

Die Briefe sind in chronologischer Folge durchnummeriert und durch Personen-, Orts- und Bibelstellenregister erschlossen. Der Abdruck der Briefe folgt einem festen Raster: Adressat, Ortsangabe des Absenders (fast immer Mülheim), Datum, Texte des Briefes (auf eine Zeilenzählungen ist verzichtet worden). Im anschließenden Apparat finden sich Nachweis des Druckes in der alten Ausgabe und die dortige Überschrift (vermutlich – wird in der Einleitung nicht erklärt) sowie knappe Hinweise zum Adressaten (nur bei Erstnennung, sonst über das Register erreichbar). Bei Autographen folgen textkritische Hinweise. Den Abschluss bilden Textanmerkungen mit dem Nachweis von Bibelstellen und Personennamen sowie Erläuterungen möglicherweise unverständlicher Begriffe. Das alles macht einen gediegenen und überaus sorgfältigen Eindruck. Die diplomatische Treue in der Wiedergabe konnte der Rezensent nicht überprüfen, sie steht aber bei diesen Herausgebern und Verlagen nicht in Zweifel.

Aufgabe der Vorstellung einer Neuedition ist nicht die Diskussion der Briefinhalte. Sie sind Zeugnisse von Tersteegens Leben, Glauben und Handeln in seelsorgerlichem Geist und eindrucksvolle Zeugnisse seiner geistlichen Existenz. Hier ist vielmehr die Frage nach der wissenschaftlichen Nutzbarkeit der Ausgabe zu stellen, denn wenn der Preis für wissenschaftliche Quelleneditionen dieser Art auch durchaus üblich ist, wird er interessierte Laien vielleicht – leider – abschrecken. Dass es sich nicht um einen Briefwechsel handelt, ist höchst bedauerlich, liegt aber an dem fast vollständigen Verlust der von Tersteegen empfangenen Briefe. Eine Entscheidung des Herausgebers war es dagegen, auf so wichtige Elemente der Texterschließung wie Kopfrege, historische Kommentierung und Sachregister zu verzichten. Angesichts der Tatsache, dass dadurch das Unternehmen zweifelsohne teurer und sein Abschluss verzögert worden wäre und die Bände hätte anschwellen lassen, musste darauf verzichtet werden. Auch sind die Schwierigkeiten der Registererstellung bei dieser Textsorte bekannt (vgl. *JETH* 21, 2007, 408). Trotzdem, dieser Verzicht schmälert den Wert der Edition und hätte wenigstens in der Einleitung ausführlich begründet werden müssen. Aber auch dieser Einwand ändert nichts an der großen Bedeutung dieses Unternehmens für die weitere Erforschung des Pietismus.

Lutz E. v. Padberg

---

Michael Korthaus: *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbe-griffs in der evangelischen Theologie*, Beiträge zur historischen Theologie 142, Tü-bingen: Mohr Siebeck 2007, Ln., XII, 431 S., € 99,-

---

Die hier vorgelegte Arbeit wurde 2005 von der Theologischen Fakultät Münster als Habilitationsschrift für das Fach Systematische Theologie angenommen. „Angeregt durch die offensichtliche Konjunktur in der evangelischen Theologie des zwanzigs-

ten Jahrhunderts“ geht Korthaus der Frage nach, „was denn Kreuzestheologie sei“ (1). Dazu untersucht er theologiegeschichtlich „Kreuzestheologie in Entwürfen evangelischer Theologie des 20. Jahrhunderts“ (I. Hauptteil, 26–322), um schließlich zu „Annäherungen an einen dogmatischen Begriff von Kreuzestheologie“ zu gelangen (II. Hauptteil, 323–404).

Das theologische Potenzial zur Kreuzestheologie liegt bei der paulinischen Rede vom Kreuz sowie bei Martin Luther, der den Begriff „*theologia crucis*“ nur vereinzelt (nicht als *terminus technicus*) gebraucht, thematisch aber hochverdichtet in diesem Sinne gegen jede Form von „*theologia gloriae*“ auftritt (Heidelberger Disputation, *Operationes in Psalmos*, *Assertio*, *De servo arbitrio*). Weder die vorreformatorische noch die lutherisch-orthodoxe Theologie verwenden den Begriff der „*theologia crucis*“. Erst das 20. Jahrhundert präsentiert wieder kreuzestheologische Entwürfe. Den Reigen eröffnet angesichts christologischer Defizite des 19. Jahrhunderts der späte M. Kähler im Rückgriff auf Paulus und Luther: „*Crux sola nostra theologia*“ (5). Seine Schüler B. Steffen und E. Schäfer folgen ihm. P. Althaus nennt 1923 Kreuzestheologie und Rechtfertigung Zwillingsschwestern. Zur eigentlichen Etablierung des Themas führt W. v. Loewenichs Arbeit über „*Luthers Theologia crucis*“ (1929). Die Zeit der Dialektischen Theologie wird „die ‚Angel‘, um die im 20. Jahrhundert auch die Kreuzestheologie ‚schwingt‘“ (19).

