



N12<516800927 021



ubTÜBINGEN



Buchbinderei  
R. Schaffhauser  
Biberach, Krummer Weg 64





theol

# THEOLOGISCHES GESPRÄCH

1996-2001  
20-25  
1996-2001

1996

20. Jahrgang

ohne T.k.

*Tõnu Lehtsaar*

Die zwei Seiten des Alleinseins  
Überlegungen zu einem seelsorgerlichen Problem

2-8

*Bernhard Popkes*

Freiheit durch Wahrheit

9-14

## Rezensionen

*Literatur zum Alten Testament*

Festschrift für Martin Metzger,  
Biblische Welten, hrsg. von Wolfgang Zwickel (Christian Wolf)

14-17

Jean Marcel Vincent, Leben und Werk des frühen Eduard Reuss  
(Kim Strübind)

18-23

Jürgen van Oorschot, Von Babel zum Zion (Jean Marcel Vincent)

23-27

Hans-Christoph Goßmann/Wolfgang Schneider,  
Alles Qatal – oder was? (Stefan Stiegler)

27-28

*Literatur zur Missionswissenschaft*

Jürgen Günther, Mission im kolonialen Kontext (Klaus Fiedler)

28-30

*Literatur zum Neuen Testament*

Theodor Zahn, Einleitung ins Neue Testament (Uwe Swarat)

31

290-102  
1996-1998  
ZA 4201

UB 1020/250

29. FEB. 1996

# Die zwei Seiten des Alleinseins

## Überlegungen zu einem seelsorgerlichen Problem<sup>1</sup>

In der seelsorgerlichen Arbeit hat man oft mit Menschen zu tun, deren Problem das Alleinsein ist. Gewöhnlich ist das nicht das einzige Problem des Hilfesuchenden, sondern eine Nebenerscheinung vieler anderer Seelennöte. Deshalb kann sich ein einsamer Mensch auch mit verschiedenen anderen Problemen an einen Pastor wenden, wie z. B. mit geistlichen, materiellen oder Kommunikationsproblemen. Erst ein gründliches seelsorgerliches Gespräch bringt zum Vorschein, daß ein Grund solcher Schwierigkeiten das Alleinsein des Menschen sein kann.

Zugleich gibt es unter den Menschen, die sich an einen Seelsorger wenden, viele, die darüber klagen, daß ihnen die Möglichkeit des Für-sich-Seins fehlt. Das kann zum Beispiel durch eine überbelegte Wohnung, durch einen überspannten Tagesplan oder ständige Kommunikation bei der Arbeit bedingt sein. Jeder Mensch braucht Zeit für sich, um Ordnung in seiner Gefühls- und Gedankenwelt zu schaffen und über das Leben nachzudenken. Wenn diese Möglichkeit fehlt, verstärkt sich die innere Spannung, entsteht das Gefühl, daß Lebensereignisse sich reiben, es vermindert sich die Selbstsicherheit, das Identitätsgefühl wird getrübt, und im Benehmen werden neurotische Tendenzen sichtbar.

Das bedeutet, daß Alleinsein kein eindeutiges Phänomen ist. Wir können über positive und negative Seiten dieser Erfahrung sprechen. Die negative Seite enthält das destruktive Gefühl der Einsamkeit, der Isoliertheit, Verlassenheit und Nutzlosigkeit. Die positive Seite faßt das natürliche Bedürfnis des Menschen in sich, eine übermäßige Kommunikation zu vermeiden und Möglichkeiten für das Für-sich-Sein zu finden. Im folgenden werden wir als erstes das Gefühl der Einsamkeit behandeln, dann das Alleinsein als Bedürfnis betrachten und am Ende eine seelsorgerliche Interpretation des Spannungsfeldes Einsamkeit – Alleinseinsbedürfnis versuchen.

## 1. Einsamkeit als pastoral- psychologisches Problem

Einsamkeit hat man auch die Krankheit dieses Jahrhunderts genannt, die im Zusammenhang mit der Urbanisierung entstanden ist. In der Stadtkultur entsteht eine eigenartige Erscheinung: Man ist einsam mitten unter Menschen. Oft drückt sich das in der einfachen Tatsache aus, daß die Nachbarn in einem Treppenhaus einander nicht kennen; bei der Arbeit trifft man mehrere hundert Menschen, aber seine Sorgen kann man mit niemandem besprechen; es fehlt die Zeit zum Nachdenken über das Leben und zum Erkennen, wo und wer unsere eigentlichen Freunde sind. Das Ergebnis ist ein schmerzhaftes Einsamkeitsgefühl, das man mit niemandem teilen kann.

Doch diese Einsamkeitserfahrung ist mehrdeutig. Denn erstens erlebt jeder Mensch seine Einsamkeit auf seine eigene Weise, und zweitens sind die Einsamkeitserfahrungen einzelner Menschen sehr verschieden. Die Einsamkeit berührt verschiedene Gebiete des menschlichen Lebens, die man auch *Dimensionen der Einsamkeit* nennen könnte. Diese Dimensionen der Einsamkeit kann man nur theoretisch voneinander unterscheiden. Das bedeutet, daß jede konkrete Einsamkeitserfahrung als ein Ganzes erlebt wird. Dabei können aber in jeder konkreter Erfahrung verschiedene Aspekte vertreten sein, die – wenn man sich ihrer bewußt ist – dem Hilfesuchenden bei der Seelsorge helfen könnte.

**1.1 Emotionalität.** Diese Dimension der Einsamkeit kommt hauptsächlich im Einsamkeitsgefühl zum Vorschein. Wesentlich ist vor allem die erlebnisreiche Seite. So wie Emotionen überhaupt ist auch die Einsamkeit kein „Sologefühl“, sondern besteht aus verschiedenen Emotionen. Das Einsamkeitsgefühl ist ein Seelenschmerz, der sich in vier verschiedene Dimensionen unterteilen läßt: (1) Verzweiflung, die Panik, Hilflosigkeit, Angst, Verlassenheit und Schutzlosigkeit umfaßt. (2) Überdruß, der sich im Wunsch, irgendwo anders zu sein, in Unruhe, Verdruß, und in der Unfähigkeit, sich auf das Jetzige zu konzentrieren, ausdrückt. (3) Selbstanklage, da man unklug, unangenehm, schmachvoll und un-

<sup>1</sup> Der Verfasser dieses Aufsatzes (Jahrgang 1960) ist Dozent für Religionspsychologie an der Universität Tartu und am dortigen baptistischen Theologischen Seminar. Nachdem er an der Tartu Universität sowohl Psychologie als auch Pädagogik studiert hatte, promovierte er dort 1990 in Pädagogik und betrieb anschließend zwei Jahre postdoctoral studies am Southern Baptist Theological Seminary in Louisville (USA).

sicher ist. (4) Depression, der Traurigkeit, Leere, Schuldgefühl und Melancholie charakteristisch sind (Ivy, 1989).

Im Falle eines Einsamkeitsgefühls kann man nicht immer eindeutig den Grund der Einsamkeit bestimmen. Es kann sich dabei um einen einsamen Persönlichkeitstypus handeln, für den das Einsamkeitsgefühl die spezifische Seinsweise ist. Die Gründe einer chronischen Einsamkeit können verborgen sein, sich tief in der Seele des Menschen befinden. Oft gehen deren Anfänge in die Kindheit zurück. Wenn in der frühen Jugend die Erfahrung der emotionalen Nähe, Anerkennung und adäquater Kommunikation fehlt, kann sich der Mensch im weiteren Leben ständig einsam fühlen. Emotionelle Nähe bedeutet die Erfahrung von Hingabe und Liebe. Wenn dem Kind das Gefühl fehlt, daß jemand es lieb hat, daß es jemandem wichtig ist, daß jemand es braucht, dann ist es im weiteren Leben sehr schwer, an diese Beziehungen zu glauben und sie in seinem eigenen Leben zu verwirklichen. Eher tritt an die Stelle das Gefühl der Abgeschiedenheit, der Gleichgültigkeit und Kälte. Ähnlich ist auch die Erfahrung der Anerkennung, die dem kleinen Menschen das Recht gibt, er selbst zu sein. Das bedeutet nicht, alles zuzulassen, sondern ein verständnisvolles und unterstützendes Verhalten gegen einen sich entwickelnden und heranwachsenden Menschen zu entwickeln. Wenn Kinder zu Hause entsprechende soziale Fertigkeiten nicht lernen – sie können nicht sprechen, kommunizieren oder sich den allgemeingültigen Normen entsprechend benehmen –, dann können die anderen sie meiden oder necken, was wiederum das Einsamkeitsgefühl vertieft.

**1.2 Sozialität.** Das betrifft einen wichtigen Aspekt der Einsamkeit, die Verbundenheit mit anderen Menschen. Ein Gebiet der seelsorgerlichen Praxis, wo das zum Vorschein kommt, ist zum Beispiel das Kranksein, das den Menschen von anderen isoliert, seine Bewegungs- und Kommunikationsfreiheit eingrenzt. Zwangsmäßige Abgeschiedenheit bedingt aber Einsamkeits- und Verlassenheitsgefühle. Gewöhnlich entsteht das Einsamkeitsgefühl nach einer längeren Abgeschiedenheit.

Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die mit der Krankheit verbundene Milieuveränderung: Krankenhaus, Altersheim, Sanatorium. Im Krankheitsfalle gewinnt die Tatsache eine besondere Bedeutung, daß die Einsamkeit nicht so sehr von der Quantität der Beziehungen, sondern gerade

von deren Qualität beeinflusst wird. Um das innere Gleichgewicht zu bewahren, genügt schon das Dasein eines einzigen Menschen, der Verständnis hat, der zu Besuch kommt und Nachrichten von außerhalb des Krankenzimmers bringt.

Im weiteren Sinne ist das Wesen der sozialen Einsamkeit der Bruch der Beziehungen, ihre rasche Veränderung, das Fehlen von befriedigenden Beziehungen. Aus diesem Grund können die verschiedensten Lebenssituationen Einsamkeit bedingen, wie zum Beispiel der Wechsel des Wohnorts oder das In-den-Urlaub-Fahren der kommunikationsfreudigen Nachbarn oder Familienangelegenheiten wie Scheidung oder von der Lebensweise bedingte Kommunikationsstörungen wie Alkoholismus, Narkomanie oder der häufige Wechsel der Arbeitsstelle.

Für eine Ursache der sozialen Einsamkeit wird heutzutage der Fernseher gehalten. In vielen Fällen ist dieser Apparat zum vollberechtigten Mitglied der Familie geworden. Mit ihm unterhält man sich zeitlich wesentlich mehr, als miteinander. Diese (unverdiente) Zuwendung verlangt aber ihren Preis. Die Beziehungen zwischen den einander nahestehenden Menschen werden immer oberflächlicher, man hat keine Zeit für einen intensiveren Kontakt miteinander, für das Zuhören, für die Lösung der eigentlichen Probleme. Der Fernseher ist offensichtlich nicht der einzige Grund für das Abkühlen der Beziehungen, jedoch kann er zum Vertiefer oder Indikator dieses Prozesses werden. Wenn Menschen Tag für Tag, Stunde für Stunde vor dem bunten Bildschirm verbringen, und sich über nichts Wesentliches mehr unterhalten, zeigt das die oberflächliche Qualität ihrer gegenseitigen Beziehungen.

**1.3 Kulturverbundenheit** ist inhaltlich der vorher geschilderten Sozialität ähnlich, nur mit dem Unterschied, daß man es hier mit der Abgeschiedenheit von der konkreten Kultur zu tun hat. Oft leiden Emigranten über das Vermissen der Freunde hinaus gerade darunter, daß sie ihre Wurzeln verloren haben, daß sie von dem abgetrennt sind, was ihnen eigen war. Ein fremdes Land, eine fremde Sprache und fremde Sitten und Bräuche erinnern einen ständig an das Anders-Sein. Diese Dimension der Einsamkeit kann auch in einer solchen Situation vorkommen, wo der Mensch seine Abgeschiedenheit von guten alten Zeiten spürt. Kulturverbundenheit ist also nicht direkt mit konkreten Menschen oder Beziehungen, sondern mit den der Zeit, der Nationalität und der geographischen Lage eigenen Verhaltensweisen verbunden.

**1.4 Religiosität.** Der Mensch ist ein Ganzes und deshalb berührt die Einsamkeitserfahrung auch sein Glaubensleben. Es ist möglich, sowohl von einer *geistlichen Einsamkeit* zu sprechen als einer Art der religiösen Erfahrung, deren Grundinhalt das Fehlen von Möglichkeiten religiöser Zugehörigkeit ist. Ein eindrucksvolles Beispiel solcher Einsamkeitserfahrungen sind die Propheten des Alten Testaments. Das Problem als solches ist aber auch heutzutage aktuell. Es kann sich in der Kirche oder in der Gemeinde in religiösen Meinungsverschiedenheiten ausdrücken sowie beim Kontakt mit einer ungläubigen Umwelt zum Vorschein kommen. Subjektiv wird diese Erfahrung als Unverständnis und Verlassenheit erlebt. Oft stecken die Entstehungsgründe für eine solche Erfahrung in der Verschiedenheit der Motive und der religiösen Erkenntnis beider Beteiligten. Die Einsamkeitserfahrung entsteht in den Fällen, wo sich die religiöse Erkenntnis eines Mitglieds der Gemeinschaft wesentlich von den Erkenntnissen der anderen unterscheidet. Dabei kann der Glaube des Einzelstehenden auf einem niedrigeren oder auf einem höheren Niveau sein als bei den anderen. Das Resultat ist von der Form her ähnlich: geistliche Abgeschiedenheit. Einsamkeit ist der Preis für das Anders-Sein.

Die geistliche Einsamkeit kann aber auch eine rein persönliche, individuelle und religiöse Erfahrung sein, die man in der Beziehung zu seinem Gott erlebt. Das ist die Dimension der Einsamkeit, die sich der Erfahrung „Gott ist mit mir“ entgegenstellt. Ursachen für die Entstehung einer solchen Erfahrung können z. B. unbeantwortete Gebete sein oder Erfahrungen, die wir als Zerstörung der Gemeinschaft mit Gott erleben. In gewissen Momenten kann es uns scheinen, daß Gott uns nicht hört oder unsere Bitten falsch versteht. Der Mensch kann sich von Gott isoliert, verlassen und getrennt fühlen. Gewöhnlich verbindet sich diese Erfahrung mit einem Schuld- und Sündegefühl. Eine derartige Erfahrung löst sich in der Buße und in der Bejahung der Vergabung. Um das zu erreichen, braucht man aber oft seelsorgerliche Hilfe. Eine leichtsinnige oder unverständige Einstellung zu der Erfahrung, von Gott verlassen zu sein, kann im Leben des Grüblers zahlreiche Probleme verursachen, wie ein In-sich-Kehren, Bedenken oder auch das Abgehen vom Glauben. Geistliche Probleme bedürfen einer qualifizierten geistlichen Hilfe.

**1.5 Gesinnung.** Sie äußert sich in dem Verhalten des Menschen zu seiner Einsamkeitserfahrung. In verschiedenen Fällen kann man sich dazu wie zu etwas Unvermeidlichem, Unveränderbarem stellen. Dann ist es ziemlich schwer, dem Menschen zu helfen, ihn in eine Kommunikation einzubeziehen, weil der Mensch selbst die Möglichkeit der Hilfe ausschließt. Genauso kann man sich zu seiner Einsamkeit wie zu etwas Vorläufigem, Vorübergehendem stellen; Einsamkeit wird nicht als etwas Endgültiges, Unvermeidliches erlebt.

Mit der Gesinnung steht auch die sich in zwei verschiedenen Ebenen ausdrückende Begründung der Einsamkeit in Verbindung. Die erste Ebene ist, wem die Ursachen der Einsamkeit zugeschrieben werden. In dieser Hinsicht ist die Einstellung zur Ich-du-Beziehung wichtig. Einige Menschen sehen die Ursachen ihres Alleinseins eher in sich selbst: Ich kann mit anderen Menschen keine Kontakte aufnehmen, ich bin nicht interessant für sie, mit mir kann man sich nicht unterhalten usw. Die anderen halten ihre Nächsten für die Architekten ihres Alleinseins: Sie können oder wollen nicht mit mir verkehren, sie sehen meine wirklichen Werte nicht und stoßen mich mit ihrer Haltung von sich ab.

Die zweite Begründungsebene ist die Abhängigkeit des Einsamkeitsgefühls von den wirklichen zwischenmenschlichen Beziehungen. Nicht alle Einsamkeitserfahrungen sind begründet. Der Mensch kann sich einsam fühlen, obwohl er Mitmenschen hat, die versuchen, ihn zu verstehen und ihm zu helfen. Wenn man aber auf Annäherungsversuche der anderen bewußt und ständig verneinend antwortet, und selbst zu gleicher Zeit über Einsamkeit klagt, können wir von einer unbegründeten oder neurotischen Einsamkeit sprechen.

Die beschriebenen Dimensionen können bei verschiedenen Menschen in verschiedenem Maße und in verschiedenen Verbindungen zum Ausdruck kommen. Sie sind nicht als Typen der Einsamkeit, sondern als unterschiedliche qualitative Möglichkeiten zu behandeln. Dabei kann die Frage entstehen, ob und inwieweit es möglich ist, den Mangel an Beziehungen zum Beispiel durch Arbeit, Lesen oder Hobbys zu ersetzen. Genauso ist es möglich zu fragen, ob man eine gewisse Art von Einsamkeit durch die Vertiefung der Beziehungen in einem anderen Bereich ausgleichen kann. Ein bekannter Standpunkt ist, daß die durch konkrete Ursachen bedingte Einsamkeit nicht mit anderen Mitteln kompensierbar ist (Weiss, 1973). Zum Vermeiden der Einsam-

keit braucht man ein ausgeglichenes, sich auf verschiedene Beziehungen stützendes Dasein, das alle dem Menschen notwendigen Beziehungen zu den anderen und zu sich selbst umfaßt. Dieser Gedankengang führt uns zum nächsten Problemkreis.

