 eine altruistische Ökonomie).

Zweifellos befremdlich ist es, daß er den Kanon der Heiligen Schrift recht unbefangen um die Apokryphen erweitert und wie selbstverständlich neben den von Gott inspirierten Schriften auch Jesus Sirach, Tobias und Weisheit zitiert, und zwar mit dem Anspruch: die Heilige Schrift lehrt (S. 202, vergleiche auch S. 61).

Aber halten wir noch einmal das Positive fest: Wer nach einer Apologie sucht, die die soziale Marktwirtschaft gegenüber wirklichkeitsfremden Träumen verteidigt, findet hier eine in vieler Hinsicht brauchbare Lektüre.

Jürgen-Burkhard Klautke

Historische Theologie

1. Allgemeines

Erzählbuch zur Kirchengeschichte. Band 2: Von der beginnenden Neuzeit bis zur Gegenwart. Hg. Dietrich Steinwede. Lahr: Ernst Kaufmann; Freiburg: Christophorus; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. 638 S. DM 46,--.

Der Band enthält 84 Texte (Tagebücher, Berichte, Briefe, Leseszenen, Dokumente, Nacherzählungen kirchengeschichtlicher Situationen u.a.) zur Kirchengeschichte vornehmlich des 16. und 19./20. Jahrhunderts. Eingeteilt sind sie in die Bereiche "Luther im Gegensatz", "Konfessionskämpfe und Pracht Gottes", "Ratio und Innerlichkeit", "Nationalismus, Romantik und industrielle Revolution" sowie "Weltkriege, Atomgefahr, Faschismus und Kommunismus". Ergänzt werden die erzählenden Texte durch deren Einordnung in kirchengeschichtliche Zusammenhänge sowie durch Arbeitsliteratur und -materialien. Zeittafeln, Namensregister und ein Quellenverzeichnis vervollständigen den Band, der trotz mancher Einseitigkeiten in der Auswahl hilfreiches Material für den Umgang mit Kirchengeschichte bietet.

Lutz E. v. Padberg

Klassiker des Protestantismus. Hg. Christel Matthias Schröder, 7 Bde. Nachdruck der 1. Aufl., Bremen: Schünemann, 1962-1967, Sammlung Dieterich, 266-268, 270-273. Wuppertal: Brockhaus, 1988. ges. 2676 S. DM 168,--.

Umgang mit der Geschichte kann nur dann zu sinnvollen Ergebnissen führen, wenn er sich nicht mit Lektüre aus zweiter oder dritter Hand begnügt. Besteht doch sonst die Gefahr, sich nach den Wünschen für die Zukunft ein beliebiges Bild der Vergangenheit zu entwerfen. Wie der bedeutende niederländische Gelehrte Johan Huizinga einmal sagte, ist Geschichte die geistige Form, in der sich eine Kultur über ihre Vergangenheit Rechenschaft gibt. Daher muß die Sichtung vergangener Epochen stets mit der Lektüre der Originalquellen beginnen, die freilich nicht immer leicht erreichbar sind. Erleichtert wird dies durch die Textsammlung *Klassiker des Protestantismus*, die schon bei ihrer Erstausgabe viel Zustimmung fand. Der Nachdruck dieser Sammlung kirchen- und geistesgeschichtlich bedeutsamer Texte ist sehr zu begrüßen, dokumentiert sie doch in ausgewogener Auswahl Entstehung und Entwicklung protestantischen Denkens vom Glaubensbekenntnis des Lyoner Kaufmannes Valdes aus dem Jahre 1180 bis zu Ausschnitten aus den Werken von Barth, Heim und Niebuhr aus den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts. Teilweise recht ausführliche Einleitungen erleichtern dem Leser den Zugang zu diesem wertvollen Kompendium, das die Texte von Autoren unterschiedlichster theologischer und kirchlicher

Orientierung zusammenstellt. Überdies sind jedem Textausschnitt knappe Einführungen sowie Literaturhinweise beigegeben. Die Bibliographien sind leider nur im ersten und dritten Band um neuere Titel ergänzt worden, so daß man für die Weiterarbeit auf andere Werke angewiesen ist. Ein Registerband fehlt. Er hätte die Erschließung der Texte von über 200 Autoren erheblich erleichtern können.

Der erste Band (*Wegbereiter der Reformation*. Hg. Gustav Adolf Benrath) verbindet Texte vom Hochmittelalter bis zum Vorabend der Reformation. Zu Wort kommen Vertreter der waldensischen Reformbewegung, Scholastiker, Mystiker, Konziliaristen, Reformprediger, Wyclif und Hus sowie die Anhänger ihrer Reformbewegungen, Reformtheologen und Humanisten. Die Herausforderung der erstarrten Papstkirche durch diese Wegbereiter protestantischen Denkens wird bei der Auswahl ebenso deutlich wie die immer stärker werdende Sehnsucht der Menschen des Spätmittelalters nach Heilsgewißheit.

Band 2 (*Der Glaube der Reformatoren: Luther - Zwingli - Calvin*. Hg. Franz Lau) bietet in konzentrierter Form Quellenstücke aus den Hauptschriften der Reformatoren. Natürlich ist es ein nahezu unmögliches Unterfangen, aus den vielbändigen Werken von Luther, Zwingli und Calvin eine Auswahl zu treffen. Die von dem Herausgeber gewählten Texte sind jedoch geeignet, in Denken und Glauben der Reformatoren einzuführen. Hilfreich sind gerade in diesem Band die umsichtigen Einführungen zu den einzelnen Texten. Ganz und gar unverständlich ist allerdings, warum der Herausgeber das Prädikat "Reformator" in einseitigem Verständnis von Protestantismus allein den bekannten Gestalten des 16. Jahrhunderts zugesteht und den sogenannten radikalen Flügel der Reformation ganz ausklammert. Hier scheint noch jenes verzerrte Bild von Täufern und Spiritualisten durchzuschlagen, das zumindest die jüngste Forschung zur Reformationsgeschichte allmählich überwunden hat. Da das Verständnis von Protestantismus in den anderen Bänden recht weit ausgelegt worden ist, bleibt das Fehlen von Texten etwa von Kaspar von Schwenckfeld, Michael Sattler, Balthasar Hubmaier, Jakob Hutter, Peter Walpot, Pilgram Marbeck, Melchior Hoffmann und Menno Simons ein echtes Manko.

Der dritte Band (*Reformatorische Verkündigung und Lebensordnung*. Hg. Robert Stupperich) befaßt sich mit der Aufnahme und Weiterführung des reformatorischen Ansatzes durch Mitarbeiter und Freunde der Reformatoren. Im Mittelpunkt stehen Quellenzeugnisse der Weggenossen Luthers (Melancthon, Bugenhagen, Briessmann, Jonas, Amsdorff, Corvinus, Rhegius, Brenz u.a.), daneben finden sich Texte aus dem Straßburger (Bucer, Capito) und dem Zürcher Kreis (Oekolampad, Bullinger). Auf Ausschnitte aus den Werken der Lutherkritiker Thomas Müntzer und Andreas Bodenstein gen. Karlstadt wurde verzichtet.

Band 4 (*Der Protestantismus des 17. Jahrhunderts*. Hg. Winfried Zeller) ist jener spannungsreichen Zeit gewidmet, die mit dem Abschluß der Konfessions-

kriege die endgültige Trennung der Kirchen brachte. Vorgestellt werden Vertreter protestantischer Frömmigkeit vor und nach dem Dreißigjährigen Kriege (Philipp Nicolai, Johann Arndt, Heinrich Schütz, Joachim Lütkemann, Paul Gerhardt u. a.), Einzelgänger, Ireniker und Pansophen wie Valentin Weigel, Johannes Kepler, Johann Valentin Andreae und Jakob Böhme sowie Autoren der Orthodoxie (Stephan Praetorius, Heinrich Müller und Christian Scriver). Neben Johann Sebastian Bach kommen auch Repräsentanten der britischen protestantischen Frömmigkeit zu Wort wie Oliver Cromwell, William Penn und John Bunyan, hingegen nicht solche der reformierten Orthodoxie.

Die lebendige Gegenströmung zu Orthodoxie und Aufklärung ist das Thema des fünften Bandes (*Das Zeitalter des Pietismus*. Hg. Martin Schmidt und Wilhelm Jannasch). In exemplarischer Auswahl bietet er Texte von Philipp Jacob Spener, August Hermann Francke, Gottfried Arnold, Johann Albrecht Bengel, Friedrich Christoph Oetinger, Gerhard Tersteegen, John Wesley und Nikolaus von Zinzendorf (dem überraschenderweise der größte Anteil des Bandes, S. 255-416, eingeräumt wurde). Die Auswahl macht die bleibende Aktualität des Pietismus deutlich. Gerade auf diesem Gebiet hat die Forschung in den letzten zwanzig Jahren erhebliche Fortschritte gemacht, so daß die wertvollen bibliographischen Hinweise der S. 417-429 nach den einschlägigen Arbeiten ergänzt werden müssen.

In eine ganz andere Welt des Denkens führt Band 6 (*Das Zeitalter der Aufklärung*. Hg. Wolfgang Philipp), kontrastiert er doch das Denken des Protestantismus mit dem der aufgeklärten Vernunft, die sich selbst zum alleinigen Maßstab erhob. Die umfangreiche Einleitung des Herausgebers bemüht sich um eine abgewogene Beurteilung der Aufklärungsepoche. Seine Textauswahl konkretisiert die Vielschichtigkeit des Zeitalters, das für die Theologie eine besondere Herausforderung darstellte. Geboten werden Quellen von Vertretern des neuen Weltbildes (Giordano Bruno, Christian Wolff), der Physikotheologie (z.B. Friedrich Christian Lesser), der Neologie (Johann Salomo Semler), des Rationalismus (Johann Friedrich Röhr) und des Naturalismus (Hermann Samuel Reimarus). Den Gegenpol bilden Texte von Johann Georg Hamann, Friedrich Gottlieb Klopstock, Matthias Claudius und Johann Bernhard Basedow. Als herausragende Gestalten der Aufklärung werden Jean Jacques Rousseau, Gotthold Ephraim Lessing und Immanuel Kant zitiert, letzterer vielleicht etwas zu knapp. Die Sammlung vermag deutlich zu machen, warum im modernen Denken des Säkularismus Gott zu einem vergessenen Faktor geworden ist.

Der abschließende Band 7 (*Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*. Hg. Wolfgang Philipp) zeigt die ungeheure Vielfalt protestantischen Denkens in der Moderne. Zitiert werden Texte von 44 Persönlichkeiten, darunter so gegensätzliche wie Johann Gottfried Herder, Johann Wolfgang von Goethe, Johann Gottlieb Fichte, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Daniel Ernst

Schleiermacher, Hermann Friedrich Kohlbrügge, Johann Hinrich Wichern, Richard Rothe, Albrecht Benjamin Ritschl, Martin Kähler, Adolf Schlatter, Karl Heim, Ernst Troeltsch, Rudolf Bultmann, Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer und Albert Schweitzer. Sie zeigen die Aktualität der Theologie ebenso deutlich wie ihre spannungsreiche Nachbarschaft zu anderen Disziplinen. Die umfassende Einleitung des Herausgebers, in der nur die unsachlich diffamierende Darstellung Tholucks negativ auffällt, macht den Band zu einem wertvollen Kompendium.

Insgesamt betrachtet stellt die Sammlung *Klassiker des Protestantismus* eine beachtenswerte verlegerische Leistung dar, der man nur weite Verbreitung wünschen kann. Sie ergänzt in hervorragender Weise die im Studienbetrieb viel benutzte Edition *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, die andere Akzente setzt. Natürlich kann auch von einer solchen Quellensammlung nicht ein vollständiges Bild des Protestantismus erwartet werden. Sieht man von der Lücke in Band 2 ab, so sind jedoch alle zentralen Texte erfaßt. Sie vermögen deutlich zu machen, was Wolfgang Philipp am Schluß seiner Einleitung zu Band 7 betont: "Wesentliches läßt sich in einen Satz zusammenfassen: Kirchenkampf, Oekumene und Weltmission haben die Tatsache neu ans Licht gestellt, daß 'protestari' [Speyer 1529] nicht einfach einsprüchlich protestieren heißt und noch weniger die Reproduktion theologiegeschichtlicher Haltungen meint, sondern 'bezeugen, bekennen' bedeutet" (S. CXXXV). Lutz E. v. Padberg

Paul Schütz. *Das Mysterium der Geschichte: von der Anwesenheit des Heilenden in der Zeit*, Gesammelte Werke, Band II. Hg. Hans F. Bürki. Edition C, M 93. Nachdruck der 1. Aufl., Hamburg, 1975. Moers: Brendow, 1987. 579 S. DM 19,80.

Der Theologe und Philosoph Paul Schütz (1891-1985) ist ein eindrucksvoller Denker von großer sprachlicher Gestaltungskraft, dessen umfassendes Lebenswerk vom gegenwärtigen Protestantismus viel zu wenig beachtet wird. Deshalb ist es begrüßenswert, daß der Brendow-Verlag die *Gesammelten Werke* von Schütz neu ediert hat. Die Beiträge des vorliegenden Bandes wollen zeigen, daß Geschichte nicht allein auf Kausalität und Analogizität sowie auf menschlichen Ideen beruht, sondern daß sie bestimmt ist von Mächten. Die Unterscheidung der Geister ist deshalb Voraussetzung für das rechte Verstehen historischer Abläufe. Schütz konkretisiert das in "*Das Mysterium der Geschichte*", einem 1935 bis 1937 verfaßten Buch, das den Hauptteil des Bandes ausmacht (S. 113-352). Ein Auszug aus seiner "*Anti-Christ-Schrift*" von 1933 (S. 83-112), "*Der Mythos vom Menschen*" von 1932 sowie der 1960 verfaßte Artikel "*Universalgeschichte als Heilsgeschichte*" (S. 413-428) entfalten diesen Ansatz weiter. Der 1962 entstandene Text "*Charisma Hoffnung*" (S. 429-503) bietet dazu eine gute Einführung in die Denkweise von Paul Schütz.

Scharfsinnig analysiert Schütz die Situation der modernen Gesellschaft. Das Europa, so stellt er fest, welches "die Völker heute in ihr eigenes Schicksal übernehmen, ist ein Europa der Technik, der Wirtschaftspolitik, der Wohlfahrts-gesellschaft. Es ist ein Europa *ohne* das Christentum" (S. 511). Gerade deshalb müsse sich die Christenheit neu darauf besinnen, daß sie schöpferisches Ärgernis in dieser Welt sein solle. "Ich frage mich, ob die Zeit nicht gekommen ist, in der unsere Koexistenz mit der säkularisierten Welt in Gefahr ist, zur Kollaboration, d.h. zum Verrat am Heil selbst zu werden" (S. 405). Diese Frage hat heute noch mehr Aktualität als vor 25 Jahren, als Schütz sie erstmals stellte. Denn die gegenwärtige Geisteshaltung ist zu verstehen als neue Religion: "Um Religion handelt es sich, weil es sich um den Glauben an einen Gott handelt. Und um eine neue Religion, weil dieser Gott - der Mensch selbst ist. Nicht der Glaube steht hier im Vordergrund, sondern das Handeln. Der Mensch handelt wie Gott. Dieses sein Handeln ist der Kern der neuen Religion" (S. 514). Aber noch besteht Hoffnung: "Die Weltunabhängigkeit des Christen ist das größte Geschenk, das der Christ eben dieser Welt durch sein Dasein macht. Er ist es, der den Fuß zwischen Tür und Rahmen hält, damit die Tür nicht ins Schloß fällt und der Mensch im Getto seiner Selbstumkreisung erstickt, damit der Welt die Hoffnung unverteuert bleibe, von dem anderen das Evangeliums her, das Größeres als diese Welt meint" (S. 523).