Wiewohl schon K. Barth und dessen Schüler H.-J. Iwand eine „auffällige wie originelle“ Neubestimmung der Begriffe „*theologia crucis*“ und „*theologia gloriae*“ vornehmen, schlägt die Stunde der klassischen Kreuzestheologien mit G. Ebeling und J. Moltmann, wobei auch der sich „zwischen die Dogmatiker“ stellende Exeget E. Käsemann sowie E. Jüngel besprochen werden. Käsemann entfaltet „*theologia crucis*“ als genuin reformatorisches Proprium in paulinischer Exegese und Hermeneutik. Von hier aus sind Entmythologisierung wie existenziale Interpretation noch stärker gefordert als vom modernen Weltbild her, denn Jesu Kreuz wendet sich „gegen religiöse Illusion und verweist den Menschen auf seine Menschlichkeit“ (163).

Nach Ebelings Kreuzestheologie, die aus eingehenden Lutherstudien hervorgeht, ist „*theologia crucis*“ nicht nur eine Eigentümlichkeit des jungen Luther, sondern – gegen natürliche Gotteserkenntnis und mystische Spekulation – die kriteriologische Mitte christlicher Theologie (176). Das Kreuz, „in der Mitte zwischen Menschwerdungs- und Auferstehungsbotschaft“, ist das „Herzstück der Christologie“ (185). Auch die „gewagte Rede vom Tod Gottes“ orientiert sich nicht an atheistischer Rede, sondern am Ereignis des Kreuzes Jesu Christi. Die Versöhnung des Menschen mit Gott, welche die Kreuzestheologie zur Sprache bringt, ist im Glauben verborgen, bestimmt aber die Wirklichkeit der ganzen Schöpfung (408). Auf diese kreuzestheologische Mitte hin orientiert er die gesamte Dogmatik. Gotteserkenntnis und soteriologisches Kreuzesgeschehen sind aufs Engste verbunden. Darin erkennt Korthaus Ebelings größtes kreuzestheologisches Verdienst (409).

Bei Moltmann sieht Korthaus „Kreuzestheologie beinahe schon inflationär gebraucht“ (409), ja ein sich „überstürzendes Gefälle ins Praktische hinein“ (224).

Moltmann wurde durch eigenes Kriegsleiden „kreuzestheologisch sensibilisiert“ (221). Nachfolge und Identifikation mit dem Gekreuzigten bedeuten weder quietistische Privatisierung noch fromme Spiritualisierung, sondern „Solidarität mit dem Leiden der Armen“ (235). Kreuzestheologie ist „kritisch-befreiende Theorie Gottes und des Menschen“ (236). Für diesen Übergang von der reinen zur kritischen Theorie – „ganz auf der Linie von Horkheimer und Habermas übrigens“ – beruft er sich auf Luthers Heidelberger These 19, die nicht von der Theologie, sondern vom Theologen spricht (236). Korthaus kritisiert Moltmanns „Desoteriologisierung“ des Kreuzesgeschehens, „um freie Bahn zu dessen politischer Operationalisierung zu bekommen“ (249). Damit entziehe er „jeder theologischen Erfassung von Sünde, Leid und Leidüberwindung den Boden“ und betreibe „Antikreuzestheologie“ (250). Die Theologie des Kreuzes gehe in einer Theorie der politisch instrumentalisierten Eschatologie unter (294). Noch schärfer kritisiert P. Bühler Moltmanns Vereinnahmung Gottes „in den Geschichtsprozess als dessen messianische Tendenz“ und die Verharmlosung des Bösen als „*theologia gloriae*“ (263–294). Korthaus teilt im Grundsatz diese Kritik, erinnert aber an den Sitz im Leben von Moltmanns theologischem Anliegen.

Nach den unterschiedlichen Gesamtentwürfen von Ebeling und Moltmann „unterschreitet die kreuzestheologische Arbeit wieder die Ebene des ausgearbeiteten Systems“ (410). Dass sie keineswegs an Gewicht verliert, zeigt E. Jüngel, dessen „*theologia crucifixi*“ Korthaus v. a. in ihrer Abgrenzung zur Rechtfertigungslehre freilich als „blass“ einstuft (411). Das kreuzestheologische Erbe des 20. Jahrhunderts zeigt eine breite Vielfalt von Profilen, die sich alle auf Paulus und Luther berufen.