## 2. Alleinsein als Bedürfnis

Jeder Mensch braucht ab und zu Zeit, um für sich zu sein. Sich von anderen abzusondern, Kommunikation zu vermeiden, Alleinsein anzustreben, das sind natürliche Bedürfnisse, deren Verneinung Spannungen in die Seele und in die Beziehungen bringt. Oft wird der Begriff des Alleinseins vor allem mit der Einsamkeit, mit physischem Alleinsein verbunden. Dabei besteht das Wesen dieses Bedürfnisses nicht so sehr in der räumlichen oder zeitlichen Abgeschiedenheit, sondern gerade in der Intensität der Beziehungen, und darin, inwieweit diese Beziehungen gebraucht und ertragen werden. In dieser Hinsicht sind das Bedürfnis, allein zu sein, und die Einsamkeitserfahrung einander ähnlich, weil sie beide vom Charakter der Beziehungen abhängen.

Das Bedürfnis, allein zu sein, ist ein vielseitiges Phänomen. Einerseits umfaßt es das Erstreben der Abgeschiedenheit, den Wunsch, sich abzuspannen, frei vom Druck der Anwesenheit anderer Menschen zu sein, das Gefühl, daß andere außerhalb dessen sind, was für mich bedeutend und wesentlich ist. Andererseits aber bedeutet das Alleinseinsbedürfnis auch den Versuch, die eigenen Beziehungen mit anderen zu überprüfen. Es bedeutet, daß der Mensch das Bedürfnis hat, zu überprüfen, ob und wie er mit anderen verkehrt, wie er über sich selbst Informationen gibt. Diese Überprüfungsversuche der Abgeschiedenheit und der Beziehungen beschreiben das Wesen des Alleinseinsbedürfnisses. Das Wesen der Erscheinung aber drückt sich in ihren Funktionen aus: im Einfluß auf das Seelenleben und die Beziehungen des Menschen. Nachfolgend einiges zu diesen Funktionen.

**2.1** Das Alleinseinsbedürfnis reguliert den zwischenmenschlichen Verkehr. In der Bedeutung ähnelt das entsprechende Bedürfnis der Funktion einer Zellmembran, die mal mehr, mal weniger den Einflüssen der Außenwelt geöffnet ist. Alleinsein bedeutet nie ein absolutes Geöffnet- oder Geschlossensein. Es ist eher als ein Suchen nach dem optimalen oder dem einer konkreten

Lebensetappe bzw. einer Momentstimmung entsprechenden Maß an Kommunikation zu beschreiben. Einsamkeit oder Alleinsein ist keine konstante Größe, sondern ein sich ständig verändernder Prozeß.

In dieser Hinsicht kann man von einer ersehnten Einsamkeit sprechen, d. h. von einem wirklichen Maß an Abgeschiedenheit. Der Mensch kann sowohl Überfluß als auch Mangel an Kommunikation besitzen. In beiden Fällen versucht er, ein dem konkreten Zeitpunkt angemessenes Gleichgewicht zwischen Geöffnet- und Geschlossensein zu erreichen. Die ersehnte Einsamkeit hängt von der Individualität des Menschen ab. Menschen unterscheiden sich voneinander durch ihr Bedürfnis nach Durchschnitts- und Grundeinsamkeit. Das bedeutet, daß ein Teil der Menschen sich wohl fühlt, wenn sie offen sind, miteinander verkehren, Beziehungen aufbauen. Andere dagegen ziehen es vor, mehr getrennt zu sein, für sich zu sein, bei Beziehungen sehr wählerisch zu sein. In beiden Fällen erlebt man das Übertreten der Einsamkeitsschwelle als Gewalt, als fremdes Einmischen, als Unannehmlichkeit.

**2.2** Das Alleinsein ist die Bedingung für die Erkenntnis eigener Identität. Das Alleinsein ist nicht die Identität, sondern Bedingung für deren Erreichen. Damit der Mensch verstehen kann, wer er ist, was er vom Leben erwartet, warum er eben das tut, was er tut, und wer die Menschen um ihn sind, braucht er Zeit für Abgeschiedenheit und inneres Stillesein. Die Erkenntnis eigener Identität kommt durch den zwischenmenschlichen Kontakt zustande, aber im Laufe dieses Kontaktes entstehen Momente, die es nötig machen, die eigene innere Welt zu ordnen, mit sich zu sein, über sich selbst Klarheit zu bekommen. Zu diesem Zeitpunkt kann der Mensch mit der kommunikationsfreudigen Gesellschaft in Konflikt geraten. Die Gesellschaft braucht bei weitem nicht immer diese Notwendigkeit der Absonderung zu verstehen; sie kann sich dazu sogar feindlich verhalten. Wenn aber ein Mensch im Laufe einer längeren Zeit keine Möglichkeit hat, mit sich selbst allein zu sein, kann das eine Identitätskrise oder sogar neurotische Störungen verursachen.

**2.3** Das Alleinsein wird durch verschiedene Verhaltensweisen erreicht. Alleinsein bedeutet nicht nur Abgeschiedenheit. Zurückziehen, seinen Unwillen zu kommunizieren, kann man auf viele verschiedene Weisen ausdrücken. Es kann

eine direkte Aussage sein, daß man in Ruhe gelassen werden soll. Aber auch ein nonverbales Verhalten, wie eine abweisende Haltung, ein in die Ferne oder an den anderen vorbei gerichteter Blick oder mürrischer Gesichtsausdruck kann den Wunsch nach Alleinsein deutlich machen. Das Alleinsein kann auch dadurch angestrebt werden, daß jemand Fotos, Bilder oder Handarbeiten an die Wand eines Raumes hängt und damit zum Ausdruck bringt, daß dies sein Raum ist, sein Lebensbereich, den er besitzt, der abge-sondert ist von allen anderen Räumen.

**2.4 Das Alleinseinsbedürfnis prägt das Familienleben.** Wir können beim Alleinseinsbedürfnis in der Familie von zwei Bedeutungen sprechen: Erstens vom Alleinsein innerhalb einer Familie, das die gegenseitigen Beziehungen der Familienmitglieder betrifft, und vom Alleinsein der Familie, das die Offen- oder Geschlossenheit einer Familie als eines Systems anderen Menschen gegenüber betrifft. Weil das Alleinseinsbedürfnis vor allem auf der Ebene eines einzelnen wirkt, bringen wir hier einen Überblick über das Wirken des Alleinseinsbedürfnisses innerhalb einer Familie (Niit, 1983). Das folgende ist weder Pflicht noch Unvermeidlichkeit, sondern lediglich eine oft vorkommende Möglichkeit.

**2.4.1** Jeder Mensch hat es zeitweise nötig, sich von den anderen Familienmitgliedern abzu-sondern. Das ist eines der menschlichen Grundbedürfnisse und stellt einen wichtigen Faktor für die Gestaltung einer harmonischen Persönlichkeit dar. In der Familie ist nicht nur das Zusammenleben eine Kunst für sich, sondern auch die Fähigkeit, selbst allein zu sein und den anderen allein sein zu lassen.

**2.4.2** Im Falle enger Wohnverhältnisse, wo die Menschen gezwungen sind zusammenzusein, werden die gegenseitigen Beziehungen steifer. Das vermindert die in den Beziehungen natürliche Freiheit, Spielhaftigkeit und den Sinn für Humor. Statt dessen verbreitet sich eine nervöse Verkrampftheit.

**2.4.3** Das enge Zusammensein zu Hause, wo Menschen in einer zu engen Wohnung zusammenleben, beeinflusst den Autoritarismus und das Intimitätsbedürfnis des Menschen. In verschiedenen Fällen kann der Mensch mehr oder weniger machtsüchtig werden. Genauso kann der aufgezwungene Kontakt zu Hause ein nicht adäquates Verhalten zur Intimität bewirken.

**2.4.4** Ein ständiges Ignorieren des Alleinseinsbedürfnisses kann im Menschen die Unfähigkeit

zur Anpassung verursachen. Im weiteren Leben entstehen Schwierigkeiten mit dem Bestimmen der Nähe der Beziehungen, mit der Identität in neuen veränderten Situationen. Man bevorzugt bestimmte, selbständige Entschlüsse ausschließende Beziehungen.

Das Alleinsein ist also eine zweiseitige Erscheinung. Als seelsorgerliches Problem kann sich sowohl das Einsamkeitsgefühl als auch das unbefriedigte Alleinseinsbedürfnis darstellen. Im allgemeinen gilt die Tatsache, daß dem Menschen eine aufgezwungene Intensität von Beziehungen Probleme schafft. Wenn ein Mensch seine Beziehungen nicht selbst bestimmen kann und er einfach gezwungen ist, einsam zu sein oder zu verkehren, verursacht das verschiedene seelische, zwischenmenschliche und religiöse Probleme. Mit den letztgenannten Fragen wendet man sich oft an einen Seelsorger.

### **3. Seelsorgerliche Interpretation des Spannungsfeldes Einsamkeit – Alleinseinsbedürfnis**

In der seelsorgerlichen Praxis muß man sich sowohl mit Einsamkeit, als auch mit aufgezwungener Überkommunikation beschäftigen. In der Seelsorge-Literatur wird vor allem die Einsamkeit behandelt. Weitverbreitet ist die Einstellung, Einsamkeit sei etwas Negatives, und man müsse dem Menschen helfen, das zu überwinden. So eine Schwarz-weiß-Malerei ist aber nicht immer richtig, vor allem deshalb, weil auch die Einsamkeit als eine schmerzhaft und unangenehme Erfahrung ihre positive Bedeutung haben kann. Das Ziel der Seelsorge braucht nicht die Befreiung des Menschen von seinem Einsamkeitsgefühl um jeden Preis zu sein, sondern es sollte ihm helfen, daß er von seiner Einsamkeit lernt und seiner Einsamkeitserfahrung einen Sinn gibt.

Collins (1989) sagt, daß Einsamkeit eine religiöse Erfahrung ist. Die Erkenntnis der Isoliertheit und Abgeschlossenheit zwingt uns zu einer Stellungnahme Gott gegenüber, und das führt entweder zum Unglauben oder zum Glauben. Wir können das „Jona-Syndrom“ erleben, in dessen extremer Form sich der Mensch in sich kehrt, sich Gott und den anderen Menschen gegenüber abkapselt, sich über die Geschehnisse nicht mehr im klaren ist, sondern nur noch unter seiner Einsamkeit leidet. Dieser Erfahrung stellt

Collins die schöpferische, konstruktive Einsamkeit entgegen. In diesem Fall ergreift man nicht die Flucht vor einer Einsamkeitserfahrung, sondern man versucht, in sich hineinzuhorchen, seine Gefühle und Gedanken zu verstehen. Man hört die Stimme Gottes in seinem Leben. Das ist die Zeit der persönlichen Theologisierung, in der das Leben bzw. die Lebenserfahrung einen Sinn bekommt, der Glaube realistischer und die Lebenserkenntnis tiefer wird.

Eine religiöse Erfahrung kann man auch mit einer schöpferischen Erfahrung vergleichen, die im inneren Ringen und Suchen gelöst wird, im Streben nach einer neuen Erkenntnis und nach dem Selbst- und Gott-Finden. Der Begriff der schöpferischen Einsamkeit gilt auch beim religiösen Selbst-Finden. In vielen Fällen sind diese beiden Erscheinungen nicht streng voneinander zu unterscheiden. Zu den Geburtswunden einer Predigt oder eines geistlichen Liedes können auch sehr schmerzhaftes Einsamkeitserfahrungen gehören. Und aus dem Ergebnis kann eine Bestätigung des Glaubens für viele andere resultieren. Wieder stehen wir vor der Tatsache, daß Leiden eines Menschen den anderen dienen können.

Also besteht die Frage nicht darin, die Einsamkeit zu überwinden, sondern darin, wie wir von der Einsamkeit lernen und daraus ein Mittel für das persönliche und religiöse Wachsen machen. Dabei muß man damit rechnen, daß die Befreiung vom Einsamkeitsgefühl meist ein langwieriger Prozeß ist, der sich durch konkrete, zwischenmenschliche Beziehungen realisiert, die man auch die Einsamkeit verschleichende Beziehungen nennen könnte. Im folgenden einiges dazu.

Der Beginn einer Pflege-Beziehung bedeutet, zu jemanden zu stehen, für ihn verantwortlich zu sein. Es kann ziemlich schwer sein, einen Ausweg aus der Einsamkeit zu finden, denn oft scheint alles aussichtslos und unvermeidlich. Im Falle einer tiefen Einsamkeitserfahrung kann der Mensch die Hoffnung verlieren, die Lage ändern zu können, und die Situation des Kommunikationsdefizits für normal halten: So muß es eben sein. Es ist aber so, daß dem Leben eines einsamen Menschen die Erkenntnis seiner Nützlichkeit einen Sinn gibt. Wenn man jemandem hilft, wird der, dem geholfen wird, den Helfenden brauchen. Das Verhältnis, daß jemand von dir abhängt, dich braucht, das Verhältnis, daß das Nützlichkeitsgefühl erzeugt, drängt die Einsamkeit zurück.

Anhänglichkeit und Liebe helfen auch, Einsamkeit zu vermeiden. Wenn zwischen Menschen eine persönliche Anhänglichkeit entsteht, erkennt man

auch seine eigene Nützlichkeit, Wichtigkeit und Verbundenheit mit anderen bzw. mit einem anderen Menschen. Dabei braucht Anhänglichkeit nicht die Menge zu betreffen. Es genügt, wenn wenigstens ein Mensch da ist, der geliebt und dem vertraut wird. Die Gefühle zwischen zwei Menschen sind nicht in der Lage, alle anderen notwendigen Beziehungen zu ersetzen, aber subjektiv gesehen kann das Dasein eines Nächsten helfen, Einsamkeit besser zu ertragen.

Die Liebe hat eine vielseitige seelsorgerliche Bedeutung (Campell, 1990). Erstens schafft Liebe ein Zusammengehörigkeitsgefühl sowohl zwischen zwei Menschen als auch in der Seele eines konkreten Menschen. Also ist eine Vereinigung eine Qualität der Liebe und Anhänglichkeit. Zweitens hat die Liebe eine prophetische Dimension, die über die alltäglichen Beziehungen sowohl im persönlichen als auch offiziellen Kontakt und über die Beziehungen in der Gemeinde hinaus geht. Die dritte Qualität der Liebe ist die Anregung, anderen zu helfen. Liebe verwirklicht sich in einer wohlwollenden, unterstützenden und erbarmenden Haltung anderen Menschen gegenüber. Das Dasein zuverlässiger Menschen schafft ein Geborgenheitsgefühl. Dabei ist nicht immer der unmittelbare Kontakt und die Erörterung der Probleme mit diesen Menschen wichtig. Oft reicht das Wissen, daß es zuverlässige Menschen gibt. Wichtig ist nicht der Kontakt, sondern die Sicherheit zu wissen, daß es Menschen gibt, die einen nicht verraten, nicht heucheln, die zuhören und schweigen können.

Das Einbeziehen in den Kontakt, in die Kommunikation ist es, was die Einsamkeit überwinden und zu vermeiden hilft. In dieser Hinsicht kann der Mensch selbst, und können die anderen neben ihm, viel leisten. Es ist unmöglich, künstlich ein Anhänglichkeitsgefühl hervorzu-rufen, jedoch kann man selbst Gesprächspartner und damit Gemeinschaft suchen. Ebenso kann ein Kontaktkreis im weiteren Sinne oder eine konkrete Gemeinde hier viel erreichen. Es ist möglich, Menschen einfach die Möglichkeit zum Kontakt mit anderen zu bieten. Viel besser aber ist es, Menschen in verschiedene Tätigkeitsgebiete der Gemeinde einzubeziehen.

Denn Seelsorge im Bereich „Einsamkeitsgefühl – Alleinseinbedürfnis“ ist kein „Sologesang“ des Seelsorgers, sondern ein „Gesamtchor“ verschiedener zwischenmenschlicher Beziehungen. Ein Ratgeber kann zuhören, verstehen, unterstützen, den Weg zeigen und ermutigen, aber er kann nicht alle notwendigen Beziehungen

selbst ersetzen. In der Seelsorge des Einsamkeitsproblems besteht die Gefahr, daß der Ratsuchende zum Ratgeber in Abhängigkeit gerät. Das bedeutet, daß der Hilfebrauchende, der im Seelsorger den einzigen Menschen sieht, mit dem man seine Sorgen teilen kann, sich an diese Beziehung klammert. Und das sogar dermaßen, daß er allein nicht mehr zurechtkommt, und sich immer, wenn er einen Beschluß fassen muß, an den Seelsorger wendet.

Das Ziel der Seelsorge ist aber keinesfalls, den Menschen abhängig zu machen, sondern ihm zu zeigen, wie man selbständig unter anderen Menschen mit Gottes Hilfe die Lebensschwierigkeiten bewältigen kann. Eine Beratung besteht nicht in der Beseitigung von Belastungen, nicht im generellen Abschaffen von Leiden. Eine Beratung soll in erster Linie Klienten befähigen, sich mit vorgebrachten Problemen konstruktiver auseinanderzusetzen und dabei Fähigkeiten zu erwerben, die auf spätere Problemstellungen übertragen werden können (Hubbertz, 1993).