Besonders hilfreich sind in diesem Zusammenhang Schütz' Überlegungen zu "*Voraussetzungen des theologischen Denkens: Bemerkungen zur Theologie als Wissenschaft*", zuerst 1962 veröffentlicht (S. 21-43). Mit deutlichen Worten klagt er die Verfallenheit der Theologie an einen von der Vernunft selbstbegründeten Wissenschaftsbegriff an: "Eine Spaltung zwischen Exegese und Predigt hat Platz ergriffen, die unsere Gottesdienste zu einer sonntäglichen Bezeugung unseres geistlichen Todes werden läßt. Diese Spaltung ist aber nur ein Symptom der tieferen Spaltung zwischen Leben und Lehre, Glauben und Wissen" (S. 29). Überzeugend entlarvt Schütz den historischen Kritizismus als unkritisch im Blick auf die Voraussetzungen seines Erkennens (S. 32) und betont, daß in unserer allein auf pragmatische Funktionalität ausgerichteten Gesellschaft sich die Theologie neu auf ihr Proprium besinnen müsse: "Ihre Logik bleibt Theo-Logik. Ihr Denken bleibt Denken aus dem Glauben. Und ihr Glauben glaubt im Denken. Ihr Denken hat universalen Seinsbezug... Denn der Wahrheitsbegriff des Theologen ist in der letzten Instanz nicht orientiert am Wissen oder Glauben der Wahrheit, sondern am Sein *in* der Wahrheit. Wahrheit und Heil sind hier ungetrennt" (S. 38). Daher dürfe sich Theologie ihr Wahrheitskriterium nicht von der reduktionistischen Wissenschaft geben lassen, sondern müsse in der Zwielfichtigkeit gegenwärtigen Denkens deren Hybris bloßstellen und Raum für die absolute Antwort schaffen. Ihr zentraler Dienst heute sei der Angriff auf den heilsverlorenen Wissenschaftsbegriff. Sie vermag dies, weil sie zwar in der Welt lebt, "aber in der merkwürdigen Kraft, nicht von

dieser Welt zu sein" (S. 43). Deshalb wendet sich Schütz energisch gegen die säkularistische Aufspaltung von Glauben und Denken und betont: "Glaubenserkenntnis ist die höchste Form von Erkenntnis, wie sie dem Menschen von dem Fragment dieser Welt aus möglich ist... Der Glaube, der aus dem Offenen der Freiheit, aus dem Geist gezeugt ist, kennt keine Spaltung des Bewußtseins in Wissen und Glauben, in Denken und Sein. Diese Spaltung ist Werk des Menschen" (S. 391).

Es ist sehr zu hoffen, daß die *Gesammelten Werke* von Paul Schütz durch diese Neuedition Verbreitung finden und zum Nachdenken anregen.

Lutz E. v. Padberg

Colin Brown. *History and Faith: A Personal Exploration*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1987. 128 S. \$ 8,95.

2. Alte Kirche

Johan Bouman. *Glaubenskrisen - Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam*. Band 1: *Augustinus: Lebensweg und Theologie*. TVG-Monographien und Studienbücher, 333. Gießen/Basel: Brunnen, 1987. 349 S. DM 42,--.

Der Marburger Religionsgeschichtler Johan Bouman hat mit seiner Augustinus-Interpretation den Eröffnungsband eines ehrgeizigen Projektes vorgelegt. Nach Ausweis der Einführung (S. 20) besteht dessen erster Teil "Glaubenskrisen - Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam" aus zwei Teilbänden, die jeweils Lebensweg und Theologie von Augustinus (354-430) und Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111; andere Schreibweise: Algazel) gewidmet sind. Der eigentliche Vergleich ihrer Konzepte ist dem Teil "Denkender Glaube" vorbehalten, der nach den verschiedenen theologischen *loci* gegliedert sein wird. Zum Kern des Unternehmens soll der dritte Teil "Glaubendes Bekenntnis" führen, der auch die entscheidende Frage beantworten möchte, ob denn der Gott des Islam und des Ghazali wesensgleich ist mit dem Gott der Bibel und des Augustinus.

Der vorliegende erste Teilband ist neben einer knappen Begründung der Parallelsetzung der immerhin mehr als ein halbes Jahrtausend auseinander liegenden Theologen (S. 9-21; Ghazali hat nachweislich nie etwas von Augustinus gehört oder gelesen!) und einiger Vergleichshinweise in den Anmerkungen allein dem spätantiken Kirchenvater und Bischof des nordafrikanischen Hippo Rhegius gewidmet. In kenntnisreicher Weise behandelt Bouman als Schwerpunkte der Theologie des Augustinus die *Confessiones* (S. 22-104), *De Trinitate* (S. 105-196), die pelagianische Kontroverse (S. 197-260) und die Prädestinationslehre (S. 261-338). Diese wohl durch den beabsichtigten Vergleich mit dem Islam entstandene Auswahl bringt es freilich mit sich, daß das für die

Geschichtsphilosophie so zentrale Werk *De civitate Dei* nur knapp und die Erkenntnislehre nur am Rande behandelt werden.

Entgegen der Erwartung, die der Untertitel weckt, wird der Lebensweg des Augustinus nur kurz nachgezeichnet, denn das Hauptgewicht liegt auf der Darstellung seiner Theologie. Einfühlsam skizziert Bouman jeweils den Entstehungshintergrund der Werke und stellt sie dann eingehend vor. Augustinus läßt er dabei ausführlich selbst zu Wort kommen. Der lateinische Originaltext wird in der Regel in den Anmerkungen mitgeteilt, zentrale lateinische Begriffe sind stets auch in den deutschen Text eingefügt. Eine wirklich mitdenkende Lektüre ist demzufolge ohne Lateinkenntnisse kaum möglich. Die ausführliche Nachzeichnung der Texte verlangt ohnehin einige Zähigkeit vom Leser. Im Grunde handelt es sich bei diesem Buch um eine werkimmanente, die Strukturen aufspürende Nacherzählung der Texte. Dies freilich gelingt Bouman in glänzender Weise. Wer also über bestimmte Schwerpunkt der Theologie des Augustinus informiert werden möchte, wird mit Gewinn zu Boumans Buch greifen. Das gilt in besonderem Maße für die in der Theologiegeschichte früher immer wieder, heute bezeichnenderweise nicht mehr geführte Diskussion um die Prädestination. Treffend macht Bouman deutlich, daß Augustinus eben nicht, wie meist behauptet, Vorherbestimmung und Willensfreiheit, sondern Prädestination und Gnade in Beziehung setzt. Bouman faßt zusammen: "Daß der Mensch - seit Adam - böse, d.h. von Gott weg gewählt hat (*aversio*), hat Gott nicht prädestiniert, sondern vorausgewußt. Dennoch hat er - obwohl er von dem bösen Ausgang wußte - diese Willensfreiheit zugelassen, weil er auch vorherwußte, wie er aus Bösem Gutes machen würde. Erst hier setzt die Prädestination ein! Da in Adam alle gesündigt haben und der Tod der Sünde Sold ist, ist die Willensfreiheit in Wahrheit zu einer Sklaverei der Sünde geworden. Deswegen droht der *massa perditionis* die gerechte Strafe. Die Erlösung, die nur in Christus Wirklichkeit wird, hat Gott vor Grundlegung der Welt prädestiniert" (S. 338).

Die kritische Auseinandersetzung mit Augustinus fehlt, dem Konzept dieses Bandes entsprechend, weitgehend, sie wird wohl in einem der späteren Teilbände folgen (Daß sie erforderlich ist, zeigt schon ein kurzer Blick auf die Zusammenstellung der Lehre des Augustinus bei Berthold Altaner und Alfred Stuißer, *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter* [Freiburg, Basel, Wien, ⁸1978], S. 435-449. Besonders zu berücksichtigen wären Augustinus' Schöpfungslehre, die Mariologie, die Ekklesiologie und die Sakramentenlehre). In den Anmerkungen, die ohne Vollständigkeit anzustreben die internationale Augustinus-Diskussion berücksichtigen (vgl. ergänzend die ausgezeichnete Bibliographie von Alfred Schindler, "Augustinus", *Theologische Realenzyklopädie*, 4 [1979], S. 689-698), wird auf die weiterführende Erörterung von Forschungsproblemen in der Regel verzichtet (sieht man von den mehrfachen Seitenhieben gegen Kurt Flasch ab, z.B. S. 15, 22, 27, 261f. u.ö.).

Wertvoll sind dort manche Begriffsanalysen (z.B. S. 126, 137, 147 und 157). Der sorgfältig gearbeitete Band (lediglich S. 18 ist "koreanisch" durch "koreanisch" zu ersetzen) ist mit einem Register ausgestattet.

An Boumans Augustinus-Verständnis wird man gewiß manche Anfragen richten können, dies allerdings erst nach Vorlage des Gesamtwerkes. Eine zügige Fertigstellung der folgenden Bände ist Autor wie Leserschaft zu wünschen.

Lutz E. v. Padberg

Manfred Jacobs. *Die Reichskirche und ihre Dogmen: von der Zeit Konstantins bis zum Niedergang des weströmischen Reiches*. Zugänge zur Kirchengeschichte, Hg. Manfred Jacobs, Band 3. Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1525. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. 182 S. DM 17,80.

Die "Zugänge zur Kirchengeschichte" sind auf zehn Bände projiziert, es liegen bislang die Teile 2 und 3 vor, die die Zeit von der frühkatholischen Kirche bis zum Niedergang des römischen Reiches umfassen. Beide hat der Herausgeber der Reihe selbst verfaßt. Die Berechtigung dieser weiteren Kirchengeschichte gegenüber den zahlreich vorhandenen liegt in ihrem didaktischen Anspruch. Ausgehend von der leider zutreffenden Beobachtung, daß der Kenntnisstand von Studienanfängern beklagenswert niedrig ist, will diese Reihe dem historisch fundierten Denken neue Geltung verschaffen. Denn "aus mangelnder Kenntnis entsteht die Dominanz der Gegenwartsfragen. Das ist sowohl für die Kirchen als auch vergleichsweise für das politische Leben Grund dafür, daß sich ein oftmals hintergrundloses Denken einstellt. Es ist durch ein Bewußtsein von der Machbarkeit und Verfügbarkeit alles dessen gekennzeichnet, was aus der Geschichte heraus entstanden ist und seinen Ort in der Geschichte behauptet hat. Auch die Kirchen geraten in einen solchen Prozeß der Umprägung hinein. Ihr Verhältnis zur Geschichte der Kirche Christi wird dünner und damit auch ihr Verhältnis zur theologischen Substanz in dieser Geschichte" (S. 5).

Diesem Defizit soll auch der vorliegende Band 3 abhelfen. In geschickter Weise verbindet er die in knappen Strichen nachgezeichnete allgemeine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung mit ausführlichen Zitaten aus Quellentexten. Diese und notwendige Detailinformationen sind durch Petitdruck von dem fortlaufenden Text abgesetzt. Gerade dieses Verfahren der unmittelbaren Integration von Quellen ist begrüßenswert, macht es doch die "Zugänge" zum Arbeits- und Lehrbuch gleichermaßen möglich. Die 82 Quellenstücke sind in der Regel gut in die Darstellung eingefügt. Der begrenzte Raum hat verständlicherweise dazu geführt, daß durch Kürzung der Kontext ungleich berücksichtigt werden konnte.

In dieser Weise wird der Leser in acht Kapiteln an die Dogmen- und Kirchengeschichte der Spätantike herangeführt. Schwerpunkte sind Trinitätslehre, Kirchenpolitik im 4. Jahrhundert, Mönchtum, Metropolitanverfassung und

Papsttum, christologische Klärungen, Augustinus und der Ausgang der antiken Kirchengeschichte im Westen des Reiches. Recht positiv faßt Jacobs die Situation an der Schwelle des Mittelalters zusammen: "West und Ost sind noch auf Jahrhunderte hin aneinander gebunden, und doch gehen die politischen und kirchlichen Gebilde ihren eigenen Weg. Europa entsteht aus einer Unsumme von Mächten, Völkerschaften und Einzelereignissen. Keine der Kontinuitäten ist stark genug, sich unverändert zu bewahren, auch das Papsttum nicht. Das einzige, von dem eine auch in neuen veränderten Situationen nachweisbare Kraft der Kontinuität ausgeht, ist die Predigt des Wortes von Jesus Christus in den neu anhebenden Missionen" (S. 166).

Eine solch knappe Zusammenfassung eines Zeitraumes, zu dem eine unermeßliche Fülle von Untersuchungen vorliegt, ist immer ein Wagnis, können doch Forschungsdebatten und unterschiedliche Akzentsetzungen kaum behandelt werden. Jacobs gelingt es gleichwohl, auf der Höhe des Forschungsstandes ein überzeugendes Gesamtbild zu entwerfen. Das Literaturverzeichnis (S. 168-174) nennt die wichtigsten Titel (ergänzt werden sollten bei einer Neuauflage unbedingt zu S. 168 das Standardwerk *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* [ANRW] mit den einschlägigen Bänden; zu S. 169 Bengt Hägglund, *Geschichte der Theologie: ein Abriß* [München, 1983; zuerst schwedisch 1956]; zu S. 172 Horst Fuhrmann, *Von Petrus zu Johannes Paul II. Das Papsttum: Gestalt und Gestalten*, Beck'sche Schwarze Reihe, 223, 2. Aufl. [München, 1984; 1. Auflage 1980]), lediglich der Nachweis von Bibliographien wird vermißt. Dem sorgfältig verlegten Buch (S. 79 ist zu verbessern "Tours" anstelle von "Tour"; S. 165 Taufe Chlodwigs ca. 500 und nicht 600) sind auch einige Karten beigegeben, deren Informationswert auch wegen der Druckqualität nicht immer überzeugt (z.B. S. 26f., 116f.).

Insgesamt eine Arbeit, der man vor allem bei Studenten weite Verbreitung wünschen kann.

Lutz E. v. Padberg

Bibliographia Patristica: Internationale Patristische Bibliographie. Hg. Knut Schäferdiek. Band XXVIII: Die Erscheinungen des Jahres 1983. Berlin, New York: de Gruyter, 1987. L + 274 S. DM 138,--.

Heidentum: Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen. Hg. Wolfgang Haase. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Teil II: Principat. Hg. Hildegard Temporini und Wolfgang Haase. Bd 18,1. Berlin, New York: de Gruyter, 1986. XV + 872 S. DM 580,--

Peter Lampe. *Die stadtrömischen Christen....*: siehe die Rezension im Teil Neues Testament

Eckhard Plümacher. *Identitätsverlust und Identitätsgewinn: Studien zum Verhältnis von kaiserzeitlicher Stadt und frühem Christentum*. Biblisch-Theologische Studien 11. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987. 125 S. DM 25,--.

Vgl. die Rezension in der *Theologischen Literaturzeitung*, 113 (1988), Sp. 116-117.

John Stambaugh and David Balch. *The Social World of the First Christians*. London: SPCK, 1986. 194 S. £ 6,95.

3. Mittelalter

Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln: Das Bistum Münster, 4. Das Domstift St. Paulus zu Münster. Bearbeitet von Wilhelm Kohl. *Germania Sacra: Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des Alten Reiches*. Hg. Max-Planck-Institut für Geschichte. NF Band 17. Teil 1. Berlin, New York: de Gruyter, 1987. XVI + 753 S. DM 268,--.

Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen. Hg. Albert Zimmermann. *Miscellanea Mediaevalia*, 19. Berlin, New York: de Gruyter, 1987. 507 S. DM 252,--.

4. Reformationszeit

Martin Brecht. *Martin Luther*, Bd 3: *Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*. Stuttgart: Calwer, 1987. 471 S. DM 48,--.

Mit diesem dritten Band wird erstmals nach langer Zeit wieder eine umfassende wissenschaftliche Biographie des Reformators zum Abschluß gebracht (Band 1: *Sein Weg zur Reformation 1483-1521*. 2. Auflage. Stuttgart: Calwer, 1983 [1. Auflage 1981]. 527 Seiten. DM 48,--; Band 2: *Ordnung und Abgrenzung der Reformation 1521-1532*. Stuttgart: Calwer, 1986. 517 Seiten, DM 48,--; Gesamtausgabe in Kassette DM 130,--). Die Leistung des Autors kann nur bewundert werden, auch wenn dieser letzte Band in seinem gelegentlich etwas additiven Stil verständliche Ermüdungsspuren nicht verbergen kann. Wie die ersten beiden Bände zeichnet sich auch dieser vor allem durch die intensive Benutzung der Originalquellen aus. Aufgrund seiner genauen Kenntnis aller Luther-Schriften kommt Brecht zu neuen Einsichten, etwa bezüglich der Einstellung des Reformators zu den Juden (S. 329-345). Beachtlich ist auch, daß in dieser Biographie dem letzten Lebensdrittel Luthers endlich einmal die erforderliche Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Denn meist wird diese Zeit relativ knapp behandelt (so auch bei Reinhard Schwarz, "Luther". *Die Kirche*

in ihrer Geschichte: ein Handbuch. Begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf. Herausgegeben von Bernd Moeller. Band 3, Lieferung I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986. 230 Seiten, DM 40,-). Brecht hingegen schildert sie zu Recht ausführlich, werden doch in dieser Lebensphase des Reformators jene großen Spannungen in Denken und Handeln deutlich, die für die folgende Kirchengeschichte nicht ohne Bedeutung bleiben sollten. Das traditionelle Element sowie ein starkes Beharrungsvermögen begrenzten Luthers Einfluß und ließen kommende Konflikte schon ahnen.

Den sorgfältig edierten Band, dem wieder einige aufschlußreiche Abbildungen beigegeben sind, beschließt ein umfangreiches Sachregister zum Gesamtwerk. Die Lutherforschung wird auf Brechts Biographie nicht verzichten können.

Lutz E. v. Padberg

Jan Rohls. *Theologie reformierter Bekenntnisschriften von Zürich bis Barmen.* Uni-Taschenbücher, 1453. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. 365 S. DM 29,80.