Vor diesem Hintergrund sucht Korthaus eine gegenwärtig zu verantwortende Kreuzestheologie (323–403). Exegetische Stichproben zeigen, dass sich neuere Arbeiten dem „generalisierenden Käsemannschen Auslegungstyp entwinden“ (H.-Ch. Kammler, K. Haldimann u. a.) (336). Trotzdem hält Korthaus das exklusiv-universale Verständnis der Kreuzestheologie für gerechtfertigt, da Paulus im 1. Korintherbrief grundsätzlich, nicht situativ argumentiert (337f). Die Kreuzestheologie hat selbst einen kriteriologischen Primat in Bezug auf die Rechtfertigungslehre. Echte Kreuzestheologie kann nie „die Gestalt eines geschlossenen Systems haben“, das Gott irgendwo verortet. Im Gegenteil. Sie wird immer das Eigene von Gott her infrage stellen lassen (343). Aus diesem „Grundkonsens“ fällt Moltmann heraus. Die jüngere Lutherforschung (H. Blaumeiser) hat erkannt, dass in den Heidelberger Thesen auch der „*theologus crucis*“ zur Sprache kommt.

Korthaus selbst definiert Kreuzestheologie als „diejenige Vergegenwärtigung des Evangeliums..., die ihren Grund und ihr Mass allein im paulinischen Wort vom Kreuz sucht und findet“ (368). Sie vergegenwärtigt den Widerspruch Gottes gegen Sünde und Tod und somit auch die Bejahung des Menschen. Schließlich überprüft sie fundamentaltheologisch die Reflexion selbst bezüglich ihrer Übereinstimmung mit dem Evangelium. (Diesbezüglich vermag der Rezensent kein Markenzeichen der Kreuzestheologie zu erkennen. Zu oft diene laute Berufung auf dieselbe der

Vernebelung gravierender Lehrdefizite, worauf besonders der Lutheraner W. Kühneth hingewiesen hat). Für Korthaus ist die Auferstehungsverkündigung Teil der Kreuzesverkündigung. In der Auferstehung identifiziert sich Gott mit dem Gekreuzigten und gibt ihm Recht. Das Kreuz ist deshalb mehr als nur vorübergehendes Durchgangsstadium zum Heil. Die Osterbotschaft ist der Ermöglichungsgrund für das Wort vom Kreuz als Botschaft der Versöhnung. Dass auch die Rede vom Opfer als Zugang zum Heil sowie die „Theologie rechter Leiblichkeit“ (385–403) im Kontext der Kreuzestheologie bei Korthaus ihren Ort haben, zeigt, dass es ihm gelungen ist, ein zentrales Thema der Theologie systematisch und in gewisser Weise auch seelsorgerlich in gut paulinisch-lutherischem Sinne gewinnbringend aufzuarbeiten.

Armin Sierszyn

---

Klaus Fitschen: *Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/4, Leipzig: EVA 2008, 181 S., 34,-

---

In der bewährten Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ liegt nun ein Band vor, der ein besonders ehrgeiziges Ziel verfolgt: Der Titel lässt schon den weit gespannten Rahmen erkennen, den es in gerade einmal 181 Seiten (inklusive Register) zu erfassen gilt. Dies ist dem Verfasser sehr bewusst, so dass er nicht nur für sich selbst genau festlegen muss, was aufgenommen wird und was ausgelassen werden muss, sondern er auch dem Leser verdeutlicht, was ihn erwarten kann und was nicht. Es geht um protestantische Minderheitskirchen, „deren Geschichte unter den Rahmenbedingungen einer katholischen oder orthodoxen Mehrheitsbevölkerung und unter der politischen Dominanz dieser Mehrheitskonfession verlaufen ist“ (18). Selbstverständlich benötigt auch der Begriff „protestantisch“ eine Deutung, die für diese Arbeit hilfreich ist: „Der Begriff ‚protestantisch‘ soll hier im Sinne des 19. Jahrhunderts, also die protestantischen Richtungen übergreifend und somit weit gefasst werden“ (19). Dazu gehören auch die Freikirchen und „Bewegungen“, die sich vor allem seit dem 19. Jh. in den verschiedenen Ländern Europas gebildet hatten. Konkret wird dies dadurch realisiert, dass in allen besprochenen Ländern und Regionen vor allem auch die Entwicklung der Baptisten, der Methodisten, verschiedener Pfingstkirchen und der Adventisten skizziert werden. Je nach geografischer und politischer Notwendigkeit werden auch Mennoniten, Darbysten u. a. thematisiert.

Dieser – soweit als möglich – klaren Definition über die Kirchen folgt die Kennzeichnung der geografischen Ausdehnung. Auf Grund der Anlage der kompletten Reihe werden Deutschland und die Schweiz völlig ausgeklammert: „Ein Spezialfall sind die Verhältnisse in den Einzelstaaten Deutschlands und den Kan-