Eine gewisse Spannung zwischen der Einsamkeit und dem Alleinseinsbedürfnis gehört zum Menschsein. Es ist nicht wichtig, diesen Gegensatz zu vermeiden oder zu verschweigen, sondern ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen diesen beiden Polen zu finden. Wenn aber das Leben auf die eine Waagschale drückt, kann der Seelsorger helfen, auf der anderen Waagschale durch die konkrete Situation zu lernen und zu wachsen, indem sich daraus eine konstruktive Erfahrung entwickelt.

## Literatur

Campell, A. V. Love, Dictionary of Pastoral Care and Counseling. Nashville: Abingdon Press, 1990, S. 666-669.

Collins, W. E. A Sermon from Hell: Toward Theology of Loneliness. Journal of Religion and Health, 28, 1, 1989, S. 70-79.

Hubbertz, K.-P. Zur Effektivität psychologischer Beratungsarbeit. Wege zum Menschen, 45, 2, S. 107-117.

Ivy, S. S. The Promises and Pain of Loneliness. Nashville: Broadman Press, 1989.

Niit, T. Activity Patterns of The Family and the Experience of Home. In: Problems of Perception and Social Interaction (Acta et Commentationes Universitatis Tartuensis 638). Tartu: Tartu State University, 1983, S. 79-85.

Weiss, R. S. Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation. Cambridge: MIT Press, 1973.

Dr. Tõnu Lehtsaar  
Tartu (Dorpat)  
Estland

# Freiheit durch Wahrheit

Vortrag auf der 25. Tagung der  
„Arbeitsgemeinschaft christlicher Ärzte“  
am 6.2.1994 in Mauloff

## I.

Hinter dem Thema, das Sie mir im Rahmen dieser Tagung gestellt haben, steht unausgesprochen das Wort aus dem Johannesevangelium: „Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8, 32).

Wir haben uns daran gewöhnt, einen solchen Satz als eine theologische Aussage zu hören (geeignet für Predigten), und wir sind auch noch bereit, darüber zu theoretisieren, was solch ein Wort über unsere geistliche Befindlichkeit sagt. Das sind zwei Möglichkeiten, uns dem Anspruch dieser Aussage auf theologische Weise zu entziehen.

Wir könnten heute darüber sprechen, welche Bedeutung Wahrheit in der Therapie unserer Patienten hat, daß sie erst dann einen Weg auf Freiheit und innere Unabhängigkeit hin beginnen können, wenn sie sich entschließen, vor sich selbst wahr zu werden, wenn sie es wagen, Lebenslügen aufzugeben und sich vor uns, den Therapeuten, nicht zu verbergen. Darüber ließe sich Wichtiges und Interessantes sagen. Wenn wir aber über die Probleme unserer Patienten sprechen, bleiben wir Ärzte „außen vor“. So wären wir bei einer solchen Bearbeitung dieses Themas in der Gefahr, das zu übersehen, was uns angeht.

Darum möchte ich mit Ihnen darüber nachdenken, wie es geschehen könnte, daß *wir* wahre Menschen werden, indem wir es wagen, uns der Wahrheit zu stellen, und was bedeuten könnte, wenn wir Ärzte Freiheit gewinnen. Was hat das mit unserem Beruf, mit unserer Beziehung zu unseren Patienten und auch mit unserem Umgang mit uns selbst zu tun?

Wenn dem wirklich so wäre, wenn wir durch Wahrheit in unserem ärztlichen Handeln Freiheit gewinnen könnten, dann wäre unser heutiges Thema eine brisante Aussage, nicht nur geeignet als „Wort zum Sonntag“ auf einer Tagung christlicher Ärzte. Unser Thema umgreift ja nicht nur ein innerseelisches Problem für den einzelnen unter uns, sondern es geht um weit mehr. Letztlich geht ins um die Zukunft unserer Krankenhäuser. Wir möchten ja, daß nicht nur wir selbst wahr und frei werden, sondern daß in unse-

rem ganzen Arbeitsbereich eine Grundhaltung der Freiheit und der Offenheit das Tun auch unserer Mitarbeiter bestimmt. Wir möchten gemeinsam mit unseren Mitarbeitern „aus der Wahrheit“ sein und aus innerer Freiheit heraus handeln. Wie könnte das geschehen? Heute kann ich Ihnen nur einige Anregungen zum Weiterdenken vermitteln.

## II.

Weil meinem Thema letztlich ein Wort der Bibel zugrundeliegt, will ich in wenigen Sätzen darlegen, was die Bibel, bezogen auf unser Thema, unter Wahrheit versteht. – In der Bibel, insbesondere im Neuen Testament, ist Wahrheit untrennbar verbunden mit der Offenbarung Gottes. Wahrheit bedeutet, zumal im Johannesevangelium, Wirklichkeit Gottes, die sich durch Christus offenbart. „Aus der Wahrheit“ sind Menschen, die von der Liebe Gottes ergriffen sind, und die darum in einer lebendigen Beziehung zu Gott leben. Sie sind ergriffen von einer Wirklichkeit, die größer ist als sie selbst (Paul Tillich), die so groß ist, daß sie ihr letztlich nicht ausweichen können. – Durch Christus ist die Liebe Gottes für uns erfahrbar geworden, und diese Erfahrung hat eine befreiende (!) Wirkung auf unser Leben. Ich meine hier nicht subjektive Glaubenserfahrung. Ich meine vielmehr: Wenn wir von Gott ergriffen sind, dann wird sich das zwangsläufig auch auf unsere Beziehung zu unseren Patienten und unseren Mitarbeitern auswirken. Warum? Weil dann Gott im Mittelpunkt steht (auch wenn wir nicht darüber reden) und weniger wir selbst mit unseren Ansprüchen und Empfindlichkeiten. „Weil uns Barmherzigkeit widerfahren ist, werden wir nicht müde“, sagt der Apostel Paulus dazu (2. Kor 4, 1). „Aus der Wahrheit sein“ ist eine andere Seinsweise, die nicht verborgen bleiben kann.

Es ist selbstverständlich, daß Ärzte, die so „aus der Wahrheit“ sind, auch i.S. unseres allgemeinen Sprachgebrauchs wahr sind. Das heißt, daß sie aufrichtig und verlässlich sind, daß man ihnen vertrauen kann. Das heißt aber auch, daß sie vor der Realität bei sich selbst und bei den Patienten die Augen nicht verschließen.

Es wäre darüber nachzudenken, was das konkret bedeutet, der Wirklichkeit standzuhalten: unserer eigenen Unvollkommenheit und den schwierigen Situationen, in die wir manchmal geraten, wenn wir zu helfen versuchen.

### III.

Aber auch, wenn wir wahr sind, *haben* wir damit nicht die Wahrheit für alle Fragen und Situationen unserer Patienten und unseres eigenen Lebens. Auch dem Arzt, der von Gott ergriffen ist, bleibt die Notwendigkeit, ständig aufs neue nach der hier und jetzt gültigen Wahrheit zu suchen. Wahrheit ist nichts Abgeschlossenes, nicht etwas, das für alle Zeiten und Lebenssituationen gültig wäre, sondern Wahrheit ereignet sich zwischen Menschen und ist darum immer auch subjektiv mitbestimmt. Das gilt besonders für die psychotherapeutische Begegnung und für den Umgang mit unheilbar Kranken und Sterbenden. Wir wissen nicht schon im voraus, was gut ist für unsere Patienten, auch dann nicht, wenn wir „aus der Wahrheit“ sind.

Auch Worte der Bibel nützen zunächst nichts am Bett eines Patienten, dessen Angst oder Ratlosigkeit wir standhalten müssen. Die will der Kranke auch nicht hören. Er fragt vielmehr, ob hier ein verlässlicher Mit-Mensch ist, der bei ihm bleibt in seiner Angst und der aufrichtig und barmherzig das vermitteln kann, was getan werden muß.

Wo die Bibel von der Wahrheit Gottes spricht, da ist oft zugleich die Rede von „Güte und Wahrheit“ (Ps 117, 2; Ps 25, 10; Joh 1, 14). Wenn wir Wahrheiten sagen, Befunde mitteilen und Therapien planen, ohne zugleich gütig oder wenigstens barmherzig zu sein, dann sind wir nicht gut. Ich kenne solche Ärzte. Ich möchte ihnen nicht in die Hände fallen.

### IV.

Es gibt zwei Möglichkeiten, der Frage nach der Wahrheit und damit auch der Frage nach der Freiheit auszuweichen.

*Die eine Möglichkeit ist Gleichgültigkeit.* – Es ist ja nicht einfach und nie bequem, immer aufs neue zu fragen und sich selbst in Frage stellen zu lassen. Das verunsichert doch. Nach festen Regeln zu handeln scheint einfacher. Der Medizinbetrieb läuft doch auch so. Erheben wir also Befunde, entwickeln wir daraus Therapien, und ersparen wir es uns, darüber hinaus nach Wahrheit, nach Sinn und Sinn und nach Freiheit zu fragen. Wo kämen wir hin, wenn wir sogar uns selbst noch hinterfragten! – Diesen Weg gehen nicht wenige Ärzte. Man kann gegen ihre exakte Arbeit nichts einwenden.

*Eine noch gefährlichere Möglichkeit, der Fra-*

*ge nach Wahrheit und Sinn auszuweichen, ist es aber, sich einzubilden, daß man die Wahrheit schon habe.* – „Wir haben doch Abraham zum Vater (Joh 8, 33)“, sagen die Juden zu Jesus, „warum verunsicherst du uns mit deinem Reden von Wahrheit und Freiheit?“ – „Wir glauben an die Bibel“, sagen manche Ärzte. Was bleibt da noch viel zu fragen nach der jeweils gültigen Wahrheit? Das steht doch alles schon in der Bibel. Wo bliebe unsere Sicherheit, wenn wir uns von Fall zu Fall neu entscheiden müßten! – Solche Kollegen meinen wirklich, die Wahrheit zu *haben*.

Dazu ein Beispiel: Ein Patient mit einer schweren Zwangsneurose. Durch diese Erkrankung sind seine berufliche Zukunft und seine Ehe gefährdet. Er gerät in die Behandlung eines solchen Psychologen. Es stellt sich bald heraus, daß dem Patienten durch Eltern und Heimleiter übel mitgespielt worden ist. Er kam – wenige Wochen alt – in ein Kinderheim, konnte nach drei Jahren noch nicht sprechen, wurde dann eine Weile von einer lieblosen Stiefmutter erzogen und kam später wieder in Heime, wo er von Erziehern drangsaliert wurde.

Er ist jetzt voller Wut auf all die Menschen, die ihm so geschadet haben, hat Konflikte mit Autoritäten, ist in der emotionalen Zuwendung zu seiner Frau eingeschränkt und kann mit seiner Aggressivität nicht umgehen. Zu deren Abwehr braucht er seine Zwänge, die wiederum seine soziale Integration einschränken. „Wie gehe ich mit meiner Wut um?“ fragt er. Er fragt primär nicht nach den Zwängen. Die Antwort des Psychologen: „Sie müssen allen vergeben, die Ihnen Unrecht getan haben. Schreiben Sie alle Kränkungen auf, und dann beten wir und ‚legen alles dem Herrn hin‘.“ Nein, keine Bearbeitung der Vergangenheit, sondern „nach vorne schauen, auf den Herrn“, seinem Beispiel folgen. – Natürlich funktionierte das nicht, und so kam der Patient auf Umwegen zu mir. Die Bibel ist kein Lehrbuch für die Behandlung von Krankheiten.

Wahrheit, die man *hat*, ist „nicht die Wahrheit, die frei macht. Wo man selbstzufrieden die Wahrheit des eigenen Glaubens betrachtet, da ist keine Freiheit“ (Paul Tillich). Eine solche Einstellung zur Wahrheit liegt in bedenklicher Nähe zu Unwissenheit und zu Fanatismus. Solche Ärzte sind abhängige (!) Ärzte. Sie fürchten nichts so sehr wie die Freiheit.

Unsere Aufgabe aber ist es, immer aufs neue nach der täglich zu praktizierenden Wahrheit zu

fragen und immer wieder andere Prioritäten zu setzen – im Umgang mit unseren Patienten und mit uns selbst, Haltungen aufzugeben, die uns hindern in unserer Zuwendung zu den Menschen, die ohne unsere Hilfe nicht zurechtkommen.

Solche veränderte innere Einstellung wird erkennbar in dem, *was wir tun*, und mehr noch daran, *wie wir etwas tun*. Sie wird deutlich in einer (wenn auch unvollkommenen) Freiheit von uns selbst und von manchen bisherigen beruflichen Zwängen und ärztlichen Gepflogenheiten. – So wird durch Wahrheit Freiheit.

## V.

Wovon und auf welches Ziel hin sollten wir frei werden?

Von falscher Selbsteinschätzung und Überheblichkeit. (Es gibt auch eine christliche Überheblichkeit und Besserwisseri – bei Ärzten und Medizinstudenten.) Ein Arzt aber, der ergriffen ist von der Realität Gottes (d. h. vor allem von der „übergroßen Güte Gottes“, Ps 117, 2), der muß sich nicht darstellen. Der muß sich nicht verstellen. Er muß nicht besorgt sein, ob seine ärztliche Maske richtig sitzt und ihn selbst hinreichend verbirgt. Es gibt auch christliche Masken.

Wenn Gott wirklich der Mittelpunkt unseres Lebens ist, dann können wir frei werden vom Karrieredenken einerseits und von Bequemlichkeit andererseits. (Zitat: „Muß ich mich um diesen schrecklichen Menschen auch noch kümmern?“)

Frei von inadäquaten Zielvorstellungen in der Therapie – es ist ja fast alles machbar geworden –, frei auch von der psychotherapeutischen Illusion, daß unsere Patienten beliebig wandlungsfähig seien, daß sie das können, was *wir* möchten oder gar, daß sie unsere Wertvorstellungen übernehmen müssen!

Nur wer frei ist von vorgefaßten Meinungen und wer sich selbst nicht mehr wichtig nehmen muß, gewinnt die notwendige Sensibilität für seine Patienten und kann das an sich Selbstverständliche wagen: unvoreingenommen zuzuhören und so zum Gegenüber eines kranken Mitmenschen zu werden.

Nur in innerer Freiheit und in der Unabhängigkeit von vorgefaßten Meinungen wird es uns möglich sein, dem sprunghaften Anwachsen der medizinischen Möglichkeiten gewachsen zu bleiben. Jedes Sich-Verschließen in ein starres System von Regeln (auch vermeintlich christlichen Regeln), jedes Sich-Anklammern an kasuistische

vorgenormte Entscheidungsmuster läßt uns sehr schnell hinter der Wirklichkeit zurückbleiben und muß zu Fehlentscheidungen führen.

Freiheit von der ständigen Angst, man könnte etwas falsch entscheiden, und man müsse sich darum doch durch noch mehr Untersuchungen absichern. Das führt oft zu inadäquaten ärztlichen Maßnahmen und zu unnötigen Belastungen unserer Patienten. – Freiheit heißt vielmehr: Bereitschaft zu verantwortlicher ärztlicher Entscheidung. – Umfassende ärztliche Erfahrung setze ich voraus.

Freiheit (und Wahrheit) impliziert die Notwendigkeit, sich unter allen Umständen gegen christliche Vorurteile durchzusetzen,

- etwa daß Beten eine Alternative sei zur medikamentösen Behandlungen einer Depression,
- oder daß man eine notwendige analytische Psychotherapie ersetzen könne durch Seelsorge,
- oder daß man kranken Menschen Ermahnungen der Bibel als therapeutische Maxime zumuten könne.

Hinter solcher Abwehrhaltung steht Angst – das Gegenteil von Freiheit, oder sogar Dummheit oder Fanatismus.

Frei sein durch Wahrheit, d. h. auch, frei sein zu Entscheidungen in Grenzbereichen des Lebens, etwa zu der Entscheidung, einen Menschen endlich sterben zu lassen, wenn dies besser für ihn ist als sein Leben zu verlängern, wenn z. B. das Leben, das erhalten wird, ein verlängertes Sterben ist. –

Zu den Grenzbereichen des Lebens gehört auch die Schwangerschaft, und manchmal werden wir gefragt, ob es nicht richtiger und barmherziger ist, sie nicht zu erhalten. Nur in innerer Freiheit kann diese Frage entschieden werden. Ich wiederhole, was ich oben in einem anderen Zusammenhang gesagt habe: Jedes Sich-Verschließen in ein starres System von Regeln (auch vermeintlicher christlicher Regeln) läßt uns hinter der Wirklichkeit zurückbleiben und muß zu Fehlentscheidungen führen.

Wer frei ist, muß auch der Frage nach dem Sinn von Krankheit und Leiden nicht ausweichen, auch wenn wir darauf manchmal keine Antwort haben. Er wird aber auch frei sein, den Mund zu halten, wenn er nicht danach gefragt wird.

Nur ein Arzt, der frei ist, kann einen Menschen hinführen zu Freiheit, auch angesichts des Todes. Niemand kann einem anderen Menschen weiter helfen, als er selbst gekommen ist. Wie sollten wir Sterbende begleiten, wie selbst sterben können, wenn wir es nicht wagen, uns selbst

der Wahrheit zu stellen und von uns selbst (hinreichend) frei zu werden?

Freiheit des Arztes, d. h. also letztlich: frei sein von mir selbst, d. h. in meinem ärztlichen Handeln weniger behindert sein durch mich. Nur solche Ärzte können barmherzig sein, und nur der, der von sich selbst frei ist, kann gütig sein.