Der Autor hat einige mit der Verfassung einer Theologie reformierter Bekenntnisschriften sich unvermeidlich stellende Probleme zu überwinden. Ein offizielles Korpus der reformierten Bekenntnisschriften existiert nicht. In Verbindung damit ergibt sich eine zweite Schwierigkeit: "Bei einer Darstellung der theologischen Gehalte der altreformierten Bekenntnisschriften zeigt sich allerdings rasch, daß von einer Theologie nur im Sinne einer Pluralität theologischer Konzeptionen die Rede sein kann." Selbst die Prädestinationslehre kann nicht als reformiertes Grundprinzip gelten. Rohls findet die Lösung dieses Problems in einer synthetischen Darstellung der theologischen Gehalte der Bekenntnisse. Das Ende seiner Untersuchung markiert Barmen, weil dieses Bekenntnis am besten den "neuzeitlichen Transformationsprozeß theologischer Gehalte" verkörpert. Das Kapitel über die Entstehung der altreformatorischen Bekenntnisschriften ist sehr knapp, aber als Einleitungskapitel gut geeignet. Es macht die Beweggründe für das theologische Auseinandergehen von Deutschland und der Schweiz deutlich, sowie auch die Unterschiede zwischen den Zwinglianern und den Anhängern Calvins. Rohls betrachtet mit Recht die *Confessio "Helvetica Prior"* als einen Höhepunkt in der Bekenntnisbildung des Zwinglianismus und bezeichnet die *Confessio "Helvetica posterior"*, welche Genf und Zürich annahm, als "das klassische Dokument" von Bullingers modifiziertem Zwinglianismus. Bei der Behandlung der Ekklesiologie Calvins und der Ausbreitung des Calvinismus betont Rohls eine Trennung von Kirche und Staat, die in der Lehre Calvins (vgl. *Institutio*, Buch IV, Kap. 11, 1-3) so nicht vorhanden ist. Calvin ist ein reformierter Verfechter der Lehre von Papst Gregor VII. und kein Anhänger des Separatismus gewesen. Es folgt eine kurze, hilfreiche Darstel-

lung der Funktion des Philippismus in der Verbreitung des Calvinismus in Deutschland.

In seiner Behandlung der reformierten Orthodoxie in England hat Rohls irrtümlicherweise William Perkins mit dem Presbyterianismus identifiziert. Trinterud hat längst gezeigt, daß diese Identifikation nicht zu halten ist. Die Abendmahlslehre Cranmers wird normalerweise mit Zwingli, nicht mit Calvin oder Bucer in Verbindung gebracht. Rohls scheint nicht zu wissen, daß Königin Elizabeth die Veröffentlichung und Annahme der Lambeth-Artikel durch die anglikanische Kirche verboten hat und die Artikel nicht öffentliches Bekenntnis wurden. Immerhin besitzt die Behandlung von englischen Bekenntnissen im Rahmen einer deutschen Studie Seltenheitswert.

Zunächst betrachtet Rohls "synthetisch" die zentralen theologischen Begriffe der altreformierten Bekenntnisschriften und beschließt dann das Werk mit einem Abschnitt "Irenik, Toleranz und die Entstehung neureformierter Bekenntnisschriften". Die früheren Auffassungen über Offenbarung, Wort Gottes und Tradition werden gut wiedergegeben. Besonders gelingen die Darlegung des Verhältnisses von Kanonzugehörigkeit und Auslegung der Schrift sowie die Entwicklung der Auffassung, daß Kanonzugehörigkeit durch das Zeugnis des Heiligen Geistes bestätigt wird, welches die Identität von Schrift und Wort Gottes beweist. Es dürfte nicht allgemein bekannt sein, daß die mündliche Tradition der Apostel und diejenige der Schrift in den Bekenntnissen oft erwähnt, aber nicht gleichgesetzt werden; die mündliche Tradition wurde zwar generell der Schrift untergeordnet, jedoch durchaus anerkannt.

Der Gnadenbund wird in seiner wesentlichen Rolle innerhalb der reformierten Theologie vor dem Hintergrund der Bekenntnisschriften verständlich erörtert. Der Mensch muß nur an Christus glauben, um an diesem Bund teilzuhaben. Die Bedeutung des Gnadenbundes im AT und NT und die Arten der Gnadenmittel in beiden Testamenten finden gebührende Beachtung, ebenso in Kapitel 7 die Rechtfertigung des Konzils von Trient. Die reformierten Bekenntnisse haben gegen die Werkgerechtigkeit, besser: die angebliche Werkgerechtigkeit des Dekrets von Trient gekämpft. Auf die Rolle des *sylogismus practicus* in den Bekenntnisschriften wird ausführlich eingegangen. Gute Werke sind Früchte der Rechtfertigung. Nur die Gerechtfertigten können sie tun. Keine Untersuchung der reformierten Bekenntnisschriften kann die Themen Erwählung und Verwerfung übergehen. Rohls erklärt die zwei Betrachtungsweisen der Erwählung, die in den Bekenntnisschriften zu finden sind, als Infralapsarismus und Supralapsarismus. Supralapsarismus bezieht sich demnach auf ein Erwählungsdenken im Sinne des vorzeitlichen göttlichen Ratschlusses, ist also Teil der Gotteslehre und eng verknüpft mit der Lehre von der Souveränität Gottes. Der Infralapsarismus läßt die Behauptung zu, Gott habe das Recht, alle Menschen zur ewigen Verdammnis zu verurteilen, mache davon aber nicht Gebrauch. Der Grund der Erwählung ist in diesem Fall nicht Gottes Ratschluß,

sondern seine Gnadenwahl in Christus. Im Anschluß sind die Lehre der Kirche und die *notae* sehr vorsichtig, aber klar dargelegt.

Im dritten Teil des Werkes behandelt der Autor zunächst den Streit der spätorthodoxen Bekenntnisse mit der Aufklärung - Rohls beschreibt ihn als den Kampf gegen die Symbolatrie der Orthodoxie, die zwangsläufig zur Auseinandersetzung über die Toleranz habe führen müssen. Seine Ausführungen über die Entwicklung in den USA verkennen die Tatsache, daß die Trennung von Kirche und Staat nach der neuen amerikanischen Verfassung von 1787 das Weiterbestehen der etablierten Kirchen auf Bundesstaatsebene duldet. Die etablierte Kirche von Massachusetts etwa existierte bis zur Spaltung im Streit um den Unitarismus 1832. Rohls verfolgt dann die weitere Entwicklung von der Französischen Revolution über die Restauration und die Kirche der Union bis zur Barmer Erklärung, die, aus der dialektischen Theologie entstanden, Regentschaft bzw. Königsherrschaft Christi betont. Rohls behauptet, daß die Barmer Erklärung damit direkt auf die Lage der Kirche und der Christen zu Beginn des Dritten Reiches reagierte. Er hätte seine treffenden theologischen Erläuterungen vielleicht noch um eine Auseinandersetzung mit der Frage ergänzen sollen, ob die Barmer Erklärung mehr gewesen ist als eine Abrechnung der neuen Dialektischen Theologie mit dem alten Liberalismus.

Die Leistung des Autors verdient Anerkennung. Sein Buch sei Pfarrern, Studenten und interessierten Laien als gut gegliederte Einführung und - in einigen Teilen - sehr brauchbare Hinführung zur vertieften Beschäftigung mit den Bekenntnisschriften selbst empfohlen.

Robert C. Walton

Cornelius Augustijn. *Erasmus von Rotterdam: Leben - Werk - Wirkung*. Aus dem Holländischen übersetzt von M.E. Baumer. München: Beck, 1986. 201 S. DM 48,--.

Klaus Ebert. *Thomas Müntzer: von Eigensinn und Widerspruch*. Frankfurt: Athenäum, 1987. 292 S. DM 56,--.

Europa in der Krise der Neuzeit: Martin Luther - Wandel und Wirkung seines Bildes. Hg. Susanne Heine. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1986. 187 S. DM 38,-

Helmar Junghans, "Aus der Ernte des Lutherjubiläums." *Lutherjahrbuch*, 53 (1986), S. 55-138.

Johann von Staupitz. *Sämtliche Schriften: Abhandlungen, Predigten, Zeugnisse*, Bd 1: *Lateinische Schriften (Tübinger Predigten)*. Bearb. v. Richard Wetzell. Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 13. Hg. Heiko A. Oberman. Berlin, New York: de Gruyter, 1987. XIII + 637 S. DM 258,--.

5. Neuzeit

Im Rahmen der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts kam es nach mancherlei vorbereitenden Aktivitäten zur Gründung etlicher Gemeinschaftskreise. Deren Evangelisationsbemühungen wurden verstärkt durch den 1884 auf Anregung von Theodor Christlieb entstandenen "Deutschen Evangelisationsverein" und die 1886 in Bonn eröffnete Evangelistenschule "Johanneum". Bald sahen die Vertreter dieser Arbeit die Notwendigkeit, sich zu einer festeren Organisation zusammenzuschließen. So trafen sich vom 22. bis 24. Mai 1888 aus fast allen deutschen Landesteilen führende Männer der Gemeinschaften und ihnen nahestehende Theologen zu einer Pfingstkonferenz in Gnadau, einer Kolonie der Herrnhuter Brüdergemeine nahe Magdeburg. Von den 142 Teilnehmern waren 68 Theologen und 74 Laien. Dies war die Geburtsstunde des "Deutschen Verbandes für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation", kurz "Gnadauer Verband", wie er sich seit der endgültigen Formgebung im Oktober 1897 nannte. Am 10. Februar 1988 hat der Verband, den Kurt Heimbucher von 1971 bis zu seinem Tod im Juli 1988 geleitet hat, mit einem Festakt im Stuttgarter Neuen Schloß sein 100jähriges Bestehen feierlich begangen. Zu diesem Jubiläum ist der vorliegende Band entstanden, der gewissermaßen die Theologie der Gemeinschaftsbewegung in historischer Tradition und gegenwärtiger Ausformung zusammenfaßt. Ergänzt wird er von zwei Dokumentensammlungen (siehe unten).

Der sorgfältig edierte Band stellt vor allem das Wesen des Gnadauer Verbandes heraus, das dieser sich über hundert Jahre hinweg unverrückt bewahrt hat. Zwei Zitate mögen es deutlich machen: "Das kennzeichnet den Pietismus, das kennzeichnet die Gemeinschaftsbewegung, die sich als eine pietistische Bewegung versteht, daß Jesus ganz in der Mitte des Glaubens, Denkens und Handelns steht" (S. 119, Kurt Heimbucher); "Die Botschaft von Wiedergeburt und Bekehrung als grundlegender Wende im Leben jedes Menschen, der teilhat am Reiche Gottes, und damit als je einmaliges Ereignis am Anfang des Christseins ist kein Sonderfündlein des Pietismus, kein 'pietistisches Dogma', sondern christliche Lehre schlechthin" (S. 246, Helmut Burkhardt). Der evangelistische Ruf in die Nachfolge Jesu und die Konkretisierung des Glaubenslebens durch die Heiligung auch in der Gemeinschaftspflege stellen die unveränderlichen Pole der Arbeit Gnadaus dar, wie der Sammelband in einer Reihe von eindrucksvollen Aufsätzen darlegt. Die 19 Artikel können hier nicht eingehend diskutiert werden, deshalb seien nur die folgenden Aspekte herausgegriffen.

1. Die *Geschichte Gnadaus* wird von Dieter Lange (die Zeit von 1888-1933), Gerhard Ruhbach (1933-1945) und Werner Paschko (1945-1988) dokumentiert (S. 15-72). Langes Beitrag stellt die ersten fünfzig Jahre des Verbandes in

knapper, zum Teil nur für Gemeinschaftsleute verständlicher Weise dar (Einiges wird in dem Beitrag von Joachim Drechsel, S. 292ff., wiederholt). Seine Schilderung ist zwar historisch zutreffend, zeigt aber durch unpräzise und wenig differenzierte Formulierungen manche Schwächen. So ist es schlicht falsch, daß "dabystische Tendenzen", die nicht näher erläutert werden, den "Nährboden für die ... Zungenbewegung" bildeten (S. 20). - Ein besonderes Problem auch für Gnadau stellt die Aufarbeitung der eigenen Geschichte in der Zeit des Nationalsozialismus dar. Ruhbach bemüht sich um eine ausgewogene Skizzierung des Gnadauer Weges und verzichtet deshalb auf deutlichere Akzentuierungen. Seine Ausführungen zur Erklärung des Erfolges der Nationalsozialisten verkennt die schon im 19. Jahrhundert vorhandene Affinität vieler Deutscher gerade aus dem protestantischen Lager zu ihren abstrusen Theorien (S. 26). Manches klingt bei ihm auch zu entschuldigend. Daß der Jugendbund für entschiedenes Christentum (EC), die Jugendarbeit des Gnadauer Verbandes, seit 1934 "wieder auf klarem Kurs war" (S. 37), stimmt nach Ausweis der Quellen leider nicht. Warum man sich nicht deutlicher der Bekennenden Kirche anschloß, bleibt unerklärt. Daß sich keine protestierenden Äußerungen zur Judenfrage finden, kann nicht mit der Haltung der Bekennenden Kirche entschuldigt werden, denn es gab auch andere Stimmen (etwa Dietrich Bonhoeffer und Gerhard Jasper). Die problematischen Äußerungen von Walter Michaelis, 1919 bis 1953 Leiter des Gnadauer Verbandes, zur Judenfrage werden nicht zitiert ("Ein Wort zur Judenfrage", dokumentiert bei Günther van Norden, *Kirche in der Krise: die Stellung der evangelischen Kirche zum nationalsozialistischen Staat im Jahre 1933* [Düsseldorf, 1963], S. 337). Es geht bei diesen Anmerkungen nicht um 'nachträgliche Schuldzuweisungen' (S. 43), sondern um die schlichte Übernahme von Verantwortung für das, was geschehen ist. Gerade weil Gnadau nach dem Ende der Schreckensherrschaft sich nicht zu einem direkten Schuldbekenntnis verstand, wie die Evangelische Kirche es in Stuttgart 1945 abgelegt hat, wäre hier die Möglichkeit zu einer entschiedeneren Darstellung gegeben gewesen. Es reicht nicht aus, die Auseinandersetzungen dieser Zeit in 'Gottes Vergebung begraben zu wissen' (S. 51), zum Vergeben gehört auch das Erinnern. Dies dürfte Gnadau eigentlich nicht schwerfallen, war es doch nach der Vorstandssitzung im Dezember 1933 in Bad Salzuflen schon zu einer klaren Kurskorrektur gekommen, die freilich von manchen Verbänden nicht mitvollzogen wurde (Waldecker Gemeinschaftsverband, Deutscher Gemeinschaftsdiakonieverband; zur Haltung ab 1934 vgl. *Besinnung und Wegweisung*, siehe unten, S. 266-288). - Der Beitrag von Paschko schildert den Weg Gnadaus bis zur Gegenwart und vermittelt einen guten Eindruck von dem Neuaufbau nach 1945 und den zahlreichen Arbeitszweigen des Verbandes. Etwas unverständlich bleibt hier die unverhohlenen deutliche Distanz zur Bekenntnisbewegung und vor allem zur Konferenz Bekennender Gemeinschaften (S. 63), könnte doch nach dieser Form der Darstellung der Eindruck entstehen, Gnadau

wolle sich von den notvollen Auseinandersetzungen des zweiten Kirchenkampfes fernhalten (vgl. dazu auch S. 344ff.).

Die *Arbeitsfelder Gnadaus* sind ein Zeugnis für die segensreiche Tätigkeit des Verbandes über ein Jahrhundert hinweg. Behandelt werden die Bereiche Gemeinschaftspflege (Joachim Drechsel, S. 290-307), Bruderschaft und Dienstgemeinschaft (Theo Schneider, S. 308-329), Evangelisation (Kurt Heimbucher, S. 330-352), Diakonie (Theo Wendel, S. 353-384) und Äußere Mission (Lienhard Pflaum, S. 385-396).

3. Der Jubiläumsband ist durchaus nicht nur ein Jubelbuch, nutzen manche Autoren doch die Darstellung des Gnadauer Weges auch zu *kritischen Anfragen*. Angesprochen werden beispielsweise die erstarrten Formen: "Wer nicht das 'Vorrecht' hatte, im Gemeinschaftsmilieu aufgewachsen zu sein, bleibt nicht selten trotz seiner Gotteskindschaft im Abseits" (S. 304). Es wird daher angeregt, die Organisationsformen, die dem Vereinswesen des vorigen Jahrhunderts entstammen, zu überdenken. Erwähnt wird ferner die "Tendenz zur Betreuungsstruktur" (S. 305f.), die es erforderlich macht, neu über die Umsetzung der Verkündigung in den Alltag nachzusinnen. Die Spannung zwischen landeskirchlichen Pastoren und dem Selbstverständnis der Gemeinschaftsprediger wird ebenso als Problem namhaft gemacht (S. 306, 324ff., 327ff., 426f.) wie der Umstand, daß sich "aus manchen gesellschaftlichen Schichten ... kaum noch Angehörige in unseren Gemeinschaftsarbeiten" finden (S. 316). Auch die Überbetonung bestimmter Mitteldinge als Glaubenskriterium wird genannt. Es ist dem Gnadauer Verband nur zu wünschen, daß er diese Überlegungen aufnimmt und so zu Veränderungen kommen kann.