Ich will aber noch eine Frage stellen zur Freiheit: Gibt es unter Ärzten, die von Gott ergriffen sind und darum doch frei sein sollten, nicht einige, die sich auch frei *halten* sollten für etwas, was Gott vielleicht mit ihnen vorhat, was aber für sie noch nicht erkennbar ist? Es ist sehr schade, daß diakonische Einrichtungen – ich vermeide das Wort „christliches Krankenhaus“ – keine hochqualifizierten (!) von Gott ergriffenen Chefärzte finden können. Es sind keine am Markt. Wo sind sie geblieben? Ich fürchte, daß manche Ärzte ihre Bestimmung verfehlen, wenn sie allzu schnell abgesicherte Wege gehen. Es ist nie gut, einem Größeren auszuweichen, das hätte werden können, wenn man sich nicht gefürchtet hätte – vor Freiheit!

Nun habe ich große Worte gebraucht. Habe ich den Mund zu voll genommen? Ich wollte zeigen, was notwendig ist, und was manchmal gelingen könnte, wenn wir nicht immer wieder der Freiheit im Wege stehen, wenn wir nicht immer wieder faule Kompromisse schließen.

## VI.

Wahrhaftigkeit und innere Freiheit sind nicht nur den Christen möglich. Christen sind keine besseren Ärzte. Keineswegs! Ich kenne Ärzte, die alles bejahen, was man so als christlich voraussetzt und auch in die Kirche gehen und doch der Wahrheit Gottes ausweichen und nicht frei sind. Das, wovon sie reden, wird in ihrem Tun nicht erkennbar. – Andererseits kenne ich viele Ärzte und Schwestern, die nicht von sich sagen würden, daß sie von Gott ergriffen sind und die vorbildlich sind, in dem was sie tun und wie sie es tun. Mir fällt dazu der Arzt ein, der meine Eltern Jahrzehnte lang und auch uns Kinder behandelt hat. Er war solch ein vorbildlicher Arzt und Mensch. –

Wir sollten gelegentlich darüber nachdenken, was sie so sein läßt. Von welchem Größeren sind Sie ergriffen?

Größeres, das überwältigt und wandelt, gibt es in mancherlei Gestalt. Dazu vier Beispiele:

- 1) Jean-Baptiste Vianney, eine ungewöhnliche Persönlichkeit unter den großen Heiligen, besser bekannt als der Pfarrer von Ars. Er litt unter den Sünden der Dorfbewohner und wußte, daß durch Bußpredigten sich daran nichts ändern würde. Was konnte er tun? Er war ein ganz einfacher, ungebildeter Mann. Er fing an, sich zu kasteien (wie die Mönche im Mittelalter), um etwas abzubüßen von den Sünden der Menschen, für die er sich vor Gott verantwortlich wußte. Das blieb nicht verborgen, und nach und nach gaben die Dorfbewohner ihre Sünden auf. Sie sagten: „Wie könnten wir sündigen, wenn ein Heiliger unter uns lebt!“ Das geschah übrigens nicht im Mittelalter, sondern zur Zeit Napoleons (der Pfarrer von Ars lebte von 1786 bis 1859). – Ergriffensein und Wandlung in der Begegnung mit einem Größeren.
- 2) Ein junger Patient hat lange Zeit an Asthma gelitten. Als dies im wesentlichen behoben ist, nimmt er einige Krankheitssymptome in eigene Regie, sich so vor den Anforderungen des normalen Lebens drückend, bis er eines Tages sieht, wie schwer sein Vater arbeitet. Ihn ergreift die Erkenntnis: „Was mache ich eigentlich mit meinem Leben!“ Da gibt er seine Symptome auf. – Wahrheit und Wandlung angesichts eines Größeren.
- 3) Ein eigenes Erlebnis: Vor vielen Jahren machte ich die Bekanntschaft des Direktors eines der großen deutschen Museen. Als ich sein kleines Arbeitszimmer betrat, hing über dem Schreibtisch, den ganzen Raum bestimmend, die „Madonna im Rosenhag“ von Stefan Lochner. – Mein erster Eindruck war ein Erschrecken und der Gedanke: Wie hält man das aus, ein solches Werk tagtäglich vor sich zu haben? Der zweite Gedanke: Wie muß ein Leben reich sein mit einem solchen Bild! Und der dritte Gedanke: Angesichts eines solchen Bildes kann in diesem Raum doch kein böses oder unwahres Wort gesprochen werden. – Ähnlich muß Rilke empfunden haben, als er sich im Louvre einem „Archaischen Torso Apolls“ gegenüber sieht und von der bezaubernden Größe dieses Werkes betroffen ist. Er beschreibt den Torso und sagt am Ende: „Denn da ist keine Stelle, die dich nicht sieht. Du muß dein Leben ändern!“
- 4) Leiden und Sterben unserer Patienten. Wer dem nicht ausweicht, wie könnte er bleiben, der er ist!

Hilde Domin sagt dazu:  
Jeder der geht  
belehrt uns ein wenig  
über uns selber.  
Kostbarster Unterricht  
an den Sterbebetten.  
Alle Spiegel so klar  
wie ein See nach großem Regen,  
ehe der dunstige Tag  
die Bilder wieder verwischt.

Es gibt wohl verschiedene Möglichkeiten, dem zu begegnen, das größer ist als wir, und das uns wahr werden läßt und uns wandelt, wenn wir nur bereit sind, diesem Größeren nicht auszuweichen.

Ein Unterschied ist aber (zwischen dem Arzt, der von Gottes Liebe ergriffen ist, und dem Arzt, der die Liebe Gottes noch nicht erfahren hat): Hoffnung angesichts des Todes und die Möglichkeit (wenn man danach gefragt wird), auch von dieser Hoffnung zu sprechen. – Da ist die (auch subjektiv erfahrbare) Geborgenheit in Gott und die Möglichkeit, zu beten, auf Gott hin zu denken und manche inneren Belastungen (durch Menschen und Situationen) sozusagen „wegzubeten“. „Ach Herr, gedenke doch“, betet Hiskia in Ratlosigkeit und Angst (2. Könige 20, 3 und 2. Könige 19, 14). – Und noch ein Unterschied ist: Wir alle werden unseren Patienten nicht immer gerecht. Manche Kollegen verdrängen das durch Gleichgültigkeit und mit Achselzucken. Andere quälen sich mit Selbstvorwürfen. Für den Arzt, der an Gott gebunden ist, gibt es Gottes Vergebung. Er muß weder verdrängen noch zynisch werden noch endlos an Belastungen tragen.

## VII.

Was ist mit unseren Mitarbeitern, die wir einbeziehen möchten in einen offenem Umgang mit den Patienten? Die Patienten vertrauen sich ja nicht nur uns an, sondern oft einer ganzen Arbeitsgruppe, etwa dem Stationsteam. Ich meine: Unser Tun, unser Vorbild kann hier entscheidend sein. Was wir vor den Augen der Mitarbeiter Tag für Tag tun und wie wir es tun, prägt sie. Sie können abschätzen, ob es so, wie wir es versuchen, den Patienten gemäßer ist. Warten wir ab, ob sie uns fragen nach dem Grund unserer Freiheit. Aber beziehen wir sie ein!

Im letzten Jahr meiner klinischen Tätigkeit verabschiedete eine Prostituierte sich nach einer längeren Behandlung von mir auf dem Stationsflur. Sie gab mir, aus spontaner Dankbarkeit, plötzlich einen Kuß und sagte: „Alle sind hier

so gut zu mir gewesen.“ Sie sagte *alle* Mitarbeiter – nicht nur die, die am Sonntag in unsere „Kirche am Krankenhaus“ gehen.

Sie war wohl immer nur wie eine Sache behandelt worden und hatte durch die Mitarbeiter, vielleicht zum ersten Mal in ihrem Leben, erfahren, daß sie als Person ernstgenommen wurde. – Ich habe diesen Kuß als ein ganz besonderes Zeichen ihrer Dankbarkeit, wie eine Auszeichnung, empfunden. Prostituierte küssen ja nicht.

## VIII.

Mir werden die Konsequenzen unseres Christseins für den normalen ärztlichen Alltag immer deutlicher. Darum habe ich eingangs von der „Brisanz“ meines Themas gesprochen. Unsere Wahrhaftigkeit und unsere Freiheit haben entscheidende Auswirkungen, nicht nur für unsere Patienten, sondern auch auf das Tun unserer Mitarbeiter. – Es geht im ärztlichen Beruf zunächst nicht darum, ob wir „das Richtige glauben“. Aber wenn unser Christsein sich nicht – nonverbal – im Beruf auswirkt, dann können wir es gleich bleiben lassen. Nicht ohne Grund sagt das Wort Gottes, daß es darauf ankommt, die Wahrheit zu *tun* (Joh 3, 21), und an anderer Stelle, daß wir gerichtet werden „nach unseren Werken“ (Mt 16, 27; Röm 2, 6 und öfter). Wahrheit und Freiheit sind zu *tun*. Gott kann nicht theoretisch begriffen, wohl aber im Handeln erfahren werden, indem wir versuchen, dem kranken Menschen ein Mit-Mensch zu werden und so Gottes Güte erkennbar werden zu lassen.

Das könnte große Konsequenzen haben. Inwiefern? Weil es auch an uns liegt, an unserem prägenden Vorbild, ob die Medizin menschlich bleibt, ob die Station, auf der wir einmal behandelt werden mit unserer letzten Krankheit, auch ohne unsere Mitarbeit noch eine Station ist, auf der wir geborgen sind. – Geben wir also weiter, was wir erfahren und was wir als richtig erkannt haben.

Natürlich gibt es keine christliche Medizin und kein christliches Krankenhaus und keine christliche Praxis und auch keine christliche Psychotherapie. Aber es gibt Ärzte und Schwestern, die von Gott ergriffen sind, und die darum manches anders machen als man es weithin tut. Und es gibt Mitarbeiter, die noch nicht so von Gott ergriffen sind, aber danach fragen, was es denn ist um Wahrheit und um Freiheit in der täglichen Routine.

Während ich hier rede, denke ich ständig an meine früheren Mitarbeiter und frage mich, ob das,

was ich hier sage, vor ihnen bestehen kann, z. B. wenn wir hier Freiheit herleiten vom „aus der Wahrheit sein“, vom Ergriffensein durch Gottes Güte. Ich habe noch nie einen Vortrag gehalten, der nicht auch von meinen Mitarbeitern und allen Chefärzten des Albertinen-Krankenhauses akzeptiert worden wäre. – Manche meiner Mitarbeiter haben 20 Jahre lang mit mir zusammen versucht, „die Wahrheit zu tun“ und „Gott wird ihnen vergelten nach ihrem Tun“ (Mt 16, 27).

Es ist nicht so schlimm, wenn „der Glaube“ mit dem Tun nicht so schnell mitkommt. Das Umgekehrte ist schlimmer – und kommt häufiger vor.

Die Atmosphäre unter unseren Mitarbeitern ändert sich, wenn unser Ergriffensein durch Gott erkennbar wird an unserer Offenheit und Freiheit. Solche Änderung geschieht nicht schnell, aber nach und nach kann solches geschehen. Am deutlichsten zeigt sich das im Umgang mit unheilbar Kranken und Sterbenden. Besonders hier kann der (aus der Bindung an Gott erwachsene) Entschluß zur Wahrheit, zur Offenheit und die daraus erwachsende Freiheit die Atmosphäre einer Station ändern und Mitarbeiter ein Stück weit wandeln. Das geschieht natürlich nicht automatisch, sondern bedarf vieler Gespräche und manchmal täglicher Besprechungen im Stations-team. Den Gleichgültigen ist das zu un bequem – die gehen. Aber manche Mitarbeiter beginnen zu staunen (!), das Nicht-Alltägliche darin wahrzunehmen, wenn ein Mensch im Krankenhaus sterben lernt und angesichts des Todes noch ein freier Mensch wird, wenn sich das ereignet, was die Bibel „Heil“ nennt. Ich weiß: Das geschieht sehr selten, aber wir haben es erlebt. Und hinterher wußten wir dann nicht, was Gott getan hat und welchen Anteil wir Mitarbeiter daran haben – *alle* Mitarbeiter!

Dr. med. Bernhard Popkes  
Holbeinstraße 25  
22607 Hamburg

*Der Verfasser ist Chefarzt der Neurologisch-Psychiatrischen Abteilung des (evangelisch-freikirchlichen) Albertinen-Krankenhauses in Hamburg-Schnelsen.*

## Rezensionen

### Literatur zum Alten Testament

**Biblische Welten, Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag, hrsg. von Wolfgang Zwickel, (Orbis Biblicus et Orientalis 123), Universitätsverlag Freiburg/Schweiz, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1994, 248 S., DM 100,-.**

Martin Metzger, der „begeisterte und begeisternde“ Lehrer und Prediger, im Ruhestandsalter! Schwer vorstellbar, denn der Ordinarius für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Universität Kiel ist nach wie vor der mitreißende Erzähler biblischer Geschichte und „einer der beliebtesten Lehrer“ seiner Studenten.

So war es schon vor nun bald 40 Jahren, als er bei seinen ersten Studenten am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Hamburg die Liebe zum Alten Testament weckte, die dann u. a. bei dem hier Schreibenden nicht mehr einschloß. Mit „Gründlichkeit und Genauigkeit“ wurde uns die „Welt des Alten Testaments“ (so ein Werk seines Lehrers Martin Noth) erschlossen, und zahlreich waren die Aha-Erlebnisse, wenn der „Ausgräber“ in der Exegese die vielen „Scherben“ zu einem schönen „Gefäß“ zusammenfügte – vorausgesetzt man grub bis zum Schluß mit. An der Person Martin Metzger konnte und kann man darüber hinaus lernen, daß Bibeltreue und historische Befragung der Schrift, freikirchliche Gemeindefrömmigkeit und theologische Gelehrsamkeit keine Gegensätze sein müssen.

Nun haben 13 seiner Kollegen, Schüler und Freunde dem Jubilar eine Festschrift mit dem Titel „Biblische Welten“ gewidmet. Sie ist als 123. Band in den „Orbis Biblicus et Orientalis“ aufgenommen worden, der eine biblisch-altorientalische Welt für sich darstellt. Hier haben die verschiedenen Beiträge ihren angemessenen Platz gefunden.

Es trifft sich gut, daß auch bei der alphabetischen Reihung der Verfasser die beiden archäologischen Beiträge an den Anfang zu stehen kamen. Der Herausgeber Wolfgang Zwickel sagt in seinem Vorwort, daß der Jubilar „sicherlich weniger ein Mann des Buches, sondern des Wortes“ sei. Wenn man die Lebensarbeit des Archäologen Metzger in Betracht zieht, möchte man das im Sinne eines Buchtitels von H. H. Schmid er-

gängen: Er war ein Mann der „Steine und des Worts“.

So knüpft auch der erste Beitrag von *Rolf Hachmann* (Kumidi und Byblos. Spätbronzezeitliche Königsgräber im Küstengebiet östlich des Mittelmeers) an seine lange Grabungstätigkeit im südlibanesischen Kamid el-Loz, dem Kumidi der Amarnazeit an. Leider kann bei der gebotenen Kürze dieser Besprechung nicht gehend auf den mit guten Zeichnungen versehenen Beitrag eingegangen werden. Der Vergleich der spätbronzezeitlichen Königsgräber im östlichem Mittelmeerraum ergibt Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Auffassung vom Tode und im Totenkult bei den einzelnen Völkern. Außerdem ist an den himmelweiten Unterschied zwischen den Bestattungen der Könige in oder neben ihrem Palast und den außerhalb beerdigten Massen zu erinnern. Das Alte Testament bezeugt die Beisetzung der jüdischen Könige innerhalb Jerusalems und der Könige Israels in ihrer Hauptstadt Samaria.

*Jörg Jeremias* (Thron oder Wagen? Eine außergewöhnliche Terrakotte aus der späten Eisenzeit in Juda) geht auf ein anderes großes Thema Martin Metzgers ein, die Erforschung von Thronformen und -darstellungen im Alten Orient, durch die die Aussagen vom (menschlichen und göttlichen) Thron im Alten Testament verständlicher werden. Ein vom Verfasser 1990 in Jerusalem erworbener Kleinfund, eine von ca. 50 Terrakotten aus dem Juda um 700 v. Chr., die einen thronenden Kriegsgott darstellt, der von einem Repräsentanten seines himmlischen Heeres begleitet wird (vgl. Jos 5, 13-15), bestätigt andere Beobachtungen, die darauf hinauslaufen, daß im Juda des 8./7. Jahrhunderts v. Chr. anthropomorphe Gottesvorstellungen wiederaufleben. Sie stellen vor allem thronende Gottheiten dar und zeigen phönizischen Einfluß. Von daher sind alttestamentliche Bezeichnungen wie z. B. Elias und Elisas Ehrenname „Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und seine Kampfswagen“ (2.Kön 2, 12; 13, 14) besser zu verstehen.

„Gedanken zu einem Straßenschild“ an einer Kreuzung der Straße von Jerusalem nach Nablus,

das zum Grab Josuas weist, macht sich *Edward Noort* (Josua 24, 28-31; Richter 2, 6-9 und Josuagrab<sup>1</sup>). Grabtraditionen sind eine eigene Gattung in der historischen Topographie. Über den Ort des Grabes Josuas gibt es verschiedene christliche, islamische, jüdische und samaritanische Traditionen, die N. zur Erklärung der biblischen Ortsangaben in Jos und Ri heranzieht. Mit großer Detailkenntnis zeigt er auf, daß die Tradition des Josuagraves von dem in Ri 2, 9 genannten Begräbnisort Timnat-Heres (heres = Sonne) ausgeht. Ri ändert den in Jos 24, 30 genannten Ort Timnat-Serach in Timnat-Heres, um an Josua als den „gehorsame(n) Held(en) des Sonnenwunders“ (S. 128) von Jos 10, 12-14 zu erinnern. „Auch in seinem Tod bleibt Josua der Mann des Sonnenwunders, selbst der Begräbnisort erinnert daran“ (S. 129).

Die drei Beiträge zur Prophetenforschung werden von der Islamspezialistin *Angelika Neuwirth* mit einem gute Korankenntnisse erfordernden Artikel eröffnet: „Der historische Muhammad im Spiegel des Koran – Prophetentypus zwischen Seher und Dichter?“. Mehr exegetisch „Handfestes“ für den im praktischen Verkündigungsdienst Stehenden und sein „prophetisches“ Selbstverständnis bietet *Werner H. Schmidt* (Jeremias Berufung. Aspekte der Erzählung Jer 1, 4-9 und offene Fragen der Auslegung). Neuere Ausleger betonen den redaktionellen Charakter von Jer 1, 4-9 und bezweifeln, daß er persönliche Erlebnisse des Propheten wiedergibt. Demgegenüber gibt Sch. sieben Gründe an, die für den zeitlich und sachlich engen Zusammenhang dieses Ichberichtes mit dem Leben und der Verkündigung Jeremias sprechen. Vermutlich hat der Berufsbericht Jeremias einmal die jeremianische „Urrolle“ eröffnet wie Jes 6 die „Urschrift“ Jesaja 6-8. Schmidts gehaltvolle inhaltliche Exegese erschließt die beiden Aspekte der Verkündigung Jeremias: „... in Gebundenheit und Freiheit, in Treue zum Auftrag und in eigener Verantwortung wie persönlicher Betroffenheit“ (S. 198). Der Beitrag von *Odil Hannes Steck* (Der sich selbst aktualisierende „Jesaja“ in Jes 56, 9-59, 21) nimmt das Phänomen der Querverbindungen zwischen Prophetentexten aus verschiedenen Zeiten auf. Er selbst<sup>2</sup> und Rainer Albertz<sup>3</sup> haben die „Fort-

<sup>1</sup> In diesem Beitrag wird auf S. 109 der Jubilar versehentlich „Manfred“ Metzger genannt.

<sup>2</sup> O. H. Steck, Bereite Heimkehr. Jesaja 35 als redaktionelle Brücke zwischen dem Ersten und dem Zweiten Jesaja. SBS 121, Stuttgart 1985.

<sup>3</sup> R. Albertz, Das Deuterocesajabuch als Fortschreibung der Jesaja-Prophetie. FS R. Rendtorff 1990, S. 241-256.

schreibung“ von Jesajatexten im exilischen Deuterjesajabuch untersucht. Steck bemüht sich aber vor allem um die Texte Tritojesajas. Hier geht es ihm um den Einfluß von Jes 1-9 auf Jes 56-59. Die Hypothese lautet: Jes 56-59 wurden von Anfang an literarisch verfaßt mit dem Zweck der Einschreibung in ein Groß-Jesajabuch, und zwar an dessen Redaktionsende in der frühhellenistischen Zeit. Jes 56ff. nehmen bewußt Bezug auf das schon vorhandene und nun zu erweiternde Jesajabuch. Steck ist sich der Gefahr bewußt, die darin liegt, „daß der Exeget seine eigenen Konstruktionen für Rekonstruktionen des Historischen hält. Doch Versuche müssen gewagt werden“ (S. 218). Die Untersuchung der Wort- und Sachbezüge zwischen den beiden Textfeldern ergibt, daß Jes 1-9 bei der Formulierung von Jes 56-59 bekannt war und Orientierung bot. Die neue Lage nach dem Exil ähnelte der vorexilischen zur Zeit Jesajas. Die Ziele, Gedanken und Formulierungen des ersten Jesajabuches (und darüber hinaus aus Jer und Ez) sind maßgeblich für die Entstehung der neuen Texte. Doch es entsteht nicht bloß „ein Zitatgemenge aus Vorgegebenem ..., sondern ... im Endeffekt neue(n) Fortschreibungsformulierungen“ (S. 227), die von der eigenen Inspiration dieser prophetischen Tradenten zeugen. „Tragende Grundvoraussetzung“ ist dabei: Das bisherige Jesajabuch (und Jer/Ez) hat das Erhellende zur Lage bereits gesagt. Es wird nur aktuell zur Sprache gebracht und hat deshalb sachlich als Wort Jesajas selbst zu gelten. Vom 8. Jahrhundert bis zur Endfassung verkündet das Jesajabuch „Jahwe in Bewegung“ (S. 228). Derselbe Gott und derselbe Prophet bewegen sich mit derselben, aber immer wieder in die aktuelle Situation fortgeschriebenen, Botschaft durch die Zeiten. Dadurch wird Kontinuität und Einheit der Prophetenbotschaft gestiftet, aber auch Neues verkündet. Die Ermächtigung zum Neuen aber kommt bei den Endredaktoren wie beim Jesaja des 8. Jahrhunderts vom lebendigen Gott selbst.

Die Psalmenforschung ist durch *Klaus Seybold* (Psalm 141. Ein neuer Anlauf) vertreten. Er bemüht sich um den von den meisten Exegeten für unverständlich erklärten Mittelteil von Ps 141 (V 4-7) und versucht auf Archäologenart, dessen Textscherben in mühsamer Kleinarbeit wieder zu dem ursprünglichen Gefäß eines individuellen Gebets zusammzusetzen. Es ist faszinierend zuzuschauen, wie der Rekonstrukteur mit sprachlicher Fertigkeit und kontextuellem

Einfühlungsvermögen die Bruchstücke, die dieses Stück Bibel unverständlich machen, zu einem mit dem übrigen Text des Psalms harmonisierenden Ganzen zusammenfügt. Ist das nun erlaubte „Genmanipulation“ am Bibeltext, oder soll die beschädigte „Erbmasse“ weiterhin als die „natürliche“ Voraussetzung der Auslegung gelten? Mir scheint, die Transplantation in Ps 141 ist gelungen und macht den Psalm im Organismus des Psalters lebensfähig.

Der Weite in Martin Metzgers Forschen und Lehren angemessen sind auch die beiden Beiträge zur Rechts- und Kultgeschichte. *Eckart Otto* (Die Einschränkung des Privatstrafrechts durch öffentliches Strafrecht in der Redaktion der Paragraphen 1-24, 50-59 des Mittellassyrischen Kodex der Tafel (A-KAVI)) hat einen mittellassyrischen Rechtskodex untersucht, der, vor allem im Familienrecht, enge Parallelen zum Deuteronomium aufweist. Die Verwandtschaft mit dem deuteronomischen Gesetz besteht darin, daß er wie dieses „eher eine im Dienste königlicher Gerichtsbarkeit formulierte, gelehrte Schrift eines Reformprogramms“ (S. 166) ist. Das Ziel der Redaktion dieser Rechtsreform ist die Einschränkung der stammesrechtlichen Privatstrafen durch die öffentliche Strafe im Königsrecht. Wer den Kult des alten Israel aufklären möchte, nimmt besonders dankbar die Ergebnisse der Ausgrabungen in Israels Umwelt in Anspruch.

Auch *Wolfgang Zwickel* (Zur Frühgeschichte des Brandopfers in Israel) tut dies. Er geht von der These aus, daß es vor dem Jahr 732 v. Chr., als Ahas in Jerusalem einen Altar aus Damaskus nachbauen ließ (2.Kön 16, 10-16), keinen Brandopferaltar im Jerusalemer Kult gab. Daraus ergibt sich die Leitfrage: Welche Rolle spielte das Brandopfer in der Zeit vor Ahas im israelitischen Kult? Der archäologische Befund ergibt, daß das Brandopfer ursprünglich nicht in Palästina zu Hause war, sondern von Syrien her, wo es Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. belegt ist, in Palästina Einzug hielt und dort über den Baalskult des Nordreichs in den Jahwekult geriet. Der älteste bisher ausgegrabene und für Brandopfer geeignete Altar aus dem 11. Jh. v. Chr. diente wahrscheinlich dem aus Ägypten bekannten Bratenopfer, bei dem das Opferfleisch nicht verbrannt, sondern gebraten und anschließend gegessen wurde. Etwas problematischer ist die biblische Beweisführung, und zwar deshalb, weil

es schwierig ist zu bestimmen, welche Texte vor und welche nach 732 zu datieren sind. Immerhin kann man wohl zustimmen, daß sich das Brandopfer erst nach dem 8. Jh. v. Chr. im Jahwekult ausgebreitet hat. Vorher war es etwas Neues für Israel, das dem altherwürdigen Schlacht- und Gemeinschaftsmahlopfers nicht das Wasser reichen konnte. Noch bei Hosea und Jesaja stehen Brandopfer erst an zweiter Stelle nach dem Schlachtopfer. Das änderte sich nach dem Exil, wo dann auch Tauben geopfert werden durften, die das teure Brandopfer den ärmeren Bevölkerungsschichten ermöglichten.

Ein Stück Rezeptionsgeschichte<sup>4</sup> des Alten Testaments z.Zt. der beginnenden Trennung in jüdische und christliche Deutung bietet *Klaus Koch* (Das apokalyptische Lied der Prophetin Hanna. 1.Sam 2, 1-10 im Targum<sup>5</sup>). Das Hannalied ist im Targum Jonathan „ein apokalyptisches Summarium der Universalgeschichte und ihrer eschatologischen Fortsetzung“ (S. 80), eine Offenbarung der Zukunft Israels und endgeschichtlicher Ereignisse. Als solche nimmt der Text im Prophetentargum eine Sonderstellung ein. Er ist wohl ein Traditionsstück, das eine gewisse prophetische Akzentuierung am Ende des Danklieds der Hanna in 1. Sam 2 zum Anlaß nimmt, das ganze Lied eschatologisch zu verstehen. Damit deutet er es ganz im Rahmen des Schriftverständnisses seiner Zeit, „dem späten Israelitentum der Zeitwende“ (S. 62). Vielleicht setzt die lukanische Überlieferung von der uralten Prophetin Hanna im Tempel von Jerusalem (Lk 2, 36-38) den Targumtext voraus. „Der Lukastext läßt ahnen, welche Bedeutung aramäische Wiedergaben für das Schriftverständnis der sich ausbildenden christlichen Gemeinde gehabt haben können“ (S. 82). An der Nahtstelle zwischen jüdischem und christlichem Schriftenkanon wird deutlich, daß sich die „Welten“ biblischer Theologie nicht im Erheben des Ursprungssinnes eines Textes erschöpfen.

Durch die Jahrhunderte erstreckt sich die Frage, ob das erste Wort der hebräischen Bibel mit oder ohne Artikel zu lesen ist, was wiederum Auswirkungen auf die Entscheidung hat, ob das Wort einen Haupt- oder Nebensatz einleitet. *Udo*

*Rüterswörden* und *Georg Warmuth* behandeln in ihrem kleinen Artikel (Ist בְּרֵאשִׁית mit Artikel zu vokalisieren?) das Problem ausschließlich unter dem textkritischen Aspekt. Ergebnis: „Die Änderung des masoretischen Textes in בְּרֵאשִׁית ist eine freie Konjekture, die sich weder auf griechische Transkriptionen der Väter noch auf das samaritanische Material stützen kann“ (S. 175).

Zu guter Letzt steuert der Praktische Theologe *Joachim Scharfenberg* eine ungewöhnliche Pfingstpredigt über 4. Mose 11, 4-34 bei, die den Geist, die „Windesbraut Gottes“, um die „theologischen Denkerstirnen“ (S. 180f.) wehen läßt. Sie weist noch einmal darauf hin, daß der, dem die „Biblichen Welten“ gewidmet sind, nicht nur die Steine und das Bibelwort bearbeitet, sondern auch darauf bedacht ist, daß die archäologische, historische und exegetische Arbeit der lebendigen Verkündigung zugute kommt.

Christian Wolf D. D., Hamburg-Harburg

<sup>4</sup> K. Koch sieht Rezeptionsgeschichte als „historische Aufgabe“, s. seinen Aufsatz „Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie – oder: protestantische Verlegenheit angesichts der Geschichtlichkeit des Kanons“ in: H. H. Schmid/J. Mehlhausen (Hrsg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh 1991.

<sup>5</sup> Leider der Beitrag mit den meisten Druckfehlern.

**Jean Marcel Vincent, Leben und Werk des frühen Eduard Reuss. Ein Beitrag zu den geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik im zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts (BevTh 106), Chr. Kaiser Verlag München 1990, 400 S., DM 135,-.**

Die im 19. Jahrhundert formulierten Methoden historischer Textanalyse, mit denen man einst so stolz kokettierte, lassen sich mit durchaus denselben Methoden (selbst)kritisch würdigen. *Historiam habemus* – wir haben eine Geschichte! Jean Marcel Vincents (künftig: V.) biographische Detailarbeit über einen der Väter der Bibelwissenschaft des 19. Jahrhunderts stellt sich dieser Herausforderung.<sup>1</sup> Die von ihm vorgelegte Habilitationsschrift ist darüber hinaus ein herausragender Beitrag zur Entdeckung der Geschichtlichkeit einer von den Exegeten weithin in phänomenologischer Starre gehandhabten „historisch-kritischen Methode“<sup>2</sup>. Der Scharfsinn historischer Analyse holt die eigene Disziplin ein. Hierbei hat die vor allem auf Forschungsberichte konzentrierte alttestamentliche Wissenschaft in den letzten Jahrzehnten eine Bereicherung durch personengeschichtliche Untersuchungen erfahren (u. a. durch R. Smend, L. Perliß, H. J. Kraus). Den Reiz von V.s Arbeit macht nicht nur die Einsicht in die allgemeine Notwendigkeit historischer Rückbesinnung aus, sondern auch die keineswegs selbstverständliche Begegnung des Exegeten mit der biographisch vermittelten Vorgeschichte der eigenen Disziplin. Wie Titel und Untertitel verraten, handelt es sich um eine ideen- und personengeschichtliche Arbeit, die den großen Straßburger Bibelwissenschaftler Eduard Reuss (1804-1891) mit einer immens fleißig recherchierten Teilbiographie über dessen wissenschaftliche Leistung würdigt.

Die an der Bochumer Ruhr-Universität eingereichte Habilitationsschrift mußte für die Publikation um etwa ein Drittel des Umfangs gekürzt werden. Der Leser wird an dieser mit Liebe für das Detail geschriebenen Arbeit dennoch schwerlich etwas vermissen, sondern das Auslassen weiterer, für die dargelegten Fragestellungen (vgl. S. 15-40) unerheblichen Petitesse

dankbar begrüßen. Die Gliederung der Untersuchung versucht, diachrone und synchrone Darstellungsweisen in unterschiedlicher Gewichtung miteinander zu verbinden: Die *Einleitung* (S. 15-40) skizziert unter dem Stichwort „Fragehorizont“ prägnant das theologische Interesse V.s, Recht und Grenze historisch-kritischer Arbeit zu bestimmen. Die Beschränkung auf wesentliche erkenntnisleitende Aspekte bei weitgehender Abstinenz gegenüber dem Theoriewust vieler wissenschaftlicher Qualifikationsarbeiten ist nicht nur ein Zeichen wohlthuender Bescheidenheit (und Sachlichkeit!), sondern macht den eingeschlagenen Erkenntnisweg transparent, ohne methodologisch überladen zu wirken. In der Auseinandersetzung mit Gegnern und Befürwortern historischer Exegese kommt V. zu dem Schluß: „Deswegen sind forschungsgeschichtliche Arbeiten, die die vielfältigen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen der Bibelkritik aufhellen, vonnöten, um die theologische Relevanz dieser Methode im konkreten Fall und die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit kritisch nachzuprüfen“ (S. 20). Dies präzisiert V. durch die Frage, in welcher Beziehung „Geschichtsquelle“, „literarischer Text“ und „Wort Gottes“ (ebd.) in Reuss' Analysen biblischer Texte zueinander stehen. Ein Überblick über den Stand der Reuss-Forschung (S. 21-35) und ein Verweis auf die Quellenlage und Begrenzung der Arbeit auf den „frühen“, weithin unbekanntem Reuss (S. 36-40) beschließen den theoretischen Teil. Die besondere Herausforderung des Alttestamentlers sieht V. zu recht darin, daß Reuss' bedeutende alttestamentliche Werke erst nach 1870 erschienen, der Berichtszeitraum des Verfassers jedoch mit dem Jahr 1842 endet. Dies begründet V. mit dem Hinweis, daß „die kreative Periode seines Lebens“ nach eigenem Bekunden in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts falle (S. 40), deren Ergebnisse für das literarische Spätwerk maßgeblich seien (vgl. auch S. 335ff.). Der sich aus dieser methodischen Einschränkung ergebende Zwang, das Leben des frühen Eduard Reuss aus unveröffentlichten Quellen und Archivalien zu rekonstruieren, wird von V. jedoch glänzend gemeistert, dessen Umgang mit (primär ungedruckten)

1 Vincent ist Baptist französischer Herkunft und Glied der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Bochum-Hermannshöhe. Er hat u. a. in Rüschlikon studiert, war in Bochum Assistent von Prof. H. von Reventlow und unterrichtete im Auftrag der EBM in der Zentralafrikanischen Republik.