4. Eine seit Gründung des Verbandes 1888 bis heute aktuelle Frage ist die nach der *Stellung zur Kirche*. Das durchgängige Ansprechen dieses Problems in dem Jubiläumsband zeigt, daß hier eine Kernfrage des Selbstverständnisses Gnadaus berührt wird. Die Erklärung des Gnadauer Vorstandes zum Jubiläumsjahr hat die Zugehörigkeit des Verbandes zur Kirche erneut betont (abgedruckt im *Informationsbrief* Nr. 27 der Bekenntnisbewegung "Kein anderes Evangelium", April 1988, S. 6-10). In den entsprechenden Beiträgen des Jubiläumsbandes (Walter Nieke und Walter Schaal, "Zum Verhältnis von Kirche und Gemeinschaftsbewegung in Gegenwart und Geschichte", S. 397-413; Kurt Heimbucher, "Kirche und Gemeinschaft - eine grundsätzliche Betrachtung", S. 414-438) wird deutlich, daß die Existenz in einer Freikirche ein größeres Übel zu sein scheint als die Zugehörigkeit zur Volkskirche. Der Weg aus der Kirche in die Freikirche wird als "Versuchung" oder als "Separation" bezeichnet, der früher oder später in "Schwärmerei" enden wird (S. 401, 415, 418, 419, 420f., 433). Deshalb wird mit Rückgriff auf die Standortbestimmung durch die "Väter Gnadaus" immer wieder die "Platzanweisung in der Kirche" betont: "Spannungen und Schwierigkeiten mit der Kirche müssen durchgestanden werden" (S. 420). Bei alledem wird der Begriff "Kirche" weder definiert noch differenziert,

sondern nur postuliert: "Kirche und Gemeinschaftsbewegung gehören zueinander" (S. 418). Natürlich werden auch die Probleme der Kirche gesehen. Aber es wird nur vorsichtig gefragt, nicht deutlich genug von Irrlehre innerhalb der Kirche gesprochen. Dabei geht es nicht um den Aufbau von "Feindbildern" (S. 434), sondern einfach um das Festhalten an der biblischen Wahrheit. Der entscheidende Punkt wird durchaus angesprochen: die Stellung zur Heiligen Schrift (S. 428). Und es wird auch gesagt: "Wenn unsere Kirche aus ihren Kirchenordnungen und Kirchenverfassungen die Sätze streichen würde, in denen sie eindeutig festgelegt hat, daß sie auf dem Boden der ganzen Heiligen Schrift und der altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse steht und wenn die Kirche uns Gemeinschaftsleuten verwehren würde, so zu arbeiten, wie wir es vor dem Herrn zu verantworten haben, dann wäre der Augenblick gekommen, in dem wir Abschied nehmen müßten von einer Kirche, die nicht mehr unser Kirche wäre" (S. 436). Gnadau sieht diesen Moment für noch nicht gekommen an und plädiert deshalb, wie seit hundert Jahren, für "die Liebe zu unserer Kirche" (S. 438). Gestrichen haben die Landeskirchen die Bekenntnissätze auf dem Papier noch nicht, innerlich und faktisch haben aber etliche längst davon Abschied genommen. Deshalb ist diese Festlegung Gnadaus problematisch. Denn was heißt heute in der vom historischen Kritizismus bestimmten Kirche 'Bekenntnis zu Grundordnungen und zur Bibel'? Wenn man unter der Fahne des Pluralismus gleichzeitig Kritik, Weglassungen und Umdeutungen an der Bibel innerhalb der Landeskirchen duldet, dann verblaßt die Berufung etwa auf die reformatorischen Bekenntnisse zur bloß historischen Rechtfertigung. Entscheidender Maßstab muß die Stellung zur Bibel als Gottes geoffenbartem Wort sein und bleiben. Blickt man hier auf die Situation in der Kirche, so kann sich der Gnadauer Vorstand eigentlich nur noch auf die den Gemeinschaften zugestandene Freiheit (die freilich bezüglich des Abendmahls auch beschränkt ist) berufen. Wie man es auch drehen und wenden mag, in der in dem Jubiläumsband vorgestellten Form erscheint die Begründung für Gnadaus Weg in der Kirche nicht überzeugend.

5. Besonders wertvoll wird das Buch durch die fundierten Aufsätze zu den *theologischen Positionen Gnadaus*. In diesen ausgezeichneten Artikeln liegt gleichsam ein Kompendium der aus der Bibel geschöpften Überzeugungen Gnadaus vor, das eine Fundgrube darstellt. Würde in den Gemeinschaftsstunden stets mit einem solchen Anspruchsniveau gepredigt, Zulauf wäre ihnen sicher. Besonders erwähnt seien die Artikel von Kurt Heimbucher ("Die Jesus-Frömmigkeit in der Gemeinschaftsbewegung", S. 119-129), Fritz Grünzweig ("Heilsgeschichte und Vollendung des Reiches Gottes", S. 150-179), Siegfried Kettling ("Rechtfertigung und Heiligung", S. 198-236), Helmut Burkhardt ("Wiedergeburt und Bekehrung", S. 237-259) und Karl-Heinz Bormuth ("Das Lebenszeugnis der Christen in Gemeinde und Welt", S. 260-289).

Insgesamt betrachtet bietet *Dem Auftrag verpflichtet* eine ehrliche und aufschlußreiche Bestandsaufnahme des Gnadauer Weges durch ein Jahrhundert sowie eine Positionsbestimmung der gegenwärtigen Haltung. Über manche Aspekte wird man streiten können, andere verlangen ernsthaftes Nachdenken. Die Bedeutung Gnadaus für den in den Irrwegen der Zeit nach Orientierung fragenden Menschen aber wird bestehen bleiben. (Hinweis: Parallel zu dieser Publikation wird von dem "Evangelisch-Kirchlichen Gnadauer Gemeinschaftswerk in der DDR ebenfalls eine Jubiläumspublikation vorbereitet: *Du, Herr, hast uns gerufen: 100 Jahre Gnadauer Gemeinschaftsarbeit*. Hg. Johannes Dreßler, Dieter Lange, Hans-Joachim Martens. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1988).

Lutz E. v. Padberg

Sammlung und Zeugnis, Gnadauer Dokumente I: *Die Gnadauer Pfingstkonferenz von 1888 bis 1988 - Gnadauer "Worte und Erklärungen" von 1930 bis 1987*. Hg. Kurt Heimbucher/Theo Schneider. Gießen, Basel: Brunnen; Dillenburg: Gnadauer Verlag, 1988. 192 S. DM 19,80.

Die hier zusammengestellten Dokumente informieren über den Weg der Gnadauer Pfingstkonferenzen von 1888 bis 1988. Themen und Referenten jeder Konferenz sind verzeichnet, so daß man sich einen guten Überblick über die Gnadauer Geschichte verschaffen kann (S. 43-80). Ergänzt wird dieser Teil durch einige Konferenzberichte und, besonders interessant, das endgültige Einladungsschreiben zur ersten Gnadauer Konferenz in der Pfingstwoche 1888 (S. 11-42). Der zweite Teil dokumentiert "Gnadauer Worte und Erklärungen" von 1930 bis 1987 (S. 81-192). Für die Zeit des Dritten Reiches sind Erklärungen nach der Vorstandssitzung vom Dezember 1933 (diese S. 82-88) aufgenommen, die Phase des Schwankens hat man übergangen. Es folgen dann 32 Erklärungen aus den Jahren 1951 bis 1987, die in entschiedener Weise vom biblischen Standpunkt aus zu den die Gemeinden bedrängenden Problemen der Zeit Stellung beziehen. Zu den Themenkreisen gehören der 218, Terrorismus und Erziehungsfragen ebenso wie Fragen der Evangelisation und kritische Positionsbestimmungen der Ökumenischen Bewegung gegenüber. Das Eigentliche Gnadaus, die Evangelisation, spielt dabei immer wieder eine herausragende Rolle. Die Dokumentensammlung stellt ein hilfreiches Arbeitsinstrument dar, dessen Studium sich lohnt.

Lutz E. v. Padberg

Besinnung und Wegweisung, Gnadauer Dokumente II: *Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*. Hg. Kurt Heimbucher/Theo Schneider. Gießen, Basel: Brunnen; Dillenburg: Gnadauer Verlag, 1988. 318 S. DM 24,80.

In diesem Band sind Aufsätze und Vorträge von Vertretern Gnadaus dokumentiert, die als richtungsweisend und grundlegend für die Prägung des Verbandes verstanden werden. Teil I umfaßt sieben Beiträge "Zum Auftrag und

Weg der Gemeinschaftsbewegung" (S. 11-132), bei denen es in erster Linie um die Frage der Verhältnisbestimmung zwischen Gnadau und der Kirche geht (z.B. von Theodor Haarbeck, Walter Michaelis und Erich von Eicken). Teil II behandelt "Schwerpunkte des biblischen Zeugnisses" (S. 133-198) mit Aufsätzen von Walter Michaelis, Julius Schniewind und Otto Schmitz (Besonders interessant sind dessen Ausführungen zur Taufe aus dem Jahre 1948, S. 186-190, die sich gegen jede Taufwiedergeburtstheorie wenden und klar feststellen: "Denn - das muß mit aller Schärfe gesagt werden - der bloße Vollzug der Taufhandlung ohne Buße und Glaube nützt gar nichts", S. 189. Die Frage ist, wie diese Ausführungen mit dem "Ja zur Kindertaufe" (*Dem Auftrag verpflichtet*, siehe oben, S. 425) zusammengehen). Teil III handelt "Vom Heiligen Geist und seinen Gaben" (S. 199-265), ein wegen der Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung immer wieder aktuelles Problem (Theodor Haarbeck, Elias Schrenk, Ernst Buddeberg und Erich Schnepel). Teil IV schließlich trägt "Positionen und Zeugnisse" von Walter Michaelis und Otto Schmitz zusammen (S. 266-315). Dabei handelt es sich um Zeugnisse aus den Jahren 1933, 1935 und 1946, welche die in dieser Phase klare Trennung Gnadaus von dem Weg der Deutschen Christen belegen.

Zusammen mit den oben besprochenen beiden Bänden liegt damit eine gelungene Trilogie zu Weg und Wesen des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes vor, die eindrucksvoll deutlich macht, wie Gnadau sich einst und jetzt *dem Auftrag verpflichtet* sah und sieht.

Lutz E. v. Padberg

Leif Grane. *Die Kirche im 19. Jahrhundert: europäische Perspektiven*. Übersetzt von Monika Wesemann. Uni-Taschenbücher, 1425. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. 291 S. DM 27,80.

Das 19. Jahrhundert ist eine Epoche tiefgreifender Umformungsprozesse, von denen Politik, Gesellschaft und Kirche gleichermaßen ergriffen wurden. Der chronologische Rahmen reicht, über die Jahrhundertwende hinausweisend, von der Französischen Revolution bis zum Vorabend des Ersten Weltkrieges. In dieser Zeit verloren die herkömmlichen Sozialstrukturen ihre Selbstverständlichkeit, ohne daß tragfähige neue Ordnungen an ihre Stelle getreten wären. Für die Geschichte des Christentums hatte das eine doppelte Konsequenz: Zum einen nahm die Entkirchlichung der Bevölkerung in erschreckendem Maße zu, nicht zuletzt durch die Fehlorientierungen von Kirchenverantwortlichen und Theologen. Mit voller Berechtigung kann man von der Entstehung eines Namenschristentums sprechen, wurden doch die kirchlichen Handlungen höchsten noch bei Familienfesten in Anspruch genommen. Zum anderen fand sich aber vor allem in den Gegenden, die vom Pietismus und den Erweckungsbewegungen bestimmt waren, reges geistliches Leben. Von hier gingen intensive missionarische Impulse aus, so daß die gute Botschaft wie in kaum einem anderen

Jahrhundert in die Welt getragen wurde. Die heute noch aktiven evangelikalen Missionsgesellschaften wurden zumeist in dieser Epoche begründet.

Es ist das Verdienst des 1928 geborenen dänischen Kirchen- und Dogmenhistorikers Grane, sich dieses manchmal zu wenig beachteten Jahrhunderts in einem Buche angenommen zu haben. Hervorgegangen ist seine Arbeit aus Vorlesungen an der Universität Kopenhagen. Die deutsche Ausgabe ist eine überarbeitete Fassung der 1982 erschienenen dänischen Originalveröffentlichung. Gleich hier sei vermerkt, daß Granes Werk eine bessere Übersetzung verdient hätte. Der komplizierte Satzbau, Rechtschreibfehler und unklare Übertragungen von Fachausdrücken erschweren die Lektüre stellenweise erheblich. Auch hätte sich der Fachmann ausführlichere Nachweise sowie Quellen- und Literaturverzeichnisse gewünscht. Die ausführliche Gliederung dagegen überzeugt, wenn auch nicht ganz einzusehen ist, warum sie im fortlaufenden Text nur am Kursivdruck von Stichworten erkennbar ist.

Grane teilt den umfassenden Stoff nach den für die einzelnen Epochenabschnitte charakteristischen Leitbegriffen: Revolution und Restauration von 1789 bis 1830/35, Liberalismus und Konservatismus von 1830/35 bis 1870 sowie Positivismus und Sozialismus von 1870 bis 1914. Der entscheidende Vorzug seiner Darstellung ist die europäische Perspektive. Dies wirkt wohlthuend in einem Land, das oft geneigt ist, seinen theologischen Standort für den einzigen zu halten. Wenn Grane auch erstaunlicherweise den skandinavischen Raum (man vermißt etwa Hinweise auf die evangelistische Tätigkeit des Stockholmer Stadtmissionars Carl Olof Rosenius, 1816-1868) und Osteuropa fast ganz außer acht läßt und auch sonst manches der Erwähnung nicht für wert erachtet (so fehlt ein Eingehen auf die Wirksamkeit von John Nelson Darby, 1800-1882, sowie auf die Brüderbewegung in Deutschland), bietet sein Buch doch eine Fülle von Informationen. Hilfreich ist es, daß die Kirchengeschichte ausführlich vor dem Hintergrund der allgemeinen Geschichte dargestellt wird und Grane so auch die politischen, geistesgeschichtlichen und sozio-ökonomischen Verhältnisse berücksichtigt. Die Theologiegeschichte wird dabei nicht vernachlässigt. Vielmehr wird sie dadurch in ihren Wurzeln wie in ihren Auswirkungen erst richtig verständlich.

Bei alledem geht es Grane um die Erhellung der Frage, wie das Christentum sich zu dem rasanten Prozeß der Säkularisierung gestellt habe. Da er selten von einer biblischen Perspektive aus urteilt, würde der Rezensent hier manche Akzente anders setzen. So wird der Kulturprotestantismus entschieden zu positiv gewertet, trug doch gerade er zur Entkirchlichung mit bei. Auch die alte These von der politischen Passivität des Luthertums kann nicht überzeugen. Es kommt eben darauf an, was der Leser von einem solchen Buch erwartet. Wer sich über den Gang der Kirchen- und Theologiegeschichte im europäischen Rahmen des 19. Jahrhunderts aus dem heute üblichen Blickwinkel informieren möchte, der ist mit Granes Studie gut bedient. Wer eine Darstellung aus mehr

evangelikaler Sicht erwartet, wird allerdings enttäuscht werden. Da solche Arbeiten jedoch noch nicht vorliegen, ist Granes Buch auch ein erneuter Hinweis auf die Versäumnisse bibeltreuer, wissenschaftlicher Forschung.

Lutz E. v. Padberg

Johann Georg Hamann: eine Auswahl aus seinen Schriften. Hg. Martin Seils. TVG-Monographien und Studienbücher, 327. 2. überarb. und erw. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1987 (1. Aufl. unter dem Titel "Entkleidung und Verklärung", Berlin: Union, 1963). 544 S. DM 39,80.

Rechtzeitig zur 200. Wiederkehr des Todestages von Hamann am 21. Juni 1988 ist diese Neuausgabe einer Auswahl aus seinen Schriften erschienen. Textzusammenstellung und erklärender Anmerkungsbestand sind unverändert geblieben (lediglich das Letzte Blatt vom 17. Mai 1788 ist nach einer neuen Übersetzung abgedruckt), hinzugefügt wurden Nachträge zur Hamann-Forschung seit 1963 sowie Literaturhinweise (S. 539-542; die Bibliographie ist wohl aus Raumgründen so petit gesetzt, daß sich fast schon die Benutzung einer Lupe empfiehlt!). Nach wie vor ist die Auswahl gut geeignet, in das originelle Denken jenes ersten bedeutenden Kritikers der Aufklärungseuphorie einzuführen.

Lutz E. v. Padberg

Werner Hehl. *Johann Albrecht Bengel: Leben und Werk.* Stuttgart: Quell Verlag, 1987. 216 S. DM 28,--.