2 Daß es sich hier um eine Abstraktion handelt, macht bereits der irreführende singularische Gebrauch deutlich (historisch-kritische Methode), obwohl man, wie jeder wissen mußte, besser von „historischen Methoden“ sprechen mußte, die durchaus kein harmonisches Ganzes, sondern eine Fülle von divergierenden Zugängen zu biblischen Texten darstellen.

Quellen einen sehr souveränen Eindruck hinterläßt.

Der Einleitung folgen sieben Kapitel über Leben und Werk von Eduard Reuss bis 1842: *Kapitel I* (S. 41-76) befaßt sich mit der „Bildungsperiode in Straßburg“ (1804-1825), gefolgt von einem kürzeren *Kapitel II* über die theologische „Weiterbildung in Göttingen, Halle und Paris“ (1825-1828), das chronologisch in ein *Kapitel III* „Der Abschluß der theologischen Ausbildung ...“ mündet, das sich mit der „Dissertation polemica“ und den von Reuss anlässlich seiner Verteidigung vorgetragenen „Theses theologiae“ (13. August 1829) endet, die von V. theologiegeschichtlich eingehend analysiert werden (S. 115-150). Die *Kapitel IV* (S. 152-196) und *V* (S. 198-262) verfolgen Reuss' akademischen Werdegang als Lehrer, Privatdozent (ab 1833) und Extraordinarius in Straßburg bis zu seiner Ernennung zum Lehrbeauftragten an der Faculté de théologie (1838, ebenda) und seinen wichtigen Arbeiten zur Geschichte Israels und zum Pentateuch, deren literarkritisches Ergebnis die berühmte „Reuss-Graf-Kuennen-Wellhausenschen Theorie“ darstellt, der ein eigener Exkurs gewidmet ist (S. 257-262). *Kapitel VI* würdigt „Reuss' Arbeiten über alttestamentliche Prophetie, Poesie, Literaturgeschichte und Theologie bis 1842“ (S. 264-299) und ist – abgesehen von der Zusammenfassung am Ende – der am stärksten synchron und systematisch orientierte Abschnitt des ganzen Werkes. Der letzte Hauptabschnitt (*Kapitel VII*) zerfällt in zwei etwas ungleiche Teile, deren Komposition im ansonsten gut strukturierten Gefüge des Werkes allerdings etwas unsystematisch wirkt: Während der erste Teil wieder stärker biographisch und ideengeschichtlich ausgerichtet ist (Leben und Wirken von E. R. von 1838-1842), widmet sich der zweite Teil dessen neutestamentlichen Arbeiten bis 1842. (In Analogie zum vorangehenden Abschnitt über die alttestamentlichen Arbeiten, hätte der entsprechende Abschnitt über Reuss' neutestamentliche Forschungen wohl ein eigenes Kapitel verdient.) *Rückblick und Ausblick* (S. 335-352) systematisieren die Ergebnisse und reflektieren die Ausgangsfragen, u. a. nach den hermeneutischen Relationen Schrift – Wort Gottes, wobei Reuss' „mystischer Rationalismus“ (S. 310ff. 352, Anm. 76) durch V. eine kritische, aber durchaus faire Würdigung erfährt.

Der Verfasser nimmt den Leser auf einen anspruchsvollen Weg mit, wenn er das vielseitige, um nicht zu sagen enzyklopädische Wirken des Straßburger Gelehrten darlegt. Man erfährt we-

nig über die großbürgerlichen Verhältnisse der Familie, dafür um so mehr über prägende Personen im Leben des jugendlichen Reuss. In sorgfältigen Referaten wird der geistesgeschichtliche und philosophische Hintergrund der Gelehrten ausgebreitet, mit denen sich der junge Student in Straßburg auseinandersetzte (u. a. F. C. Emmerich; F. H. Redslob; J. G. Dahler; L. E. M. Bautain). V. unterstreicht die Konzentration des jungen Studenten auf religionsphilosophische Fragestellungen, die sich in Form des Rationalismus, Kantianismus und Idealismus darstellten. Redslob und Bautain sind nach V. diejenigen Lehrer gewesen, die diese Strömungen synthetisierten und Reuss nahebrachten (S. 52-60). „Diese eigentümliche philosophische Mischung hat, wie wir meinen, einen entscheidenden Einfluß auf Reuss' Denken ausgeübt“ (S. 59). Die Ausführungen über Bautain belegen zudem in schöner Weise, daß der „deutsche“ Idealismus keineswegs nur eine rein deutsche Erscheinung gewesen ist, sondern auch in Frankreich seine Kreise zog („Christianisme et Philosophie sont la même chose“, S. 58).

Reuss' Entscheidung, nach dem Propädeutikum Theologie zu studieren, sei nach reiflicher Überlegung gefallen und von dem aufklärerischen Pathos des überzeugten Rationalisten und Deisten durchdrungen. „Nur wenn und insofern das Christentum sich zum Deismus läutert und alle Ansprüche auf Offenbarungsautorität aufgibt, kann es Weltreligion werden [sic!]“, lautete die Ansicht des Studenten. „Von einer geistlichen Motivation kann keine Rede sein“ (S. 62), folgert V. Von den Straßburger Dozenten der protestantischen Fakultät scheinen besonders I. Haffner und J. E. Bruch größeren Einfluß auf Reuss' geistige Entwicklung ausgeübt zu haben.

Reuss' „leidige Vorliebe zu dogmatischen Discussionen“ (zit. nach S. 80) setzte sich auch in Göttingen, Halle und Paris fort. Besonders der einjährige Aufenthalt in Paris (1827/28), wo Reuss philologische und religionswissenschaftliche Studien betrieb (Hebräisch, Aramäisch, Arabisch, Syrisch), habe auf den Studenten größten Eindruck gemacht. Instruktiv sind die von V. referierten „Französischen Reden“, die Reuss 1827 für seinen Bruder Louis verfaßte. Die dritte Rede enthält eine Art religiöses Credo des Studenten, das von aufklärerisch-rationalistischen Elementen durchdrungen ist. „Hier gibt Reuss also sehr überlegt und gut formuliert seine tiefsten theologischen Überzeugungen preis“ (S. 90), die auf dem Ethizismus und einer „religion na-

turelle“ basieren, zu dem das Christentum bestenfalls unterwegs sei, wenn es sich von seinen dogmatischen Fesseln befreite.

Zwei Begegnungen, die eine literarisch mediiert, die andere als persönliche Freundschaft auf Lebenszeit, sollten Reuss' Lebensweg bestimmen. Breit entfaltet V. den Einfluß, den Benjamin Constant auf Reuss ausgeübt habe (S. 94ff.). Die von einem tiefen Mißtrauen gegen den Mißbrauch der Macht in Politik und Religion geprägte „antinomische Struktur“ sowie die an Schleiermacher erinnernden romantischen Erwägungen der Religionsphilosophie Constants, hinterließen einen tiefen Eindruck auf den Pariser Studenten, dessen Rationalismus sich zu mildern begann. Die andere Begegnung war die Freundschaft mit dem bereits 1831 verstorbenen Kommilitonen J. J. Bochinger, mit dem Reuss in der „Theologischen Gesellschaft“ zusammenarbeitete. Durch diese Kooperation wandte sich Reuss von der Dogmatik weg und der Exegese des Alten und Neuen Testaments zu. „Was ich längst gegen das orthodoxe System geltend gemacht, behauptete ich bald mit gleicher Entschiedenheit gegen die Vernunftreligion“, schrieb Reuss in seinen „Erinnerungen“ über seine damalige Verfassung kurz vor seiner Rückkehr nach Straßburg. „Jenseits von Rationalismus und Orthodoxie suchte Reuss nun eine höhere Ebene zu finden, auf der jeder seinen Glauben selbst bilden müßte“<sup>2</sup>, resümiert V. über den freilich milden „schleiermacherschen“ Gesinnungswandel (S. 104).

Der Inhalt der in Straßburg eingereichten Dissertation (*Dissertatio polemica de libris V. T. apocryphis perperam plebi negatis*) über die „viel behandelte Frage von der Zulässigkeit der apokryphischen Bücher des Alten Testaments in den Volksbibeln“ wird ebenso wie die „Theses theologiae“ anlässlich der akademischen Verteidigung eingehend erläutert. Beide Arbeiten bezeugen die universale Weite des Gelehrten sowie eine enzyklopädisch ausgerichtete Theologie, sieht man einmal von der ungeliebten Praktischen Theologie ab. Auffällig ist sein Bestreben, die theologische Aufgabe als die einer Vermittlung von Historie und Philosophie zu verstehen, wie V. in dem Abschnitt „Bilanz der Bildungsperiode“ die Ausbildungszeit zusammenfaßt (S. 143-150).

V. ist bemüht aufzuzeigen, wie sehr Reuss neben der theologischen Aufgabe auf eine praktische Reform der bestehenden Kirche zielte (S. 164ff. 303-307. 317f.). So habe er sich über die kirchlichen Verhältnisse in Frankreich und

Deutschland auf dem laufenden gehalten, sei aber im Blick auf kirchenorganisatorische Reformen ebensowenig erfolgreich gewesen wie als Prediger (Reuss predigte nach V. in seinem Leben wohl insgesamt nur vier mal – und dies mit größtem Unbehagen, „weil gar kein Feuer, kein rechtes Herz bei der Sache war“, S. 164). Die Zusammengehörigkeit von Theologie und Kirche stand für ihn dennoch außer Frage, wie er bereits in seiner „Theologischen Encyclopädie“ (1833/34) entfaltete und durch sein beachtliches kirchliches Engagement im Elsaß bewies (vgl. bes. S. 303f.).

V. schildert im folgenden das Leben eines von der eigenen Fakultät so verkannten genialen wie rastlosen Forschers, der Mühe hatte, als Privatdozent (1833) und als Extraordinarius am protestantischen Seminar (1834) anerkannt zu werden und sich gegen Intrigen und Eifersüchteleien an der Fakultät (S. 202f. 206f.) wehren mußte (seine Ernennung zum ordentlichen Professor erhielt er erst 1865 als 61jähriger! Vgl. S. 164-171. 320f.).

Im Unterschied zu seinen akademischen Kollegen habe sich Reuss mit Hilfe der Theologischen Gesellschaft um eine Förderung des theologischen Nachwuchses bemüht, indem er Preise für Forschungsaufgaben aussetzte (Heinrich Graf, der berühmte Schüler Reuss', war der erste Preisträger!).

V. widmet sich nun dem theologischen Lehrer Eduard Reuss, dessen große Vorlesungen anhand von Nachschriften analysiert werden (u. a. „Theologische Encyclopädie und Methodologie“ 1833/34; „Umriss zu einer Geschichte des jüdischen Staates“ 1834; „Einleitung zum Pentateuch“ 1838/39; „Ideen zur Einleitung in das Evangelium Johannis“ 1840; „Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments“ 1842). Die alttestamentlichen Studien, deren Resultate von Reuss erst drei Jahrzehnte später in monographischer Form veröffentlicht werden sollten (vgl. das große Werk „Die Geschichte der Heiligen Schriften des Alten Testaments“ von 1881!) werden nach V. in den 30er und 40er Jahren im Grundsatz bereits erarbeitet. Für eine detaillierte Darstellung des exegetischen Ertrages der umfangreichen Forschungen ist hier nicht der Platz – V. hat diese vorbildlich präpariert und theologiegeschichtlich analysiert. Einige der von V. eruierten Erkenntnisse des Bibelwissenschaftlers seien um ihrer Bedeutung willen hier dennoch genannt.<sup>3</sup> In seiner Auslegung der Johannes-Offenbarung 1835 hatte Reuss mit Hilfe der Gematrie – lange vor Bousset! – die rätselhafte Zahl 666 (Offb

13,18) als Verschlüsselung des Namens „Nero Caesar“ gedeutet (S. 204). Nach seiner die moderne Forschungsergebnisse antizipierenden Ansicht kann von einer „Geschichte des jüdischen Staates“ erst ab Samuel gesprochen werden, während nicht nur die Ur-, sondern auch die Vorgeschichte in den Bereich der „Dichtung“ gehörten (S. 214ff.). Richtig erkannte Reuss, daß die erzählenden Partien von Ex bis Jos aus wesentlich späterer Zeit stammten als die Begebenheiten selbst. Beispielhaft für die methodische Gründlichkeit und Urteilsfähigkeit von Reuss sind auch die im Rahmen der Vorlesung über die „Einleitung zum Pentateuch“ formulierten Beobachtungen zur literarhistorischen Mehrstufigkeit der gesetzlichen Partien und die gründliche Untersuchung der Frage, inwiefern Mose überhaupt „Gesetzgeber seiner Nation“ gewesen sein könne (S. 242-248). Mit Hilfe seines literaturgeschichtlich-genetischen Ansatzes erfaßte Reuss eine Fülle konnektiver Traditionen innerhalb des Alten Testaments sowie zwischen Altem und Neuem Testament, die auch für die heutigen Fragestellungen einer „Biblischen Theologie“ von großem Interesse sein müssen. Angesichts der gegenwärtigen Tendenz zur Spätdatierung der alttestamentlichen Geschichtswerke mutet die nachstehende Feststellung geradezu hypermodern an: „... die ältesten Geschichtsbücher der Hebräer (erzählen) die jüngst vergangenen Begebenheiten ... und so fort bis die jüngsten Bücher endlich sich mit den ältesten Geschichten oder Mythen beschäftigen“ (Reuss an Graf vom 13.8.1840, zit. ebd. S. 237). Sehr schön ist auch die von V. dargestellte Reussche Interpretation des Deuteronomiums, das im Gefolge seiner ethizistischen Auslegung (und gegen den antisemitischen „Mainstream“ der damaligen Alttestamentler) als legitimer Ausdruck der „Idee der Religion“ aufgefaßt wird (S. 238).<sup>4</sup> Beachtung verdient darüber hinaus die Darstellung der Geschichte der alttestamentlichen Prophetie, die Reuss (analog zur dtn Mosedeutung, vgl. Dtn 18,15) mit Mose einsetzen läßt und bis zur Apokalypitk auszieht, was er romantisierend – hierin ganz Kind seiner Zeit – als eine Verfallsgeschichte (S. 272) deutet. (Auf die von V. beschriebenen, weit weniger originellen Beobachtungen zur alttestamentlichen

Poesie kann der interessierte Leser hier nur verwiesen werden, vgl. S. 274-287.)

Während die Hinweise auf die persönlichen und familiären Verhältnisse des Gelehrten etwas karg und die Erwähnung anhaltender fakultätsinterner Reibereien redundant und gleichzeitig eigentümlich unkonkret wirken, liest man die Abschnitte über das Verhältnis Reuss' zu Deutschland und Frankreich (S. 305f.) und besonders die Beschreibung des „mystischen Rationalismus“ (S. 310-317) mit um so größerer Aufmerksamkeit. Der letztgenannte Abschnitt offenbart Reuss als einen tief religiösen und doch der historischen Wahrheit verpflichteten Forscher, der bei aller Kritik sagen kann: „Mein Glaube überwindet die Welt ... Ich bete gern und fühle, wie gut es ist“ (zit. nach S. 314). Anhand der auf den Gelehrten zurückgehenden Trias „Ich soll! Ich kann! Ich werde!“ gelingt es V., die religiösen Überzeugungen des „reifen“ Eduard Reuss eindrucksvoll zusammenzufassen, der als ein Wegbereiter der neuprotestantischen sowie der liberalen Theologie angesehen werden kann: Gott und Glauben vereinigen sich im frommen Selbstbewußtsein. Selten wird der von V. als Ireniker präsentierte Straßburger Theologe polemisch, etwa im Blick auf die ewig gestrigen Supranaturalisten: „Die alte Buchstaben-Orthodoxie ist unwiederbringlich überwunden; die Schwachköpfe allein brauchen sie“ (zit. nach S. 316).

Um die enzyklopädische Breite des Religionsphilosophen und Exegeten zu veranschaulichen, präsentiert V. auch noch einige Kostproben hinsichtlich der neutestamentlichen Arbeiten des „biblischen Theologen“ (S. 322-333). Ausgehend von der Beobachtung, daß die letzten Anweisungen Jesu an die Jünger jeden Gedanken an eine „neue Literatur“ ausschlossen und durch „persönlichen, unmittelbaren Unterricht“ ersetzen, laute die Grundfrage von Reuss: „Wie und warum konnten im Urchristentum heilige Schriften entstehen?“ (S. 324). Das Kanonverständnis fällt entsprechend nüchtern – eben historisch – aus. Der Kanon habe die Bedeutung einer „von der Kirche veranstalteten Auswahl der für echt gehaltenen Schriften und der Vereinigung derselben zu einem Ganzen, der zu einer gewissen Zeit, unter bestimmten dogmatischen Beziehun-

3 Die Bedeutung Reuss' für die sog. „Neuere Urkundenhypothese“ der Pentateuchforschung, die freilich nicht überschätzt werden darf, wird hier aufgrund der allgemeinen Bekanntheit dieser Theorie lediglich erwähnt. Vgl. auch den Exkurs des Verfassers S. 256-261.

4 Auf S. 308f. erwähnt V. Reuss' Kontakte zu einem Judenchristen namens Hausmeister, der ihm eine lebendige Anschauung des Judentums vermittelt habe.

gen, als autoritativ erklärt wurde“ (zit. nach S. 325f.). Wenngleich dies historisch wohl zutreffend ist, vermißt man doch eine *theologische* Würdigung des neutestamentlichen Schriftenkanons bei Reuss. Daß der Historiker andererseits flugs zum Theologen mutieren kann, verrät die von V. dargestellte Auslegung des Johannes-evangeliums (S. 327ff.). Erstaunt nimmt man zur Kenntnis, daß der historisch so unbestechliche Reuss nicht nur die Echtheit des vierten Evangeliums verteidigte, sondern in dieser Schrift „den Schlüssel zu haben meint, um eine biblische Theologie des Neuen Testaments entfalten zu können“ (S. 332). Die theologische Präferenz, ja Superiorität der johanneischen Theologie hat in Rudolf Bultmanns Theologie eine – freilich unter religionsgeschichtlich ganz anderen Prämissen als bei Reuss – späte Parallele.<sup>5</sup> V. betont, daß das vierte Evangelium für den „mystischen Rationalismus“ des Straßburgers eine bedeutende Rolle gespielt habe (vgl. ebd.). „Johannes redet und betet ... mit und aus dem Geist Jesu“ (zit. nach S. 332).