"Seinen unverkennbaren Charakter erhielt der württembergische Pietismus... durch Johann Albrecht Bengel. Durch ihn und seine Schüler leistete Württemberg dann auch seinen eigenständigen und nachhaltigen Beitrag in der Geschichte des Pietismus", dieser Merksatz M. Brechts (*Orthodoxie und Pietismus*, Band 7, S. 317-329, Zitat S. 317) könnte den (vor kurzem leider verstorbenen) Stuttgarter Pädagogen und Pfarrer Werner Hehl veranlaßt haben, J.A. Bengel (1687-1752) in dessen Leben und Werk in dem vorliegenden Buch zu würdigen. Der Verfasser ist bereits weithin bekannt durch seine Arbeiten über Claudius (1981), Melanchthon (1982), Tersteegen (1986) sowie als Mitherausgeber des 'Hymnus' (1985), und er scheint eine Gabe zu besitzen, 300 Jahre württembergische Kirchengeschichte im Rückblick mit Leben zu füllen. Etwa zwei Drittel des Buches geben Aufschluß über das politisch-geistige Werden Alt-Württembergs (S. 13-26), das Leben Bengels (S. 27-81), sein theologisches Werk (S. 82-109) und seinen Einfluß auf die Nachwelt (S. 110-136).

Ausgangspunkt für die biographische Arbeit Hehls sind einerseits die große Kirchenordnung (1559) mit ihren vielfältigen, für die Geschichte der württ. Kirche und des Landes gültigen Satzungen, ohne die besonders für den Nichtschwaben das Leben Bengels nicht ohne weiteres zu verstehen ist (so S. 17, Klosterschulwesen, die Ordnungen des Kirchenregimentes u.a.m.), dann aber

auch die Anfänge des Pietismus und daraus folgend des Gemeinschaftswesens in Württemberg. Beide Bewegungen sahen ihren Platz in der Großkirche, "separatistische Schwärmer wurden weitgehend ausgeschaltet" (S. 26). J.A. Bengel begegnet gerade diesem streng pietistischen Frömmigkeits- und Lebensstil in seiner gesamten Kindheit und Studienzeit; am Ende seiner Lehrjahre vermittelt ihm eine siebenmonatige Studienreise (vor allem nach Halle, 1713) die geradezu schicksalhafte Bekanntschaft mit Joh. Heinr. Michaelis (Einblick in seine Skizzen für eine kritische Arbeit des A.T., S. 43), J. Lange (Bundestheologie, S. 43) und P. Anton (Geheimnisse der Apokalypse, S. 44).

Nun aber beginnt der 26jährige seine Tätigkeit als Klosterpräzeptor in Denkendorf, die ihn für seine pädagogische und auch wissenschaftliche Arbeit voll in Anspruch nimmt (um nur einiges zu nennen: *NT Graece* 1734, *Evangelienharmonie* 1736; *Erkl. Offb. Joh.* 1740). Treffend schildert uns hier der Verfasser die nachahmenswerten Stärken des Pädagogen (S. 52ff), "den jungen Menschen wahre Herzensbildung zu vermitteln und sie zu geistig selbständigen Menschen heranzubilden". Über einen kurzen Einblick in Bengels Familienleben (1714 verheiratet mit Johanna Regina Seeg; aus dieser Ehe gehen sechs Kinder hervor) erfährt der Leser dann die weiteren Stationen. Nach 28 Jahren Klosterpräzeptur Denkendorf: Probst in Herbrechtingen (hier 1742 Fertigstellen des *Gnomon*, des Meisterstücks des Präzeptors) und damit der Aufstieg in wichtige kirchliche und politische Ämter, für die man Bengel wegen seiner Besonnenheit und Loyalität gern den Vorzug gab. Unverkennbar aber "seine Abstinenz in manchen Fragen der (Kirchen)politik"; zu nahe war für den Chilisten Bengel das nahende Ende, über das Gottes Handeln und Walten allein entscheidet. Bengel starb am 2. November 1752.

Hehl erweist sich in diesem Abriß als profunder Kenner Bengels; dabei besticht immer wieder seine Fähigkeit, reichhaltige Informationen (bes. bezogen auf die Arbeiten am Text des NT, S. 82ff., *Gnomon*, S. 92ff. und heilsgeschichtliche Schriften, S. 94ff.) in lebendiger Weise zu veranschaulichen und zugleich Wesentliches wissenschaftlich exakt zu komprimieren. "Bengels heilsgeschichtliche Theologie ist aus der Auslegung der Joh.-offb. erwachsen" (1740 *Erkl. Offb.*, 1747 *Reden über die Offb.*), "die Bibel steht für ihn in der Mitte seiner Theologischen Arbeit", wiewohl er (durch seine apokalyptischen Spekulationen), und das verschweigt Hehl nicht, "dem Worte Gottes da und dort Gewalt angetan hat" (103). Sein Verhältnis zur Brüdergemeinde wird ebenso kritisch gesehen (*Abriß der sogenannten Brüdergemeinde*, 1751): zwar trägt er mit seinen Ausführungen "ein Stück weit zu deren Selbstläuterung bei (S. 109), aufs Ganze gesehen ist er jedoch der Brüdergemeinde und ihrem Oberhaupt nicht völlig gerecht geworden" (S. 107).

Unverkennbar bleiben die Spuren des Bengelschen Biblizismus in Kirchen- und Geistesgeschichte zurück. Dafür erwähnt der Verfasser neben vielen anderen Ph.F. Hiller, F.C. Oetinger, M.P. Hahn, J.M. Hahn, J. Stilling, aber auch

J. Wesley, G. Menken, J.T. Beck und C.A. Auberlen; nicht vergessen bleiben hier auch die altpietistische Gemeinschaft (S. 120) und die Erweckungsbewegung in Deutschland. Wenn auch seine heilsgeschichtlichen Arbeiten sein übriges Schrifttum "an Popularität und handgreiflicher Effektivität weit übertroffen haben" (S. 121), so erfahren nach Meinung Hehls seine Einflußnahme auf die deutsche Dichtung und Philosophie (S. 127/128) und seine phil.-theologischen Studien, als Vorarbeit auf die hist.-krit. Forschung (Semler, Strauß), nicht minder Beachtung.

Was veranlaßt nun W. Hehl, "Bengels System als Ganzes für gescheitert" zu erklären (S. 129)? Ist es etwa seine Auffassung, Bengels Schriftverständnis (Verbalinspiration des Bibelwortes, kontinuierlich-einheitlicher Zusammenhang der biblischen Bücher) nicht unbesehen übernehmen zu wollen, oder doch vielmehr seine zu starke Anlehnung an M. Brecht, die historische Situation der jeweiligen Texte ja nicht zu vernachlässigen und den Intentionen der biblischen Schriftsteller Rechnung zu tragen (S. 133)? Hier geht Hehl eindeutig über das Ziel seiner Arbeit hinaus, und es ist unverständlich, wie er in dem genannten Abschnitt plötzlich so stark von seiner vorgegebenen Linie abrückt.

Den zweiten Teil seines Buches widmet der Autor den "Auszügen aus Bengels Schriften und Reden": Schriftauslegung ("Lehre vom Blut Christi", S. 137-146 - Quellenangabe fehlt leider!), Heilsgeschichte ("Die sieben Sendschreiben", S. 147-155) und textkritische Kommentierung ("Bengel der Bibelübersetzer", S. 163-165). Gleichzeitig ziert W. Hehl das Bild mit einem nicht wegzudenkenden Rahmen: "Bengel, der Beter" (S. 166-174), "der Prediger" (S. 175-184) und "der Seelsorger" (S. 185-194), hier bes. seine Briefe, von denen etwa 3000 nachweisbar sind (der RZ.). Aussprüche und Gedichte (S. 195-214) runden diese Sammlung ab.

Ulrich Bister

Armin Mauerhofer. *Eine Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert: Karl von Rodt und die Entstehung der Freien Evangelischen Gemeinden in der Schweiz*. TVG-Monographien und Studienbücher, 331. Gießen, Basel: Brunnen, 1987. 304 S. DM 34,-.

Nach Hartmut Lenhards Arbeit über die Freien Evangelischen Gemeinden in Deutschland (1977) folgt durch den Schweizer Gemeindepastor und Lehrbeauftragten der FETA Basel A. Mauerhofer die dem FB. Evgl. Theologie an der Universität Bern als Inaugural-Dissertation vorgelegte Arbeit über die Freien Evangelischen Gemeinden in der Schweiz und das Leben K. v. Rodts (1805-1861).

Ähnlich wie H.H. Grafe in Deutschland, war die Bewegung der neuentstandenen Freien Evangelischen Gemeinde in der Schweiz (Eglise de Dieu) geprägt durch den Einfluß K. v. Rodts - übrigens seit 1851 mit Grafe bekannt -, dessen Lebensgeschichte wie ein roter Faden die vorliegende Arbeit durchzieht. Wie

schon so oft an anderen Orten Europas, versucht auch hier in Bern eine Dissidentengemeinde gegen althergebrachte kirchliche Ordnung zu opponieren: Abendmahlsgemeinschaft bleibe nur Wiedergeborenen vorbehalten, Kirchenzucht und Gemeindegemeinschaft müssen in ihrer biblischen Bezogenheit neu belebt werden.

Für v. Rodt, der sich seit 1829 den Berner Dissidenten verbunden weiß, bedeutet sein Kirchenaustritt zunächst Verbannung; sein weiter Weg führt ihn nach Genf, Paris und London, offensichtlich lebensentscheidende Stationen (Pyt, F. Olivier, A. Rochat, Dr. Cox), die ihn später (1860) veranlassen, die Idee umzusetzen, alle freien evangelischen Gemeinden in Frankreich, Belgien und der westlichen Schweiz (NE, BE, VD, GE) im Bund zu vereinigen (S. 281). Bereits 1833 nach Bern zurückgekehrt, widmete er sich ganz der Gemeindegemeinschaft, insbesondere der Herausgabe von Büchern und Zeitschriften, und dem Aufbau von Freien Schulen.

Daß nun gerade und besonders die Genfer Erweckung den jungen Dissidenten prägte (Kap. 6), wird selbst bei aufmerksamem Nachlesen kaum deutlich, vielmehr verliert sich der Leser in der allgemein bekannten Darstellung über das erweckliche Leben des Kantons zu Beginn des 19. Jahrhunderts (S. 39-61; - vgl. a. S. 179-184, A. Vuiet). Ähnlich in den Kapiteln 8 und 9: Methodismus in England und Erweckungsbewegung in Deutschland erfahren eine übersteigerte, nicht unbedingt themenbezogene Aufmerksamkeit (S. 71-91), die eigentlichen Berührungspunkte v. Rodts mit den Erweckten werden nur am Rande erwähnt (S. 87ff.). Welchen Stellenwert man dabei der auf S. 77/78 bezeugten Ordination (durch Handauflegung von Predigern verschiedener Kirchen, nach Iselin, K. v. Rodt, S. 39) beimessen muß, bleibt ungeklärt, ebenso die Notwendigkeit eines Glaubensbekenntnisses (S. 78). Erst mit Kap. 10ff. gelingt es dem Verfasser, tiefer in die vorgegebene Thematik seiner Arbeit einzudringen, leider aber werden die zahlreichen, gewiß wertvollen Quellen zu stark vordergründig in den fortlaufenden Text eingebracht; sie hätten eher in einem Anhang ihren Platz gehabt (vgl. bes. Kap. 11 und 12a, 14, 16, 18). Wesentlich zur Erhellung des Ganzen tragen die ausführliche Beschreibung der Gemeindezeitung "Der Christ" (Kap. 13) oder auch die Ausführungen über "die Entfaltung der Gemeinden in Bern" (Kap. 18) und "Rodts Einfluß in Kanton Bern" (Kap. 19). bei.

Sehr schwer tut sich der Rezensent bei den typischen Angriffen gegen die Darbyisten (S. 151, 177, 178, 264, 276, ohne jede Beziehung daselbst!), vor allem Kap. 15 "Die Auseinandersetzung mit der darbyistischen Bewegung". Hier kommt es zu zahllosen unverzeihlichen Fehlern. Althergebrachte Denkschablonen und Vorurteile werden ungeprüft übernommen, dies, um nur zwei Beispiele zu nennen, bei der Plymouth-Bethesda-Frage (S. 189) oder mit der Behauptung Darbys, "gewisse Teile des NT könnten in der Gegenwart nicht mehr angewandt werden" (S. 193) - hier hätte der Vf. gut daran getan, an den Quellen (!) zu arbeiten (ebenso in den Beziehungen K. v. Rodts zur Allianz, in

den Berichten E.W. Hengstenbergs, *Evgl. KiZtg.* 1829ff., und bei der Einordnung der Irvingianer). Ähnlich äußert sich der Autor auf S. 266 in unschöner Polemik ("Er wettete gegen die moderne Christenheit", Z. 10ff.). Ob mit solchen unbedachten Aussagen der Sache, "Erweckung und Sammlung der Gläubigen", Rechnung getragen wird, scheint mehr als unwahrscheinlich.

Wenn auch die Bezüge zu den einzelnen Erweckungsbewegungen in Europa immer wieder abschnittsweise durchleuchtet werden, so vermißt man dennoch in dieser Arbeit als Orientierungshilfe zunächst eine Einordnung in den gesamt-kirchengeschichtlichen Rahmen; der eigentliche Forschungsbericht, bes. bezogen auf Arbeiten von Iselin (*C. v. Rodt*, Bern 1862) und Lenhard (Lit. s.o.), fehlt. Zu sehr ist die gesamte Arbeit von Quellenzitaten geprägt, dabei geht der Verfasser erheblich über das Maß des Zumutbaren hinaus. Das hier erstmals verwendete Material und die genannten Personen hätten in ihrer Darstellung kritischer beleuchtet werden müssen, nicht zuletzt deswegen, weil der Vf. als Insider immer wieder Gefahr läuft, die notwendige Distanz zu seinem Thema zu verlieren. Insgesamt leidet die Arbeit an einem Mangel selbständiger (sprachlicher) Durchdringung und Darstellung des Stoffes, was mit einer gründlichen Nachbearbeitung hätte ausgeglichen werden können; zahllose Stilfehler und die weitgehend unbegründeten Schlußfolgerungen (S. 26, 74ff.) bleiben beim Leser trotz der ausgebreiteten Materialfülle unübersehbar zurück. Inhaltliche und deutliche formale Mängel sollten eine gründliche Überarbeitung (a.i. Blick auf die unbenutzten Quellen, z.B. MS Ischebeck, "Zur Geschichte der FEG in der Schweiz") dringend erfolgen lassen, um der Fragestellung nach dem vorgegebenen Thema angemessen gerecht zu werden und die zweifellos mühevollen Arbeit Mauerhofers zu lohnen.

Ulrich Bister

August Strobel. *Conrad Schick - Ein Leben für Jerusalem.* Fürth: Flacius-Verlag, 1988. 209 S. DM 19,80.

Im Jahr 1846 wurde der aus Bitz in Württemberg gebürtige Chrischona-Schüler Conrad Schick zusammen mit einem anderen Absolventen vom alten Spittler nach Jerusalem geschickt. Ihre Brüderstation sollte ein Stützpunkt auf der "Apostelstraße" nach Äthiopien sein, von der aus besonders die islamische Welt evangelisiert werden konnte. Wie mancher große Plan Spittlers ließ sich auch dieser nicht durchführen. Schick trat 1850 in den Dienst der englischen Judenmission. Später wurde er Regierungsbaumeister von Jerusalem im türkischen Dienst und konnte dabei seine großen Gaben als Pionier der Archäologie in der heiligen Stadt entfalten. Zeit seines Lebens blieb dieser vor allem vom Pietismus Korntals geprägte bescheidene Christ von großer Ausstrahlungskraft auf die Bewohner Jerusalems. Er besaß nicht nur das Vertrauen der verschiedenen und damals höchst zerstrittenen christlichen Gemeinschaften, sondern auch von Moslems und besonders der jüdischen Gemeinde.

Seit langem interessieren sich israelische Wissenschaftler für Schick, während er bei uns fast vergessen ist. Dabei handelt es sich um ein Stück glücklicher deutsch-jüdischer Geschichte! Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß der gegenwärtige Direktor des Evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft im Heiligen Land, Professor August Strobel, den vorliegenden Band über Schick herausgebracht hat. Trotz seiner reichhaltigen Illustration und seiner Seitenzahl ist das Buch erstaunlich preiswert. Es besteht aus drei Teilen. Zuerst ist eine Würdigung Schicks durch den berühmten Orientalisten Ernst Kautzsch (Halle) abgedruckt. Dann folgt ein Artikel Schicks, in dem er die Veränderungen beschreibt, deren Zeuge er in Jerusalem während fünfzig Jahren wurde. Den Abschluß bildet eine Übersicht über die deutschen evangelischen Institutionen in Jerusalem aus der Feder von Professor Strobel.

Teddy Kollek, der aus Wien gebürtige Oberbürgermeister von Jerusalem, schreibt in seinem Geleitwort über die Veröffentlichung: "Sie leistet einen hervorragenden Beitrag, das Lebenswerk und die Persönlichkeit dieses Mannes tiefer zu verstehen und zu schätzen. Seine unerschöpfliche Kraft, seine Talente und seine Energien verbanden sich mit einer aufrichtigen Frömmigkeit, in der er erzogen und unterrichtet war, ja mit dem Ergebnis, daß er eine der wichtigsten Gestalten für den schöpferischen Aufbau der Stadt Jerusalem wurde."

Rainer Riesner

Klaus Scholder. *Die Kirchen zwischen Republik und Gewaltherrschaft: gesammelte Aufsätze*. Hg. Karl Otmar von Aretin/Gerhard Besier. Berlin: Siedler, 1988. 307 S. DM 48,--.

Klaus Scholder gehört zweifelsohne zu den bedeutendsten Kirchenhistorikern unserer Zeit. Als der 1930 in Erlangen geborene Tübinger Ordinarius am 10. April 1985 viel zu früh verstarb, konnte er schon auf ein beeindruckendes Werk zurückblicken. Vor allem seine leider unvollendet gebliebene Arbeit *Die Kirchen und das Dritte Reich* (Band 1 1977; Band 2 posthum 1985; Weiterführung durch seine Schüler geplant) stellt eine herausragende Leistung dar. Gerade wegen Scholders Bemühen um abgewogene Urteile ist es zu begrüßen, daß in dem anzuzeigenden Bande einige seiner wichtigsten Aufsätze aus den Jahren 1963 bis 1985 zusammengefaßt sind. Es handelt sich um allgemeine Beiträge zum Verständnis der kirchlichen Zeitgeschichte sowie um Aufsätze zur Situation der Kirchen in der Weimarer Republik und im Dritten Reich, darunter auch um einen bislang unveröffentlichten Artikel ("Eugenio Pacelli und Karl Barth: Politik, Kirchenpolitik und Theologie in der Weimarer Republik", S. 98-110). Die Auswahl der Herausgeber scheint gelungen. Mißlich ist lediglich, daß die Aufsätze "Über den Umgang mit unserer jüngsten Geschichte" (S. 44-57) und "Verhängnis und Schuld in der Geschichte" (S. 58-72) bis in die Formulierungen hinein identisch sind (z.B. S. 50f. = 65f.). Es hätte wohl genügt, den

übrigens hervorragenden letztgenannten Artikel abzdrukken und dafür Scholders Aufsatz "Die theologische Grundlage des Kirchenkampfes. Zur Entstehung und Bedeutung der Barmer Erklärung", *Evangelische Theologie*, 44 (1984), S. 505-524 mitaufzunehmen.

Eine 225 Titel umfassende Bibliographie aller Arbeiten Scholders ist dem Band beigegeben (S. 293-307), der ergänzt wird durch einfühlsame Bemerkungen der Herausgeber zu seinem Lebensweg und -werk. Insgesamt gesehen bestätigt dieses Buch eindrucksvoll das, was Karl Otmar von Aretin zusammenfassend in seinem Nachwort schreibt: "Klaus Scholder ist nicht ohne seine tiefe Verwurzelung im christlichen Glauben zu verstehen. Er war ein Theologe, der von seinem Glauben geprägt war und nicht jeder Modetorheit hinterherlief. Er war ein evangelischer Theologe, der davon durchdrungen war, daß sich die Kirche allen Problemen ihrer Zeit zu stellen habe, aber sich der Versuchung entziehen müsse, sich den Strömungen der Zeit anzupassen. Wenn ihn die Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus irgendetwas gelehrt hat, dann war es die Erkenntnis, daß die Kirchen sich den Verlockungen der Gegenwart zu widersetzen haben, wenn sie zum Evangelium Jesu Christi in Widerspruch stehen" (S. 264).

Lutz E. v. Padberg

Manfred Seitz. *Hermann Bezzel: Theologie, Darstellung, Form seiner Verkündigung*. TVG-Monographien und Studienbücher, 328. 2. Aufl. (Nachdruck der 1. Aufl., München 1960). Wuppertal: Brockhaus, 1987. 244 S. DM 24,80.

Das Buch ist eine ursprünglich als Dissertation bei Eduard Steinwand in Erlangen vorgelegte Monographie über den Theologen, Neuendettelsauer Rektor und späteren Konsistorialpräsidenten in München Hermann Bezzel (1861-1917), welche die frühere Darstellung von Johannes Rupprecht (H.B. als Theologe, 1925) bestätigt und sie in verdienstvoller Weise unter Verwendung ungedruckter Schriften weiterführt. Von den ursprünglich geplanten zwei Bänden liegt nur dieser erste vor. Die Einleitung (S. 9-16) schildert kurz das evangelische Bayern des letzten Jahrhunderts und gibt einen Überblick über die bisherige Bezzelforschung. Im ersten Hauptteil (S. 17-65) wird Bezzels "Werden und Wirken" dargestellt. Die Ausführungen über die Auseinandersetzungen zwischen dem damaligen "Bischof" Bezzel und den "Liberalen" Geyer und Rittelmeyer stellt der Verfasser im Vorwort zur 2. Auflage mit Recht etwas in Frage. Der umfangreichste Teil des Buches handelt von dem "Kondeszendenz"-Gedanken (S. 66-190) in einer umsichtigen, gelehrten und lehrreichen Weise und in einem erfreulichen klaren Stil. Die Einflüsse Luthers und Hamanns, der Erweckung, der Erlanger Theologie, Oletingers und Martensens werden deutlich. Verdienstvoll ist dabei das Eingehen auf die Hamann-Ausgabe von Roth sowie der Hinweis auf Rudolf Rocholl. Ist Bezzels theologische Ausprägung des Kondeszendenzgedankens nicht vielleicht doch eigenständiger, als es hier scheinen

könnte? Lehrreich und originell ist BezzeIs Verständnis der Schrift und ihrer Inspiriertheit sowie die Kondeszendenz als hermeneutisches Prinzip. Merkwürdigerweise wird die kenotische Theologie nicht erwähnt, die damals gewissermaßen "in der Luft lag". Bezzel ist zwar theologisch nicht von dem Erlanger Kenotiker Thomasius abhängig (so J. Rupprecht), aber er hat sich doch mit der Kenose auseinandergesetzt (S. 180). - Der zweite Hauptteil des Buches "BezzeIs Auffassung von Predigt und Predigtarbeit" (S. 191-238) ist - infolge der ursprünglichen Planung - recht kurz geraten. Er zeigt, wie stark Bezzel in der Tradition der Erlanger Schule und seines Vorgängers Wilhelm Löhe steht. An BezzeIs Stil wird recht vorsichtig Kritik geübt. Auch die von Bezzel geschulten Diakonissen werden ihren Rektor in Unterricht und Predigt nicht immer ganz verstanden haben. Jedoch seine Predigten heute zu lesen, schenkt in ihrer gedanklichen und geistlichen Konzentration dankenswerte Glaubensstärkung besonders dem Leser, der im Gottesdienst mehr oder weniger leergelassen wurde.

Nach der Lektüre dieses Buches, die auch für denjenigen gewinnbringend ist, dem Bezzel und seine von der Erlanger Theologie und der bayerischen Erweckung geprägte Zeit nicht bekannt sind, muß man der Behauptung des Verfassers zustimmen, auf BezzeIs Stimme zu hören, "die heute zurückgetreten ist....und in der Fremdheit, die von seiner eigentümlich ernsten lutherischen Theologie ausgeht, die gegenwärtigen kirchlich-theologischen Verhältnisse zu erfassen, ist ein erregendes Unternehmen" (S. 7). Das "Erregende" bzw. Anregende sieht der Rezensent an zwei Stellen. Zuerst: Wo angesichts der gegenwärtigen theologischen Lage die Inspiration der Heiligen Schrift mit Nachdruck vertreten wird, geschieht das zumeist in der etwas modifizierten Lehrgestalt, wie sie von der späteren altprotestantischen Orthodoxie ausgebildet worden ist. Deren Argumentationsweise kommt aber in ihrer theologischen Unzulänglichkeit immer noch nicht recht zum Bewußtsein, wohl weil sie aus Unkenntnis nicht genügend reflektiert wird. Die altprotestantisch-spätorthodoxe Inspirationsvorstellung hatte sich u.a. vom damaligen Rationalismus zu sehr auf die Argumentationsebene ihres Gegners locken lassen. Man erkennt diesen Schaden an der Zwiespältigkeit im Wahrheitsbegriff und daran, daß die Autorität der Schrift fast ausschließlich mit dem Wirken des Heiligen Geistes im Akt des Niederschreibens begründet wird. Dabei fehlt vor allem der trinitarische bzw. heilsgeschichtliche Bezug des Heiligen Geistes auf Christus als wesentliches Moment der Schriftautorität, so daß das Inspirationsverständnis viel zu formal bleibt. Luthers und Hamanns Ansatz sowie BezzeIs Anknüpfung daran in Gestalt seiner Ausführung des Kondeszendenzgedankens zeigen, wie die Christusoffenbarung es sein muß, die das Geistwirken der Inspiration bestimmt. Dabei wird dann deutlich, daß man die Autorität der Schrift keineswegs mit ihrer Inspiration allein begründen kann. Auf jeden Fall ist für eine Lehre von der Schriftautorität der Ansatz bei der Kondeszendenz des dreieinigen Gottes

der Bibel weitaus gemäßer, auch einem alten und neuen Rationalismus wesentlich besser gewachsen als der auch vom aristotelischen Prinzipiendenken beeinflusste Ansatz der altprotestantischen Orthodoxie. - Die zweite Anregung gibt der zweite Hauptteil. Hier findet der heutige Prediger Hilfreiches, inzwischen leider vielfach Vergessenes für Predigtarbeit und Gemeindedienst, für die geistliche Zucht des Dieners am Wort und auch Ermutigung für die besonderen Anfechtungen, die der Dienst des Predigers und Seelsorgers mit sich bringt.

Friedebert Hohmeier

Bernhard Bonkhoff. *Geschichte der Vereinigten Protestantisch-Evangelisch-Christlichen Kirche der Pfalz 1818-1861*. Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 84. München: Beck, 1986. XVI + 176 S. DM 41,80.

August Hermann Francke. *Schriften und Predigten*, Band 9: *Predigten I*. Hg. Erhard Peschke. Texte zur Geschichte des Pietismus, II/9. Berlin, New York: de Gruyter, 1987. XVIII + 651 S. DM 360,--.

Gerhard Jordy. *Die Brüderbewegung in Deutschland*, Bd 3: *Die Entwicklung seit 1937*. Mit einem Anhang über die Entwicklung der Brüdergemeinden in d. DDR v. Gerhard Brachmann. Wuppertal: Brockhaus, 1986. 453 S. DM 39,80.

Christoph Klein. *Auf dem anderen Wege: Aufsätze zum Schicksal der Siebenbürger Sachsen als Volk und Kirche*. Erlangen: Martin-Luther-Verlag, 1986. 224 S. DM 25,--.

Helgo Lindner. *J.G. Hamann: Aufbruch zum biblischen Denken in der Zeit der Aufklärung*. TVG-Theologie und Dienst, 54. Gießen, Basel: Brunnen, 1988. 56 S. DM 7,80.

Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika, Bd 2: 1753-1762. Hg. Kurt Aland. Texte zur Geschichte des Pietismus, III/3. Berlin, New York: de Gruyter, 1987. XXXIV + 623 S. DM 328,--.

Ann-Charlott Settgast. *Der Mann in Tranquebar: ein Porträt des Bartholomäus Ziegenbalg*. Moers: Brendow, 1987. 210 S. DM 14,80.

Howard A. Snyder. *The Radical Wesley: A Pattern for Church Renewal*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1987. 192 S. \$ 8,95.

Karl Zehrer. *Evangelische Freikirchen und das "Dritte Reich"*. Berlin [-Ost]: Evangelische Verlagsanstalt, 1986. 190 S. DM 15,--.

Praktische Theologie

Michael Herbst. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1987. 477 S.

Herbst setzt mit seinem Konzept an der vorfindlichen Volkskirche an (S. 108). Volkskirche ist für ihn keine theologisch abzulehnende Gestalt von Gemeinde. Er will dankbar an das anknüpfen (S. 109), was dort vorhanden ist (S. 226f; 150; 110). Das Ja zur Volkskirche bedeutet aber notwendig auch ein Ja zum missionarischen Gemeindeaufbau (S. 137). Denn die Gefahr der Volkskirche besteht darin, daß in ihr Glaube und Christsein gerne einfach vorausgesetzt werden (S. 65; 133; 136; 225; 343). An die Stelle von missionarischem Gemeindeaufbau tritt dann die Verwaltung des Kirchenbestandes mit dem Ergebnis, daß zunehmend Menschen die Kirche verlassen (S. 116) oder nur noch aus gesellschaftlichen Gründen Mitglied der Kirche bleiben (S. 114). Herbst übernimmt im wesentlichen das empirische Material der EKD-Befragung zur Kirchenmitgliedschaft in der Volkskirche, ohne daß dies unter der Hand zur Norm wird (S. 110).

Fehlender missionarischer Gemeindeaufbau ist für die Austrittsbewegung, Distanzierung und Erosion bis in die Kerngemeinde mitverantwortlich (S. 137). Die positive Einschätzung der Volkskirche als "stabil" ist also eine Illusion (S. 130f). Dennoch ist der missionarische Gemeindeaufbau nicht in der Erosion der Volkskirche, sondern im NT begründet (S. 100ff). Das neutestamentliche Bild von Gemeinde muß der vorfindlichen Kirche immer wieder als Verheißung vor Augen gehalten werden (S. 75f).

Missionarischer Gemeindeaufbau zielt auf die "Gemeinde von Brüdern" (S. 68). Alle Menschen sollen zum Glauben an Christus eingeladen werden (S. 307f). Dazu ist nur die mit Charismen begabte Gemeinde fähig. Herbst trifft dazu drei kybernetische Grundentscheidungen (S. 125): die Erneuerung des Pfarrerstandes soll gefördert, die Erosion der Kerngemeinde aufgearbeitet werden wie die positiv und negativ distanzierten Mitglieder der Kirche gewonnen werden und dann auch alle der Kirche Fernstehenden. Subjekt des Gemeindeaufbaus ist Christus (S. 66; 68; 307).

Daß dieser Entwurf missionarisch ist, zeigt sich an der Evangelisation im Sinne einer Sendung der Gemeinde an getaufte Menschen mit dem Ziel, sie zu einer persönlichen Christusbeziehung zu rufen. Evangelisation ist Ruf zu Christus (S. 386). Distanz zur Gemeinde darf nicht zum Normalfall erhoben werden (S. 377). Im Grunde geht es um zwei Fragen: wie wird jemand Christ und wie bleibt man Christ? Das besondere Anliegen dieser Arbeit ist die Frage: Wie verhalten sich Christsein und Gemeindezugehörigkeit zueinander (S. 129)?

Wichtige theologische Anleihen macht Herbst bei Theodosius Harnack, Wichern, Bonhoeffer, der Barmer Theologischen Erklärung, Manfred Seitz sowie F. und Chr. Schwarz. Das Gemeindeverständnis lehnt sich stark an Bonhoeffer an: Christus als Gemeinde existierend, Kirche als Ereignis (S. 67ff; 308).

Herbst hält an der Spannung von geglaubter und erfahrener Kirche fest (S. 62f; 222; 346). Er deutet dies im Sinne Th. Harnacks mit dem Bild zweier konzentrischer (nicht exzentrischer!) Kreise (S. 346). D.h. die geglaubte Kirche ist nirgends anders als in der erfahrenen sichtbaren Gestalt der Kirche zu finden (S. 105). Daher kann er sagen: "*extra ecclesiam nulla salus*" (S. 99f; vgl. 378). Glaube an Christus wird identisch mit Zugehörigkeit zur Gemeinde und damit notwendig auch zur Institution Kirche (S. 119; 345f; 378). Dies ist die konsequente Weiterführung der Barmer Theologischen Erklärung und die Ergänzung der CA. Zu Wort und Sakrament tritt als Antwort der Glaube und der zielt auf Gemeinschaft und Dienst (S. 27; 52; 135). Kirche ist nicht nur Heilsanstalt, sondern auch gelebte Gemeinschaft (S. 53). Eine Gemeinschaftsideologie liegt Herbst fern. Aber er will markieren: nicht nur die Botschaft als Ruf zu Christus hat Zeugnis- und Bekenntnischarakter, sondern auch die Gestalt der Kirche (S. 60). Die Gestalt hat dem Ereigniswerden von Gemeinde zu dienen, ohne dies jedoch erzwingen zu können (S. 60). Es gibt häretische Strukturen, die die Wahrheit des Zeugnisses in Frage stellen, z.B. die Pfarrerzentriertheit der Kirche (vgl. S. 313). Die soll durch die mit Charismen begabte Gemeinde überwunden werden. Herbst zeigt im letzten Teil seiner Arbeit konkrete Wege, die zur Überwindung der häretischen Strukturen führen können. Obwohl Herbst an der Kirche als Volkskirche ansetzt, ist sie nicht Selbstzweck und nicht das Thema Nr. 1 (S. 45; 59f).