Vortrefflich ist der das Werk beschließende Abschnitt „Rückblick und Ausblick“ (S. 335ff.). Der Leser wird in diesem systematischen Teil abschließend mit den Fragestellungen und den Ergebnissen der Recherche V.s konfrontiert. Ohne der Versuchung des nachträglich viel schlauereren „postkritischen“ Exegeten zu verfallen, wird V. den Anliegen Reuss' durchaus gerecht. Dessen ethizistische, auf dem Glauben an die „Perfektibilität der Menschheit“ beruhende – und im ganzen völlig unevangelische – Theologie des mystischen Rationalismus hat für V. gerade keine protagonistische Funktion für die Nachgeborenen. Es ist vielmehr Reuss' durchaus selbstkritische Haltung gegenüber der Geltung und Leistungsfähigkeit der historischen Methoden und dessen Bemühen um historische Aufrichtigkeit, die V. an dem Gelehrten interessieren. Es ist die Leistungsfähigkeit der historisch-kritischen Methode für die *christliche Theologie*, die der Verfasser anhand der vermittelnden Position von Eduard Reuss paradigmatisch auf dem Prüfstand sieht. Während Dieter Schellong in dieser „Methode“ ein Instrument des Selbstverständnisses der „bürgerlichen Neuzeit“ (Biedermeier) sieht, setzt sich V. andererseits mit Gerhard Ebelings Position auseinander: „Wenn man die Geschichte der historisch-kritischen

Theologie im 19. Jahrhundert überblickt, wird man feststellen müssen, welch entscheidender Anteil der historisch-kritischen Methode nicht so sehr am Zustandekommen als vielmehr an der Überwindung dogmatischer Fehlentwicklungen in Aufklärung, Idealismus, Romantik und Liberalismus zukommt. Statt daß ... alles einer kritischen Zersetzung anheimfiel, hat die historisch-kritische Methode gerade wieder auf Tatbeständen achten gelehrt, für die die herrschende Theologie keinen Blick besaß“ (zit. nach S. 339). Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß V. Reuss' historische Arbeit im Sinne Ebelings, d. h. positiv versteht und entsprechend konnotiert. Nach V.s Urteil sah Reuss in der historisch-kritischen Methode ein Hilfsmittel, „Biblische Theologie“ als Einheit von Altem und Neuem Testament zu denken. Das Verhältnis der Testamente zueinander sei kein dogmatisches, „sondern ein historisches und zwar im Sinne der ‚Totalanschauung‘“ (S. 344).

Das Neue Testament wird in der historisch-genetischen Perspektive, die theologisch ernst genommen werden muß, die „schönste Krone des Baumes“ (Reuss). Die Ambivalenzen zwischen dem Historiker und dem Theologen Reuss sind V. durchaus bewußt (vgl. S. 347). Er will diese so verstehen, daß „die glaubensmäßige Überzeugung nicht als höchste Schiedsrichterin in historischen (sic!) Fragen eingesetzt werden“ dürfe (S. 348). Dieser methodologische Grundsatz ist von Reuss gegen die ewig gestrigen Supernaturalisten unserer Tage zu lernen.

Die von V. vorgelegte Untersuchung ist eine glaubhafte Darstellung, die vorzüglich recherchiert und methodisch klar angelegt ist. Dies zeigt auch die gelungene Wahl der Person für das erkenntnisleitende Interesse (s. o.). Hervorzuheben sind besonders die intensive Nutzung von Archivalien sowie die theologiegeschichtlichen Kenntnisse des Verfassers. Anhand von Referaten und vergleichenden Analysen werden erhellende Verbindungslinien von Reuss zu Personen der damaligen Zeitgeschichte gezogen. Die im Titel festgelegten Akzente von „Leben und Werk“ des frühen Reuss sind freilich etwas ungleich verteilt. Daß Reuss auch „gelebt“, d. h. eine Existenz außerhalb seiner Forschungen geführt hat, bleibt weithin verborgen. Sein Ehe- und Familienleben wird in einer Marginalie sehr beiläufig erwähnt und als „vortreffliche“ Partnerwahl beschrieben, ohne daß man wüßte, was

<sup>5</sup> Bultmann und Reuss teilten beide die Auffassung, daß das JohEv das literarische Werk eines Theologen darstellte, der keine Affinität zu einer Historisierung des Leben-Jesu-Stoffes aufweise.

V. zu diesem Urteil bewog. Die Vorstellung ist wohl ein wenig zu romantisch, daß das Leben eines Menschen völlig mit seinem Werk konvergiert. Da wäre es vielleicht besser gewesen, den biographischen Anteil ganz beiseite zu lassen, was bei einer alttestamentlichen (keineswegs jedoch bei einer kirchengeschichtlichen) Untersuchung vertretbar wäre. Diese Aporien fallen angesichts der großartigen Leistung nicht ins Gewicht. Der einzig wirklich ärgerliche Lapsus ist das Fehlen eines Literaturverzeichnisses, zumal V. mit Kurztiteln operiert. Vorzüglich ist dagegen die Liste mit den gedruckten und ungedruckten Werken von Eduard Reuss (bis 1896) und die Ausstattung der Publikation mit einem Namensregister. Es ist nicht übertrieben, wenn man feststellt, daß V. ein Standardwerk zur Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments vorgelegt hat, das zwar nur einen kleinen, aber sicherlich motivierten Kreis von Lesern finden wird.

Dr. Kim Strübend, Berlin

**Jürgen van Oorschot, Von Babel zum Zion. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (hrsg. v. Otto Kaiser), Bd. 206, Berlin/New York 1993, Walter de Gruyter, 360 Seiten, DM 158,-.**

Die heutige alttestamentliche Forschung mag widersprüchlich erscheinen. Auf der einen Seite wird hervorgehoben, daß der Text in seiner vorliegenden Endgestalt eine Funktion und einen Sinn hat, auf die der Ausleger primär zu achten habe. Diese Sicht wird sowohl literaturwissenschaftlich als auch theologisch begründet.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite erleben wir die Wiederbelebung eines kompromißlosen literarkritischen Verfahrens. Ein Text wird nach geringsten Spannungen und Stilbrüchen abgehört. „Unstimmigkeiten“ und „Störfaktoren“ werden dann sofort literarkritisch „gelöst“, indem der Text in verschiedene Redaktionsschichten zerlegt wird. Die Begründung für diese Sicht liegt in der meistens vorauszusetzenden Gegebenheit, daß die uns vorliegenden biblischen Texte auf eine längere und mehrschichtige Vorgeschichte hinweisen. Beide Sichten sind nun verschiedene Ansichten, Wahrnehmungen von Texten, die sich nicht unbedingt ausschließen müssen. Sie sollten sich aber gegenseitig zur Korrektur stimulieren, wenigstens darin, daß jede der Grenze ihrer Methodik und der Bruchstückhaftigkeit ihrer Erkenntnis gewahr wird.

Einige Bücher der Bibel waren von der Scheiter der Literarkritik einigermaßen verschont geblieben: Ezechiel, weil der auch dort auftretende Perspektivenwechsel der Verkündigung (von Unheil zu Heil) durch eigene chronologische Angaben erklärt werden konnte, und Deuteronesaja, weil die Vorstellung, Kap. 40-55 verkündigen das Heil in der Zeit des babylonischen Exils und Kap. 56-66 antworten auf die Frage der Heilungsverzögerung nach der Rückkehr, eine Arbeitshypothese war, die einen gleichsam instinktiv zögern ließ, weitere Hypothesen aufzubauen.

Daß sich die Lage bei der Auslegung beider Bücher heute geändert hat, zeigt die neueste Auflage der *Einleitung in das Alte Testament* von

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. die rhetorische Kritik und die sog. „kanonische“ Auslegung der Texte der Hebräischen Bibel. Diese Sicht hat bekannterweise zu einer großen Infragestellung der Quellenscheidungshypothese als Erklärungsmodell für die Entstehung des Pentateuchs geführt.

Otto Kaiser.<sup>2</sup> Bei Ezechiel verzichtet Kaiser auf eine eigene Darstellung, da er kaum auf frühere Ansichten bauen konnte, und überläßt diese Aufgabe Karl-Friedrich Pohlmann.<sup>3</sup> Bei Jes 40-55 ist der Unterschied zur 5. Auflage der *Einleitung* nicht so gravierend: Schon 1984 übernahm Kaiser das Entstehungsmodell eines deuterojesajanischen [= dtjes] Grundbestands, der mehrmals bearbeitet wurde.<sup>4</sup>

Mit der Monographie von Jürgen van Oorschot [= JvO],<sup>5</sup> liegt die erste Untersuchung vor, die dieses Modell systematisch an allen sechzehn Kapiteln erprobt, die Texte jeweils der Grundchrift [= G] oder den verschiedenen Bearbeitungsschichten zuordnet und die verschiedenen Etappen der Entstehung des Buches chronologisch genau festsetzt.

Das Modell selbst ist nicht neu und der Verfasser steht im kritischen Gespräch mit Vorgängern, die mit ihm eine ähnliche literar- und redaktionskritische Sichtweise teilen. Die groß angelegte, rein literarkritische Arbeit von Karl Elliger von 1933, die mit zahlreichen Zusätzen innerhalb von Kap. 40-52 und mit einer tritojesajanischen Abfassung von Kap. 47, 1-15; 52, 13-53, 12 und 54, 1-55, 13 rechnet, wird „reaktiviert“.<sup>6</sup> Unter den neueren Arbeiten sind beson-

ders diejenigen von Klaus Kiesow,<sup>7</sup> Rosario Pius Merendino,<sup>8</sup> Jacques Vermeulen,<sup>9</sup> und teilweise Hans-Jürgen Hermisson<sup>10</sup> und Odil Hannes Steck<sup>11</sup> zu nennen.

Die Kriterien zur Unterscheidung von G und Bearbeitungen sind teilweise formal-sprachlicher (Spannungen, Brüche usw.), teilweise inhaltlicher Natur (verschiedene Konzeptionen über das Verhältnis Israels zu den Völkern – Universalismus oder Partikularismus –, Änderung der Perspektive, insbesondere in der Adressierung der Botschaft – Jakob/Israel oder Zion/Jerusalem – und in deren Inhalt – Rettung der Gola oder Segen für Zionskinder, Heil oder Mahnung usw.). Die exegetische Kunst besteht hier eben darin, das Formale mit dem Konzeptionellen zu verbinden, und hierin erweist sich JvO als ein Meister. Er kann eine analytische mit einer synthetischen Betrachtungsweise verbinden und dadurch gelingt ihm eine – im Rahmen seiner Fragestellung – ausgewogene Beweisführung.

In Grundzügen läßt sich sein Ergebnis über die Genese von Jes 40-55 folgendermaßen zusammenfassen:

Für den Anfang der Entstehung postuliert JvO eine „allein schriftlich greifbare“ G, die vier Teilsammlungen (I. 40, 12-14\*.15.17.21-31; II. 41,

2 Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deutero-kanonischen Schriften des Alten Testaments, Bd. 2: Die prophetischen Werke, Gütersloh 1994, S. 48-60 zu Deuterojesaja.

3 § 23, S. 82-102. Pohlmann ist der Verfasser der Ezechielstudien. Zur Redaktionsgeschichte des Buches und zur Frage nach den ältesten Texten, BZAW 202, Berlin/New York 1992.

4 Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme, Gütersloh 1984, S. 274f. Dieses Entstehungsmodell war besonders durch Kiesow (vgl. u. Anm. 7) und Merendino (vgl. u. Anm. 8) entfaltet worden.

5 Es handelt sich um eine 1991 in Marburg eingereichte Habilitationsschrift, die Otto Kaiser gewidmet ist. Des Verfassers 1986 angenommene Marburger Dissertation ist auch bei de Gruyter erschienen: Gott als Grenze. Eine literar- und redaktionsgeschichtliche Studie zu den Gottesreden des Hiobbuches, BZAW 170, Berlin/New York 1987. Der Verfasser ist Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden.

6 Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja, BWANT IV, 11 (bzw. 63), Stuttgart 1933.

7 K. Kiesow (Exodustexte im Jesajabuch. Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen, OBO 24, Fribourg & Göttingen 1979) isolierte innerhalb der Kap. 40-48 eine dtjes Grundsammlung, die durch eine an die Gola gerichtete „Wegtheologie“ gekennzeichnet ist, von zwei Bearbeitungsschichten. Die erste Schicht (40, 1f. 9f. und 49, 1-52, 12) beschreibe JHWHs Rückkehr zum Zion, die zweite (40, 6-8 und 52, 13-55, 13) reflektiere über Gottes Wort.

8 R. P. Merendino (Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von Jes 40-48, SVT 31, Leiden 1981) rechnet mit fünf verschiedenen dtjes Einzelsammlungen innerhalb von Kap. 40-48, die mehrmals fortgeschrieben und bearbeitet wurden und die später um a) 40, 9-11 und 49, 1-52, 12; b) 54-55; c) 40, 1-5 und 56-66 erweitert wurden.

9 J. Vermeulen (L'unité du livre d'Isaïe, in: ders. [Hg.], Le livre d'Isaïe, BEThL 71, Leuven 1989, S. 11-53) geht von einem minimalen dtjes Kern aus, der aus Texten, die sich auf Kyros' Siegeslauf beziehen, besteht (44, 28-45, 7\* sowie 40, 12-41, 5\*; 41, 21-29; 42, 5-7\*; 45, 11-13\*; 46, 9-11\* und 48, 12-15\*).

10 H.-J. Hermisson (Einheit und Komplexität Deuterojesajas. Probleme der Redaktionsgeschichte von Jes 40-55, in: Le livre d'Isaïe, a. a. O. 1989, S. 287-312) geht von einer größeren Vielfalt an Themen in der dtjes Grundschrift aus als die eben genannten Forscher – auch „Zionstexte“ wie etwa 49, 14-21 werden dazu gezählt. Doch rechnet er auch mit einer „qarob“- oder Naherwartungsschicht, Texte, die die verzögerte Naherwartung zur Voraussetzung haben und die diese Verzögerung mit Israels Verhalten bzw. Schuld erklären.

11 O. H. Steck (verschiedene Arbeiten, die im Sammelband: Gottesknecht und Zion. Gesammelte Aufsätze zu Deuterojesaja, FAT 4, Tübingen 1992, erschienen sind) hat sich u. a. den Zionstexten gewidmet und kommt zu dem Ergebnis, daß nur Jes 52, 7-10 der ursprünglichen dtjes Konzeption entspricht. Andere Zion-Texte aus Jes 49-54 seien sachlich mehrschichtige Ergänzungen. Kap. 54 etwa sei wenigstens in vier literarische Stufen auseinanderzulegen.

1-4.8a.9-20\* 21-26\* 28-29; III. 42, 14-16\*; 43, 1\*-3a.8-21; 44, 2-4; IV. 44, 24.26b\*-28a; 45, 1a.2.3a.3b\*.4a.5a.8.11a.12-13b.20a.21-23; 46, 1-4. 9-11) umfaßt – immerhin 25 % von Dtjes (83 von 332 Versen). Diese vier Sammlungen bilden eine bewußte Gesamtkomposition, für deren Vorgeschichte der Verfasser in dieser Untersuchung wenig Interesse zeigt.<sup>12</sup> Ihm geht es hauptsächlich um die Abgrenzung gegenüber späteren redaktionellen Schichten und um die Ausarbeitung der theologischen Konzeption dieser G, deren Botschaft sich an die in Babylon Exilierten richte und laute: „Jahwe, der alleinige Schöpfer und Herr der Geschichte, rettet sein Volk durch Kyros. Mit seiner Hilfe wird der Gott Israels die bisherige Hegemonialmacht Babylon besiegen, die Gefangenen befreien und Jerusalem wiederaufbauen“ (S. 97).<sup>13</sup> Die G wird während der Eroberungszüge des Kyros – vor der Einnahme Babylons im Jahr 539 v. Chr. – datiert.

Diese ursprünglich ausschließlich an die Gola gerichtete Botschaft der G wurde dann so erweitert,<sup>14</sup> daß sie das in Jerusalem gebliebene und leidende Volk Gottes ansprechen konnte. Auch dieser Gruppe wird jetzt eine Heilswende angekündigt: JHWH kehrt als König nach Zion zurück. Zu dieser (ersten) Jerusalemer Redaktion gehören 40, 1-2.3ab-5ba.9-11; 47, 1.2b<sup>3</sup>.5-8a.10-12aab.13b.14a.15ba<sup>2</sup>b; 48, 20-21; 49, 14-15.18\*.19\*.20-23; 51, 9-10.17.19; 52, 1-2.7-10. Im Unterschied zur G kommt hier der Partikularismus des Heils zum Vorschein: Das weltweite Königtum JHWHs ist an Jerusalem gebunden und Zion wird die Völker beherrschen. Diente die Königsprädikation in der G zur Beschreibung des vorherigen Verhältnisses JHWHs zu Israel, so ist jetzt das Königtum ein am Ende des jetzt eingeleiteten Heilsereignisses kommendes. JvO bemüht sich um den Nachweis, daß die zu dieser Schicht gehörenden Texte bewußt auf die Verkündigung der G zurückgreifen, also als Bear-

beitung oder Neufassung derselben zu verstehen sind. Diese Fassung sei dann keine Prophetie im eigentlichen Sinne, sondern „ein in Prophetie umgesetztes theologisches Verkündigungskonzept“. Sie wird um das Jahr 521/520 v. Chr. datiert. Abfassungsort ist jetzt Jerusalem.