Der Entwurf ist verheißungsorientiert, ohne die empirischen Aspekte der Gegenwart zu übersehen. Herbst hat Mut zur Vereindeutigung und Verbindlichkeit. Kirche handelt in der Welt, ohne in ihr aufzugehen, ihre Identität zu verlieren. Dennoch will Herbst Offenheit im Sinne der Einladung des Evangeliums. Wenn er neben der Botschaft auch der Gestalt der Kirche Zeugnischarakter zumißt, ist man dann nicht immer wieder geneigt, den *sylogismus practicus* zu vollziehen, auch wenn man sich klar macht, daß unserer Erkenntnis Grenzen gesetzt sind (S. 346)? Ist von daher nicht auch das dritte Konstitutivum der Gemeinde eine mißbrauchbare Größe? Wie auch immer, Verdienst dieser Arbeit ist es, dem "Normalfall" wieder zu seinem Recht verholfen zu haben und dies nicht nur in billiger Abwehr, sondern höchst konstruktiv. Ingesamt verdient dieses Buch große Aufmerksamkeit. Weil es sowohl der Situation als auch der Verheißung Rechnung trägt, kann es grundlegende Dienste tun.

Friedemann Kley

Immer mehr Menschen leider unter seelischen Störungen verschiedenster Art. Auch Christen sind davon betroffen. Herkömmliche Konzepte der Seelsorge kommen in vielen Fällen nicht zum Zug. Auf der anderen Seite ist bei vielen Christen nach wie vor ein tiefes Mißtrauen gegenüber Psychologie und Psychotherapie zu beobachten, bedingt durch die Geschichte des Verhältnisses zwischen beiden Anschauungen. Die Mehrzahl der Therapeuten ist bis heute hauptsächlich tiefenpsychologisch geprägt und gegenüber dem christlichen Glauben, seinen Fragen und auch Problemen voreingenommen. Hier zeigt das Buch der beiden Amerikaner William Backus und Marie Chapien eine Tendenzwende an. Der breite Markt der Psychologie ist nicht länger nur durch die Tiefenpsychologie bestimmt. Einzelne neuere Konzepte lassen sich sehr viel leichter mit biblischen Einsichten zusammenbringen. Dies belegen die Autoren aus reichhaltiger und anschaulicher Erfahrung.

1) Allgemeines

Die Kognitive Therapie bzw. Seelsorge (KT/KS) ist als RET (rational-emotive Therapie) eine Unterform der VT (Verhaltenstherapie) mit dem Akzent auf dem Faktor des Kognitiven. Dahinter stehen die Forschungsergebnisse und Praxisnachweise der Amerikaner Albert Ellis und Arnold Lazarus. Basis ist die Lernfähigkeit aus Einsicht (im Gegenüber zum Lernen durch Nachahmung oder Konditionierung). Damit kommt auch der Wille und die Eigenverantwortung des Ratsuchenden stärker zur Geltung. Dies entspricht den Beobachtungen im AT und NT von Erneuerungsvorgängen bei Menschen. Nach Gen 2,3 erfordert das biblische Menschenbild im ganzheitlichen Lebensvollzug einschließlich der Gottesbeziehung die Wahrnehmung des Willens und der Verantwortungsfähigkeit, die der Schöpfer so gewollt hat.

2) Voraussetzungen und Intention

Unser Fühlen (Emotionen) und Verhalten (Psychomotorik) ist vom Denken (Kognition) abhängig. Dabei geht es weniger um rationale Überlegungen als um die dahinterstehenden Grundüberzeugungen (Wertmaßstäbe, Paradigmen), die durch Erziehung und Bildung angeeignet wurden und mehr unbewußt Denken, Empfinden und Verhalten kontrollieren. Diese kognitiven Maßstäbe melden sich z.B. im Gewissen.

Eine wichtige Erkenntnis ist die Einsicht in den engen Zusammenhang zwischen vielen psychischen Störungen und Krankheiten, insbesondere psychogenen Depressionen, und einseitigen, verzerrten und auch eindeutig falschen Denkmaßstäben.

Absicht der KT/RET ist es nun, diese Grundüberzeugungen und -anschauungen aufzudecken, zu hinterfragen und, wo nötig, auf dem Weg über die Einsicht zu korrigieren. Durch die veränderten kognitiven Maßstäbe ergibt sich auch - nicht unmittelbar und nachhaltig, aber auf die Dauer bei bewußter Einübung wirksam - ein verändertes Empfinden und Verhalten.

3) Vorgehensweise

Im Mittelpunkt kognitiver Seelsorge steht die Analyse und Kontrolle der Selbstgespräche als der Art und Weise, wie wir gedanklich mit uns selbst reden und dabei zum Ausdruck bringen, wie wir über andere, uns selbst, über Erfahrungen und das Leben im allgemeinen, sowie über Gott, die Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart denken. Dazu gehört insbesondere, sich seiner Selbstgespräche zuerst einmal bewußt zu werden.

In einem Dreischritt sollen die im Selbstgespräch sich artikulierenden Überzeugungen dann modifiziert werden, indem man zuerst a) die irrigen Überzeugungen erkennt, dann b) die irrigen Überzeugungen bestreitet und c) sie durch die Wahrheit ersetzt. Für den christlichen Seelsorger kann der Maßstab der Wahrheit nur der Bibel entnommen werden (der säkulare Therapeut orientiert sich an der "Wirklichkeit", dem Faktischen und dem, was diesem angemessen ist). Dabei ergibt sich freilich das Dilemma, daß das bisherige Bibelverständnis u.U. bereits durch Mißverständnisse und irrige Vorstellungen beeinflusst war. So gehört zur Kontrolle des Denkens auch die grundsätzliche Bereitschaft, sich selbst und die eigenen Denkvoraussetzungen kritisch zu prüfen und nicht von vornherein als biblisch zu erklären, was nur der persönlichen Überzeugung entspringt. Dies entspricht dem biblisch-reformatorischen Prinzip der Rechtfertigung des Gottlosen durch die Gnade aus Glauben. Eingefleischte Überzeugungen führen leicht zu falscher Sicherheit und damit zu Selbstrechtfertigung.

Zur Bewertung vergangener oder gegenwärtiger Ereignisse, insbesondere belastender Eindrücke und Erinnerungen ist in diesem Zusammenhang zu beachten, daß nicht die Ereignisse als solche unser Empfinden bestimmen, sondern unsere Interpretation derselben. Unsere Interpretation wiederum ist von unseren Grundüberzeugungen abhängig. Daß diese von der biblischen Wahrheit (oder faktischen Wirklichkeit) abweichen können, wird uns i.d.R. nicht bewußt. "Irrige Überzeugungen" erscheinen durch regelmäßiges Wiederholen subjektiv als wahr.

So einfach die Vorgehensweise kognitiver Seelsorge erscheint, so mühsam ist das wirksame Vorgehen selbst, weil es letztlich um einen Paradigmenwechsel (Th. Kuhn), einen Austausch von Überzeugungen geht, an denen unser Selbstverständnis hängt. Damit steht das eigene Ich/Leben auf dem Spiel (vgl. Matth. 10,39; 16,24). Ohne die Erfahrung des Angenommenseins (Rechtfertigung des Sünders aus Gnade; positive Wertschätzung, einfühlsames Verstehen,

Echtheit) wird auch bei der kognitiven Seelsorge eine Veränderung nur schwer gelingen.

4) Praxis

Kognitive Seelsorge erfordert in erheblichem Maß die Bereitschaft des Ratsuchenden zu eigenverantwortlicher Mitarbeit und eigenem Tun. Ohne "Leidensdruck" wird der Ratsuchende nur schwer bereit sein, sich auf die selbstkritische Prüfung einzulassen. Für diese Zusammenhänge ist Einsicht zu wecken. Dies bedeutet, daß die Aussage "ich kann nicht" nicht stehen bleiben darf. Vielmehr ist zu prüfen, welche Werte damit verbunden sind, die es nicht zulassen, daß "ich will". Ein "ich kann nicht" ist als ein "ich kann jetzt nicht" und insofern auch als ein "ich will nicht" zu verstehen.

Zur Aufdeckung der Grundüberzeugungen müssen die Selbstgespräche kontrolliert werden. Dazu dienen ganz konkrete Aufgabenstellungen, die der Ratsuchende einzuhalten hat, z.B. eine genaue Protokollführung (was, wann, wer, wo, wie, wieviel?).

Weiter gilt es die irrigen Überzeugungen zu identifizieren und zu analysieren:

Die aufgedeckten irrigen Überzeugungen werden dann der Wahrheit gegenübergestellt, z.B. (S. 27; 160f):

Ich bin ein Dummkopf.	<i>Ich danke dir, Herr, daß du mir Intelligenz gegeben hast.</i>
Ich bin wenig attraktiv.	<i>Ich danke dir, Herr, daß du mich anziehend machst.</i>
Keiner mag mich.	<i>Ich danke dir, Herr, daß du bewirkst, daß ich für andere liebenswert bin.</i>
Ich bin vollkommen unbegabt.	<i>Danke, Herr, für alle Begabung, die du mir gegeben hast.</i>
Ich kann (was auch immer) nicht	<i>Mit deiner Hilfe kann ich es, Herr!</i>

Die angeführten Beispiele zeigen, daß irrige Überzeugungen vielfach mit negativen Einstellungen zu tun haben. Deren Überwindung erfordert das Einüben positiven Denkens, nicht aus Prinzip, sondern um der in Gottes Zusage begründeten Hoffnung willen, die auch zur Dankbarkeit befreit.

Wo intendierte Veränderungen unerreichbar erscheinen, gilt es den Weg zum Ziel in kleine und kleinste realisierbare Schritte einzuteilen.

5) Bewertung

Diese Leitlinien werden im Buch von Backus/Chapian durchgezogen am Beispiel von Depression, Ärger/Wut, Angst, mangelnder Selbstbeherrschung, Selbsthaß, Angst vor Veränderung, Risikoscheu, gestörten zwischenmenschlichen Beziehungen und Unentbehrlichkeitsdenken. Die Wichtigkeit unserer Ein-

sicht in die Zusammenhänge unserer Kognitionen - gerade unter christlichen Vorzeichen - wird sehr deutlich. Genauso, daß wir in vielen Fällen seelsorgerlich sehr wohl Möglichkeiten haben, hilfreich und verändernd zu wirken. Der Weg über unsere Einsicht und die Kontrolle der Wertmaßstäbe entspricht dem, was wir auch an der Seelsorge Gottes im Alten wie im Neuen Testament erkennen können. Zugleich wird damit deutlich, wie wichtig eine klare, an der Bibel ausgerichtete Verkündigung und Seelsorge ist. Viel seelsorgerliche Not würde erst gar nicht entstehen, wenn Verkündigung und Unterricht eindeutiger und unmißverständlicher wären und die befreiende Wirkung des Evangeliums angemessen hervorheben würden.

Ein Mangel des Buches liegt darin, daß keine komplette Darstellung des Gesprächsablaufes, sondern nur der Grundstruktur (des Wechsels) der Denkmuster gegeben wird. Darüber hinaus finden sich auch bei den Verfassern selbst "irrige Überzeugungen" im Blick auf die Wirksamkeit kognitiver Seelsorge und besonders den Willen Gottes (z.B. "Sie können göttliche Motive in Ihrem Innern an der gleichzeitig auftretenden tiefen Zufriedenheit und dem innewohnenden Frieden erkennen. Alle innere Zerrissenheit hat ein Ende, wenn Ihre Motivationen von Gott gelenkt werden", vgl. S. 14; 103f). Hier überschätzen die Verfasser die subjektive Begrenztheit des Gewissens und überhaupt menschlicher Empfindungen und Intuitionen. Auffällig ist eine Neigung zu einem geistlichen Perfektionismus, der mit dem charismatischen Hintergrund der Verfasser zusammenhängt. Weiter fällt auf, daß das Gewicht der Vergebung und damit die Frage der Schuld zu kurz kommt.

Insgesamt bietet das Buch eine vorzügliche praktische Anleitung, ist anschaulich und einprägsam und hilft, gängige Fehleinstellungen und irrige Überzeugungen bei Christen bewußt zu machen. Ob damit eine wirksame Hilfe zur Selbsthilfe gegeben ist, muß - zumindest wenn der Leser auf sich alleingestellt bleibt - bezweifelt werden. Die Autoren sind sich ihrer beschränkten Möglichkeiten und Gefährdungen aber durchaus bewußt (S. 166). *Claus-Dieter Stoll*

Theologische Veröffentlichungen von AfeT-Mitgliedern im Jahr 1987

Karl Baral (Calwer Str. 8, Oberreichenbach):

Anthroposophie. Eine Orientierungshilfe, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1987.

Hans F. Bayer (Franzenburg 43, 6330 Wetzlar-Blankenfeld):

"Macht zu Jüngern alle Völker' (Mt 28,18-20): Das Ziel der Mission nach dem Sendungsbefehl Jesu." *Evangelikale Missiologie*, 192 (1987), S. 21-29.

Klaus Berger (Stiftung Eben-Ezer, 4920 Lemgo):

New Age - Ausweg oder Irrweg, 2. Aufl., ABlar: Schulte & Gerth, 1987.

Helmut Burkhardt (Gempenblick 12, 7889 Grenzach-Wyhlen):

"Die Erfahrung der Bekehrung." *JET*, 1 (1987), S. 7-25.

Martin Buschhaus (Saarlandring 38, 5828 Ennepetal):

"Anunnakku und Igitu im Buch Daniel." *BN* 36, S. 17-21.

"Traumpsychologisch-parapsychische Bemerkungen zu drei Übersetzungsschwierigkeiten im Buch Daniel." *BN* 38/39, S. 26-29.

Heinzpeter Hempelmann (Am Herrengarten 90, 5300 Bonn 3):

"'Keine ewigen Wahrheiten, als unaufhörlich Zeitliche...' Hamanns Kontroverse mit Kant über Sprache und Vernunft." *ThBeitr*, 18 (1987), S. 5-33.

Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des Christlichen Glaubens, 2. Aufl. Wuppertal: Brockhaus, 1987.

"Erkennen/Erkenntnis." *Das Große Bibellexikon*, Bd. 1, Wuppertal/Gießen: R.Brockhaus und Brunnen, S. 325-332.

"Veritas hebraica. Zur Bedeutung biblischer Sprachgestalt für die Auslegung und Verkündigung des Wortes Gottes." *Persönliche Mitteilungen* (der PGB), 99 (1987), S. 1-12.

Siegfried Liebschner (Heidmühlenweg 169, 2200 Elmshorn):

"Die Erfahrung der Führung durch den Heiligen Geist." *JET*, 1 (1987), S. 26-40.

Erich Lubahn (Heinr. Küderli-Str. 9, 7050 Waiblingen):

Was kommt auf uns zu? Apokalyptik - Endzeitfragen. Metzingen: E. Franz Verlag, 1987.

Das Wort vom Kreuz - Geschehen, Denken, Theologie. Hrsg. E. Lubahn & O. Rodenberg, Gießen: TVG Brunnen, 1987.

"Glaube in der Krise." *Contrapunkt*, Bad Salzufflen, 1987.

"Die zwei Schlüssel zum Verständnis der Bibel." *Contrapunkt*, Bad Salzufflen, 1987.

Gerhard Maier (Albrecht-Bengel-Haus, 7400 Tübingen):

Das Buch Esther. Wuppertaler Studienbibel, Wuppertal: Brockhaus, 1987.

"Die Kirche im Matthäusevangelium." in C.P. Thiede, *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, Wuppertal: Brockhaus, 1987, S. 171-191.

"Daniel/Buch; Eschatologie; Esther/Buch." *Das Große Bibellexikon*, Bd. 1, Wuppertal/Gießen: R. Brockhaus und Brunnen, S. 251-254, 346-350, 355-357.

"Das Evangelium als Gericht und Hoffnung für die Nationen." *JET*, 1 (1987), S. 55-70.

Werner Neuer (Bachstr. 87, 7413 Gomaringen):

"Einführung." in: A. Schlatter, *Metaphysik*, ZThK Beiheft, 7. Tübingen 1987, S. 1-15.

"Ehe, Ehescheidung, Ehelosigkeit", *Das Große Bibellexikon*, Bd. 1, Wuppertal/Gießen: R. Brockhaus und Brunnen, S. 293-297.

Kommentar zu drei Texten von A. Schlatter, in: *Evangelische Schriftauslegung*, hg. J. Cochlovius und P. Zimmerling, Krelingen/Wuppertal 1987, S. 168-171.

Lutz E. von Padberg (Krüzkamp 21, 4416 Everswinkel):

New Age und Feminismus: Die neue Spiritualität. Aßlar: Schulte & Gehrt, 1987, 186 S.

"Ökumene der Religionen." *Diakrisis*, 8 (3, 1987), S. 62-68.

"Strategien der 'Befreiung'." *Auftrag und Weg*, 32 (6, 1987), S. 227-228.

"Einführung." S. 7-17, in: Heinrich Jochums, *Die große Enttäuschung: Karl Barth und die Theologien, Philosophien, Anthropologien und Ideologien der Gegenwart.* Evangelium und Gesellschaft, 7. Wuppertal: Verlag der Evang. Gesellschaft für Deutschland, 1987, 93 S.

Rainer Riesner (Lehlestr. 3, 7409 Dusslingen):

"Der Priestersegen aus dem Hinnomtal." *ThBeitr*, 18 (1987), S. 104-108.

"Das Boot vom See Gennesaret." *Das Hlg. Land*, 119 (1, 1987), S. 2-6.

"A Golgota és a régészet." *Mérleg*, 23 (1987), S. 17-24.

"Der Christus-Offenbarung nach-denken. Anmerkungen zur paulinischen Hermeneutik in 1Kor 1,18-2,16." in: *Evangelische Schriftauslegung*, hrsg J. Cochlovius; P. Zimmerling, Wuppertal/Krelingen, 1987, S. 416-423.

"Bethany Beyond the Jordan (John 1,28)." *Tyndale Bulletin*, 38 (1987), S. 29-63.

"Entstehung und Sammlung der ntl. Schriften." *Blickpunkt Gemeinde*, 11 (3, 1987), S. 14-21.

"Urtext und Herzensfrömmigkeit. Johann Albrecht Bengel als Ausleger des Neuen Testaments." *Schritte*, 10 (1987), S. 8-10.

"Äon; Antipatris, Antonia; Arimathäa; Begräbnis- und Trauersitten; Bethanien I & II; Bethesda, Bethphage; Bethlehem; Bethsaida; Caesarea Maritima; Caesarea Philippi; Chorazin; Dalmanutha; Damaskus II (NT); Dekapolis; Emmaus, Ephraim; Gabbatha; Gadara; Galiläa; Galiläer; Gat-Hefer; Gebetsriemen (mit C.D. Stoll); Genezareth/Ort und See; Gerasener; Gethsemane; Gischala; Gulgatha." *Das Große Bibellexikon*, Bd. I, Wuppertal/Gießen: R. Brockhaus und Brunnen, 1987.

"Neues vom See Genezareth." *Bibel und Kirche*, 42 (1987), S. 171-173.

"Johann Albrecht Bengel und die Evangelienforschung. Anmerkungen zum Gnomon Novi Testamenti". *ThBeitr*, 18 (1987), S. 285-304.

Otto Rodenberg (Eichenweg 12, 3501 Söhrewald 1):

"Vom Schmerz Gottes - Ein Beitrag zur biblischen Anthropomorphie Gottes." *ThBeitr*, 18 (4, 1987), S. 174-193.

Thomas Schirmmacher (Breite Str. 16, 5300 Bonn):

"Theodor Christlieb als Missionswissenschaftler - eine Anfrage an die evangelikale Missiologie." *Evangelikale Missiologie*, 7 (3, 1986), S. 3-5.

(mit Christine Schirmmacher), *Prophet aus der Wüste: Mohammed*. 2. überarb. Aufl.. Berneck: Schwengeler Verlag, 1987.

Der Christ und die dämonischen Mächte. Dämonische Verstrickungen - Biblische Befreiung, hrsg. W. Nitsche/B. Peters. Berneck: Schwengeler Verlag, 1987, S. 59-81.

(Übersetzer, Bearbeiter, Vorwort; mit Christine Schirmmacher), Patrick J. Johnstone, *Gebet für die Welt*, 2. Aufl.. Neuhausen: Hänssler Verlag, 1987 [3. Aufl. 1988].

Ebd., S. 24-28: "Mission unter unerreichten Volksgruppen ('Hidden People')." "

"Diakon." *Das Große Bibellexikon*, Bd. 1. Wuppertal/Gießen: R. Brockhaus und Brunnen, 1987, S. 270-271.

"Misson und Kultur - Als Ethnologe Christ sein?." *Factum*, 11/12 (1987), S. 18ff.

"Javanische Mystik." *Factum*, 10 (1987), S. 3ff.

"Nationalsozialismus und Sünde." *Factum*, 10 (1987), S. 6-7.

"Christentum und Nationalsozialismus." *Factum*, 10 (1987), S. 8-10.

"Ist Erziehung Frauensache?" *Factum*, 11 (1987), S. 22-23.

Eckhard J. Schnabel (z.Zt. Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen):

"Law and Wisdom in the Mishnaic System." *BTS*, 17 (1987), S. 104-11.

Claus-Dieter Stoll (Albrecht-Bengel-Haus, 7400 Tübingen):

"Bild/Abbild/Ebenbild; Exil; Gebetsriemen (mit R. Riesner); Fruchtbarkeit; Furcht/Furcht Gottes; Götze/Götzendienst". *Das Große Bibellexikon*, Bd. I. Wuppertal/Gießen: R. Brockhaus und Brunnen, 1987.

"Der Untergang Jerusalems - 587 oder 586 v.Chr.? *JET* 1, (1987), S. 71-107.

Ehe und Ehescheidung. Die Weisungen Jesu. 2. Aufl., Gießen: Brunnen Verlag, 1987.

Uwe Swarat (Nettelburger Str. 75a, 2050 Hamburg 80):

Fachwörterbuch Theologie, hrsg. mit J. Hanselmann & S. Rothenberg, Wuppertal: Brockhaus, 1987, 184 S.

"Apostolische Väter; Engel der Gemeinden; Dionysius, der Areopagite." *Das Große Bibellexikon*, Wuppertal/Gießen: R. Brockhaus und Brunnen, 1987, S. 86-88, 276, 316.

"Heilsuniversalismus und ewige Verdammnis. Bericht von der Konferenz der GeeT 1986." *JET*, 1 (1987), S. 125-129.

Autoren von Band II/1988 des "Jahrbuchs für evangelikale Theologie"

- Dr. Hans F. Bayer, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Dr. Ulrich Betz, Michaelisstr. 20, 2000 Hamburg 11
Dr. Ulrich Bister, Hirschberger Str. 8, 6348 Herborn-Hörbach
Karl Heinz Bormuth, Sperberweg 8, 3550 Marburg
Dr. Helmut Burkhardt, Gempenblick 12, 7889 Grenzach-Wyhlen
Dr. Friedebert Hohmeier, Waldstr. 26, 8806 Neuendettelsau
Dr. Bernhard Kaiser, Narzissenweg 11, 6301, Reiskirchen
William M. Katin, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Drs. Jürgen Burkhard Klautke, Parkweg 14, 8110 Murnau
Friedemann Kley, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen
Dr. Udo Krolzik, Gut Domhorst, 2000 Oststeinbeck
Dr. Fritz Laubach, Am Martensgehölz 17, 2000 Hamburg 61
Dr. Erich Lubahn, Heinr.-Küderli-Str. 9, 7050 Waiblingen
Dr. Gerhard Maier, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen
Dr. Werner Neuer, Bachstr. 87, 7413 Gomaringen
Prof. Dr. Lutz E. v. Padberg, Krüzkamp 21, 4416 Everswinkel
Dr. Helmuth Pehlke, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Dr. Rainer Riesner, Lehlestr. 3, 7409 Dusslingen
Ass.jur. Heinz-Adolf Ritter, Lärchenstr. 12, 4595 Lastrup
Dr. Thomas Schirrmacher, Breite Str. 16, 5300 Bonn
Dr. Eckhard Schnabel, z.Zt. Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Claus-Dieter Stoll, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen
Carsten Peter Thiede, Schmachtenbergweg 4, 5600 Wuppertal 1
Prof. Dr. Robert C. Walton, Kapellenkamp 3, 4401 Ostbevern
Dr. Klaus Wetzel, Box 4, Batu 65301, Jatim Indonesien

Eberhard Hahn

Wo ist Kirche Jesu Christi?

Theologische Beurteilung kirchlicher Trennungen anhand von Fallbeispielen

Der Aufbruch der charismatischen Bewegung und anderer Sondergemeinschaften innerhalb bestehender Kirchen wirft die Frage auf, wo die wahre und wo die falsche Kirche ist. E. Hahn geht von Paulus aus, der den Korinthern das Bekenntnis „Herr ist Jesus“ als Mitte und Grenze der Kirche darlegt. An diesem Bekenntnis sind auch die Sonderentwicklungen von heute auf ihre theologische Legitimität hin zu prüfen.

352 Seiten, TVG-Monographien und Studienbücher, Pb., DM 39,-, Best.-Nr. 29338

Band III

Theodor Zahn

Das Evangelium des Lucas

Nachdruck der 3./4., durchgesehenen Auflage von 1920 Geleitwort von Martin Hengel

Zum 150. Geburtstag des bedeutenden Gelehrten wird ein wissenschaftlicher Kommentar wieder lieferbar. Zahns Erklärungen zeichnen sich aus durch sorgfältiges Beachten der geringen Einzelheiten, Ehrfurcht vor dem apostolischen Zeugnis, streng historische Forschung und ausgiebige Verwertung der altkirchlichen Bibelauslegung.

792 Seiten, TVG-Reprint, geb., DM 98,-, Best.-Nr. 29213

Karl-Heinz Michel

Immanuel Kant und die Frage der Erkennbarkeit Gottes

Eine kritische Untersuchung der „Transzendentalen Ästhetik“ in der „Kritik der reinen Vernunft“ und ihrer theologischen Konsequenz

264 Seiten, TVG-Monographien und Studienbücher, Pb., DM 38,-, Best.-Nr. 29334

Georg Masuch, Hugo Staudinger (Hrsg.)

Geschöpfe ohne Schöpfer?

Der Darwinismus als biologisches und theologisches Problem

160 Seiten, TVG-Allgemeine Reihe, kt., DM 19,80 Best.-Nr. 29523

Hugo Staudinger

Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien

Hier prüft ein Historiker einige Behauptungen, die von der neueren Theologie als historisch gesicherte Kritik an den Berichten der Evangelien ausgegeben werden. Anhand der Berichte von der Jungfrauengeburt Jesu, seinen Wundern und seiner Auferstehung stellt er die Möglichkeiten und Grenzen dar. Sein Ergebnis: Geschichtswissenschaftlich gibt es keinen Grund, die wesentliche Verlässlichkeit der biblischen Überlieferung anzuzweifeln.

112 Seiten, TVG-Allgemeine Reihe, kt., DM 19,80 Best.-Nr. 29526

Franz Stuhlhofer

Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb

Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte Vorwort von Rainer Riesner

Die Entstehung des Bibelkanons läßt sich geschichtlich besser verstehen, wenn man bedenkt, in welchem Umfang die einzelnen atl. und ntl. Bücher von den Schriftstellern der Frühen Kirche tatsächlich benutzt wurden. In einer detaillierten statistischen Untersuchung wird hier die Verwendungsintensität der biblischen Bücher nachgewiesen und historisch eingeordnet.

160 Seiten, TVG-Monographien und Studienbücher, Pb., DM 28,-, Best.-Nr. 29335

NEU

F. F. Bruce

Apostolischer Glaube

Die Verteidigung des Evangeliums im 1. Jahrhundert

F. F. Bruce, der Verfasser der bekannten „Zeitgeschichte des Neuen Testaments“, zeigt hier, daß die Botschaft des Neuen Testaments nicht in weltferner Isolation entstanden ist, sondern in lebhaften Auseinandersetzungen mit Gegenkräften verschiedenster Art. Wie die apostolische Christenheit auf religiöse, politische und kulturelle Widerstände gegen das Evangelium antwortete, ist lehrreich auch für das Zeugnis in der Welt von heute.

ca. 128 Seiten, TVG-Allgemeine Reihe, kt., ca. DM 19,80 Best.-Nr. 29527



NEU Martin Kähler
**Geschichte der
protestantischen
Dogmatik**

im 19. Jahrhundert

Martin Käblers (1835–1912) Vorlesung stellt die Theologiegeschichte seines eigenen Jahrhunderts äußerst lebendig dar und vermittelt zugleich wertvolle Kenntnisse zu Käblers eigener Theologie. Einer seiner Hörer bemerkte: „Ich bin überzeugt, daß in der Gegenwart selten wohl Theologen ein solches Bild von der überschwenglichen Fülle theologischer Charakterköpfe und Originalitäten bekommen, wie Käblers Schüler in Halle es bekamen.“ Dargestellt werden u. a. Schleiermacher, Hegel, Rothe; die Vermittlungstheologen; die Erlanger von Hofmann und von Frank; Ritschl und Cremer. Die zuerst 1962 von Ernst Kähler herausgegebene wörtliche Vorlesungsmitschrift wird hier mit neuer Einleitung und erweitert um die erst jüngst aufgefundene Abschlußvorlesung Martin Käblers neu vorgelegt. Auch Bibliographie und Register sind auf den neuesten Stand gebracht.

ca. 336 Seiten, 2. erweiterte Auflage, TVG-Monographien und Studienbücher, Pb., ca. DM 26,-, Best.-Nr. 29343

NEU Helmut Burkhardt (Hrsg.)
**Begründung
ethischer Normen**

Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfET) 1987. Mit Beiträgen von N. Löbkowicz, F. Beißer, R. Frische, H. Pehlke, C.-D. Stoll, H. Burkhardt, G. Hörster, W. Neuer, W. Schlichting, R. Mayer, E. Rommen.

ca. 336 Seiten, TVG-Monographien und Studienbücher, Pb., ca. DM 29,-, Best.-Nr. 29339

NEU Uwe Swarat
**Alte Kirche und
Neues Testament**

Theodor Zahn als Patristiker

Theodor Zahn (1838–1933) arbeitete an der geschichtlichen Erforschung und Auslegung des Neuen Testaments und war zugleich neben A. Harnack der bedeutendste Kenner der Alten Kirche. Uwe Swarat stellt Zahns Lebenswerk im Zusammenhang der Forschungs- und Theologiegeschichte dar. Dabei werden die treibenden Kräfte der historischen Arbeit Zahns sichtbar: Glaube und Geschichte miteinander zu verbinden und das Vertrauen zum Neuen Testament zu stärken.

ca. 568 Seiten, TVG-Monographien und Studienbücher, Pb., ca. DM 49,-, Best.-Nr. 29342

NEU Heinzpeter Hempelmann
Gott – ein Schriftsteller

Johann Georg Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen

Der 200. Todestag Johann Georg Hamanns (1730–1788) im Juni dieses Jahres ist Anlaß, sich auf sein Werk zu besinnen.

64 Seiten, TVG-Monographien und Studienbücher, Pb., DM 12,80, Best.-Nr. 29341

NEU Ulrich Eibach
**Medizin und
Menschenwürde**

Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht

Der Verfasser entfaltet eine biologisch, philosophisch und theologisch begründete Anthropologie und versucht Kriterien für ethische Entscheidungen in der Medizin zu ermitteln.

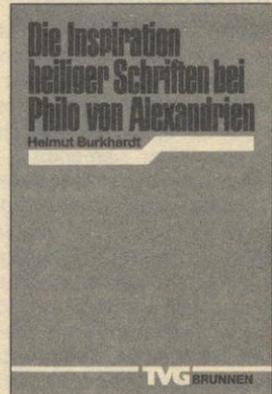
588 Seiten, 3. überarbeitete und korrigierte Auflage, TVG-Wissenschaftliche Taschenbücher, DM 29,80, Best.-Nr. 29710



Helmut Burkhardt

NEU

Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien



Die Bibel gilt in der Christenheit traditionell als Wort Gottes und das in ihr enthaltene Wort menschlicher Zeugen als von Gott inspiriert. Doch was bedeutet „Inspiration“? Wie ist im Vorgang der Inspiration das Wirken Gottes, wie die Beteiligung des Menschen gedacht? Die vorliegende Göttinger Dissertation liefert einen wichtigen Beitrag zur Beantwortung dieser Frage, indem sie den geschichtlichen Ursprüngen der Lehre von der Inspiration der Schrift nachgeht. Diese aber führen über die Anfänge der christlichen Gemeinde zurück in das vorchristliche Judentum, insbesondere zu dem jüdischen Bibelausleger und Philosophen Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. bis 50 n. Chr.). Allgemein nahm man bisher an, daß Philo ein ekstatisches Inspirationsverständnis vertreten habe, in dem das Bewußtsein des menschlichen Autors weitgehend zurückgedrängt oder gar ausgeschaltet sei. Die vorliegende Arbeit widerlegt diese Annahme überzeugend und erweist Philos Inspirationsverständnis als von weisheitlich-philosophischem Denken bestimmt.

264 Seiten, Paperback, TVG-Monographien und Studienbücher
Nr. 340, DM 39,—, ISBN 3-7655-9340-0

BRUNNEN VERLAG · 6300 GIESSEN