Die zweite Schichtung der dtjes G enthält drei der vier sog. Gottesknechtlieder (GKL): in einer ersten Phase 42, 1-4 und 49, 1-6, in einer zweiten 52, 13 - 53, 15. Es ist in der Forschung üblich, die GKL zu isolieren. Die Originalität von JvO besteht darin, daß er diese Texte nicht für sich, sondern als ein Weiterdenken über die vorliegende Sammlung interpretiert. So wird auch Jes 53 als bewußte Fortschreibung der zwei ersten GKL und als Kommentierung der zions-theologischen Heilserwartung verstanden. Der Knecht wird mit der Gola identifiziert.

Die folgenden Redaktionsschichten des Buches setzen sich mit dem Problem enttäuschter Hoffnung wegen der Verzögerung des Heils auseinander.

Zu einer „Naherwartungsschicht“<sup>15</sup> gehören Ankündigungen des nahen Heils, Mahnworte sowie die Fortschreibung der zwei ersten GKL. JvO unterscheidet dabei zwei Phasen.<sup>16</sup>

Einer sekundären Zionsschicht aus dem Anfang des 5. Jh.s werden Texte zugerechnet, die den bisher ausgebliebenen Segen für Zion zum Thema haben. „Der doppelten Herausforderung – wo bleibt der Segen Jahwes? und: Kommen wiederum Feinde über uns? –“ (S. 284) begegnet diese Schicht mit der erneuten Verheißung eines bleibenden Heilszustands und mit der Ankündigung einer Vernichtung der Feinde.<sup>17</sup> Eine zweite redaktionelle Phase innerhalb dieser Schicht hat die Zuverlässigkeit der Heilsworte zum Thema (die „Wort- und Prophetentheologie-Linie“).<sup>18</sup>

Eine Gruppe von Texten wird ausgesondert, weil sie nicht die Ankündigung des gegenwärtigen oder nahen Heils voraussetzt, sondern das

12 Schon die erste Teilsammlung sei als Einleitung zu dieser Gesamtkomposition gedacht worden. Überhaupt nimmt JvO eher eine direkt schriftliche Form der Prophetie an (S. 31, Anm. 45).

13 Dies entspricht im Grunde ganz der klassischen Vorstellung der Botschaft Dtjes, wie sie in jedem Einführungsbuch und bei jeder Predigt wiederholt wird: Juda verlor seine Stadt, seinen Staat und seinen König und zweifelt angesichts der übermächtig wirkenden babylonischen Götter an der Macht und dem Heilswillen seines Gottes. Dagegen wird JHWH, der Gott Israels, als einziger und universaler Schöpfer und Herr der Geschichte proklamiert, der Kyros zu seinem Messias erwählt.

14 Nach dem Redaktionsmodell von JvO wird nie mit dem Weglassen und Ersetzen von Material gerechnet – freilich eine theoretische Möglichkeit, die sich schwer nachweisen läßt.

15 Diese Schicht deckt sich teilweise mit Hermissons sog. *qarob*-Schicht. Vgl. o. Anm. 10.

16 1) 42, 5-9.10-13; 42, 18-23\*; 43, 5.6a.7\*; 44, 6-8.21f.; 45, 18f.; 46, 12f.; 48, 12-16\*; 49, 8-12.13; 50, 1-3; 51, 4-5; 55, 6.8-9 und 2) 43, 25; 43, 1\* und 44, 1.

17 41, 8b; 43, 3b-4; 44, 26ba<sup>2</sup>; 45, 9-11b.14\*.24-25; 47 [Redaktion]; 49, 24-26; 51, 1-2.7-8.12-15.18.20-23; 54, 1-17a; 55, 1-5.18 40, 3aa.6-8\*; 44, 25.26a; 48, 16b; 50, 4-9 (kein GKL, sondern eine Reflexion über das Amt des Propheten!); 51, 16; 55, 10-11.

bleibend sündige Wesen von ganz Israel betont.<sup>19</sup> Zeitlich wird diese Schicht nach der Abfassung von Jes 60-62\*, aber vor derjenigen der anderen tritojesajanischen [= trjes] Schichten, also vor der 2. Hälfte des 4. Jh.s, eingeordnet.

Eine letzte Redaktionsschicht enthält die Götzenbilderpolemik.<sup>20</sup> Auch diese Schicht wird vor 350 v. Chr. gesetzt.

Im Laufe der literarkritischen Analyse wurden allerlei Verse und Versfragmente als nach-trjes Ergänzungen oder als noch spätere Glosse ausgeschieden.<sup>21</sup>

Es ist JvO gelungen, in einem homogenen Gesamtentwurf die Entstehung des Textmaterials von Jes 40-55 über einen Zeitraum von etwa zwei Jahrhunderten (550-350 v. Chr.) als einen mannigfaltigen „Prozß produktiver Aneignung und Neuinterpretation“ (S. 324) nachzuzeichnen. Die methodische Perspektive, die er gewählt hat, erfordert eine hohe Kunst im „Abhören“ der Texte nach veränderter Perspektive und im Abwägen und Urteilen über die Folgen dieser Beobachtungen: Liegt ein unterschiedlicher Aspekt ein und derselben Verkündigung vor oder ein Aspekt, der zu einer grundverschiedenen kerygmatischen Konzeption gehören muß?<sup>22</sup>

Mein Hauptbedenken dieser Arbeit gegenüber ist, daß der Verfasser die literar- und redaktionskritische Methode zwar meisterhaft beherrscht,

die Grenze dieser Methode zum Verständnis von Texten, wie ich es in der Einleitung angedeutet habe, aber überschätzt. Riskiert nicht der Ausleger, seine eigene Konzeption über die Verkündigung eines Propheten in der Zeit des Exils in die Texte hineinzulesen, wenn er sich die Freiheit nimmt, so viel zu entfernen, um eine reine, spannungsfreie Textgestalt zu gewinnen? Gegen literarkritische Urteile wie „störend“, „unpassend“, „überflüssig“ usw. ist oft genug mit Recht vorgebracht worden, daß die dahinter stehende Geisteshaltung zum Verständnis von Texten fremder Kultur und weit zurückliegender Epochen eher hinderlich als förderlich ist, um nicht zu sagen respektlos und eben: ungeschichtlich. Steht nicht auch der Ausleger – bei dieser Sicht – in dem Zwang, immer weitere Unterscheidungen vorzunehmen und so seine Methode letzten Endes *ad absurdum* zu führen? Jede neue Schicht setzt nämlich die Existenz der vorigen Schichten voraus, von der sie sich abgrenzt. Je mehr Schichten angenommen werden, um so unwahrscheinlicher aber muß das Endergebnis sein.<sup>23</sup>

Im einzelnen wäre viel Zustimmung und Widerspruch zu melden. Der angebliche Perspektivenwechsel in der Beziehung von Israel zu den Völkern (Universalismus und Partikularismus) überzeugt wenig.<sup>24</sup> Am problematischsten finde ich aber die Abgrenzung der G selbst. Könnte

19 42, 24aa<sup>1</sup>.25; 43, 22-24.26-28a\*; 48, 1aba.3-7a.8.11aab.17-19 – eigentlich auch in zwei Phasen unterteilt.

20 40, 18-20; 41, 6-7; 42, 17; 44, 9-20\*; 45, 16-17.20b; 46, 5-8. Schon Bernhard Duhm (1892, 1922\*) hatte diese Texte als redaktionell ausgeschieden. Hermissons (o. Anm. 10, S. 292-294) und JvOs (S. 312) behauptung, daß diese Passagen überall entbehrlich sind, hängt sehr stark von der Sichtweise dieser Ausleger ab. Andere Exegeten haben gewichtige Argumente für die Ursprünglichkeit dieser Texte gebracht. Vgl. u. a. Horst Dietrich Preuß, Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, BWANT 92, Stuttgart 1971, S. 192-237; Rémi Lack, La Symbolique du Livre d'Isaïe, AnBib 59, Rom 1973, S. 23 et passim; und F. Matheus, Jesaja XLIV 9-20. Das Spottgedicht gegen die Götzen und seine Stellung im Kontext, VT 37, 1987, S. 312-326.

21 40, 5bb.14ba; 16; 41,5.21bb.17a\*.27; 42, 16\*.19b.21b.24\*; 43, 28b; 45, 1\*.3b\*.4b.5b; 48, 2.9-10; 48, 1bb.2.7b.9-11.11ab; 49, 16-17; 50, 10-11; 51, 3.4-5[?].11; 54, 17b; 55, 7.12-13.

22 Wie schwierig dieses Abwägen ist, zeigen die unterschiedlichen Ergebnisse bei Forschern, die mit der genau gleichen Methode den Text befragen und das gleiche Entstehungsmodell (dtjes Grundsammlung und mehrschichtige Bearbeitungen) annehmen. Ich denke besonders an O. H. Steck (vgl. o. Anm. 11) und Reinhard Gregor Katz, dessen wichtige Monographie (Kyros im Deuteriojesaja-Buch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Entstehung und Theologie von Jes 40-55, FAT 1, Tübingen 1991) JvO nicht mehr berücksichtigen konnte. Gravierend sind die Unterschiede in der Zuordnung von Jes 42, 10-13; 43, 22-28; 44, 6-8.21-23; 47; 48, 20-21; 52, 7-10 zur G und in der redaktionellen Auffächerung von Kap. 48, 54 und 55.

23 Die literarkritische „Lösung“ erweist sich oft im nachhinein nicht als Lösung, sondern als Schaffung neuer, noch schwierigerer Probleme. Unter anderem wird das Problem des Verhältnisses von Djes zu Trjes verwickelter. Hier kollidieren die Ergebnisse von JvO z. B. mit denjenigen von Klaus Koenen (Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch, WMANT 62, Neukirchen-Vluyn 1990), aber auch von Steck und Kratz (vgl. o.). Daß die literarkritische „Lösung“ auch gravierende hermeneutische und theologische Probleme aufwirft, kann hier nicht entfaltet, soll aber nicht verschwiegen werden. Ist die „bruchlose“ theologische Konzeption der so rekonstruierten G wirklich theologisch vertretbar? Ist etwa die Überlegenheit JHWHs so einfach an den Sieg von Kyros gebunden? Und grundsätzlich: Sind nicht eher Brüche, Spannungen und Paradox Grundgegebenheiten der Offenbarung JHWHs, die sich notwendigerweise im Niederschreiben dieser Erfahrungen mit dem lebendigen Gott widerspiegeln?

24 Die Meinung etwa, daß in Jes 52, 9f. die Völker „nur die Zuschauerkulisse für Jahwes Heilshandeln an Israel“ bilden (S. 45), beruht auf einem sehr problematischen Verständnis des Ausdrucks „das Heil sehen“. Auch die Behauptung, daß in Jes 40, 6-8 von den Feinden Israels die Rede ist, die wie Gras vergehen (S. 275; S. 292), ist nur aus der Konzeption des Auslegers über die angebliche Theologie der „sekundären Zionsschicht“ begründbar – nicht aus dem Text selbst.

man nicht umgekehrt die Tröstung von Zion/Jerusalem für das Grund- und Hauptthema von Jes 40-55 halten?<sup>25</sup> JvOs Zurückhaltung gegenüber einer biographischen Auslegung von Jes 40, 1-8 und den GKLn kann ich nur zustimmen, da die Existenz eines Propheten Dtjes eine reine Hypothese ist, die vielleicht als solche nützlich sein kann, auf die man aber nicht weitere Hypothesen bauen kann, ohne in einen Zirkelschluß zu geraten. Auch seine Reduzierung der GKL auf drei Texte, da Jes 50, 4-9 eine ganz andere Thematik aufweist, ist überzeugend. Dagegen muß seiner Identifizierung des Knechtes mit der Gola widersprochen werden.<sup>26</sup> Gerade bei der Auslegung der GKL sollte aber auf die Redaktion des gesamten Jesajabuches geachtet werden – eine Perspektive, die m. E. viel zum Verständnis der ganzen Sammlung Jes 40-55 beitragen würde, auf die JvO aber ganz verzichtet.<sup>27</sup>

Die Arbeit von JvO enthält eine Fülle von Beobachtungen, die dem Leser hilft, seinen Blick zu schärfen und die Vielfalt der Aspekte von Kap. 40-55 zu entdecken.

Dr. Jean Marcel Vincent, Bochum

25 Gegenüber einer historisierenden Auslegung bleibe ich skeptisch. Ist es etwa zwingend, z. B. in 40, 12-31; 41, 8-16 oder 43, 1-7 eine direkte oder indirekte Beziehung zur konkreten Lage der in Babylon Exilierten oder zum Siegeslauf des Kyros zu sehen? Überhaupt scheint mir JvOs Bewertung der Rolle Kyros' zum Verständnis dieser Texte etwas widersprüchlich.

26 Besonders für Jes 53 ist diese Identifizierung des Knechtes mit der Gola nur denkbar, wenn man das redende „Wir“ mit den Königen und Völkern statt mit Israel gleichsetzt. Dies macht eben JvO, indem er unzulässigerweise den hebräischen Text einfach ändert (S. 192, Anm. 59). Statt „wer glaubte unsere Kunde“ liest er „wer glaubte seine Kunde“ (also die Kunde des Knechtes)! Zur Struktur und zu den Sprechern von Jes 53 ist dagegen der Aufsatz von Paul Beauchamp (Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur: D'Isaïe à Jean, in: Le livre d'Isaïe, a. a. O., 1989, S. 325-355) wärmstens zu empfehlen. Ist das „Wir“ aber Israel, so setzt Jes 53 einen Text wie Jes 48 (über die grundsätzliche Blindheit und Sündhaftigkeit des Volkes) voraus. Die Reihenfolge der Texte, wie sie in der (zugegebenermaßen gewordenen) Endgestalt stehen, scheint mir viel „logischer“ zu sein als die rekonstruierte Fassung von JvO.

27 Nur für vereinzelte Verse und immer im Bezug auf Stecks These einer „großjesajanischen Redaktion“ von Jes 35 wird die Möglichkeit einer Beziehung von Jes 40-55 zu 1-39 erwogen. Hier merkt man, daß die allzu einseitige methodische Wahrnehmung eines Textes die Gefahr heraufbeschwört, daß sich der Blick verengt.

**Hans-Christoph Goßmann / Wolfgang Schneider (Hrsg.) Alles Qatal – oder was? Beiträge zur Didaktik des Hebräischunterrichts, Münster/New York, Waxmann 1994, 122 S., broschiert, DM 38,-.**

Können Sie sich vorstellen, daß der Hebräischunterricht an einer theologischen Fakultät in Deutschland mit der Frage beginnt: „Wer von Ihnen kann Skat spielen?“ (S. 84) Diese und andere didaktische Überraschungen enthält der kleine Sammelband, der im Auftrag der Internationalen Konferenz der Hebräischdozenten herausgegeben wurde und nicht nur für Sprachfachlehrer interessant sein dürfte. Sein Titel ist nach einer Erzählung von Fritz Reuter formuliert, die den ersten Teil „Wozu das Ganze“ einleitet. Ein zweiter Teil enthält „Didaktische Skizzen“, ein dritter „Methodische Anregungen“.

Die Themen der einzelnen Beiträge wecken Neugier; einige seien aufgezählt:

*Hans-Christoph Goßmann* (Hamburg): Der Hebräischunterricht – eine Einführung in das Alte Testament?; *Corja Menken-Bekius* (Zeist, Niederlande): Machen Sie es nicht zu schwierig?; *Walter Luck* (Oldenburg): Leicht zu lernen – noch leichter zu vergessen?; *Wolfgang Schneider* (Wuppertal): Lernen wir hier eigentlich Hebräisch oder Deutsch? – Die Übersetzung als didaktisches Problem; *Martin Krause* (Hamburg): Wie fange ich an?; *Karl-Martin Beyse* (Halle/Saale): Qol Yisrael. Lesen – Sprechen – Singen im Hebräischunterricht; *Siegward Kunath* (Wuppertal): Hebräischprüfung – oder: Wer prüft eigentlich wen? Leichte Anmerkungen zu einem gewichtigen Thema u. a.

Selbstverständlich beschäftigen sich die Beiträge mit dem Hebräischunterricht innerhalb des Theologiestudiums und es scheint Konsens darin zu bestehen, daß das Erlernen der Sprache keine Voraussetzung des Theologiestudiums, sondern bereits ein Teil davon ist mit dem didaktischen Ziel, daß den Studenten und Studentinnen „die Sprache, in der der größte Teil des Alten Testaments geschrieben ist, interessant wird, und daß sie aus dieser Anteilnahme heraus die Sprache studieren“ (S. 30). Denn: „Aus dem didaktischen Grundsatz: ‚Lernen ist Veränderung von Verhalten‘ folgt der Vorrang von Fertigkeiten vor Faktenwissen.“

Die alte Schulweisheit, daß Sprachunterricht viel mehr ist als Vokabelnpauken, wird hier in vielfältiger und humoristischer Weise exemplifiziert. Es geht darum zu begreifen, daß „das Ziel

... fundierter Exegese nicht die Übersetzung ist (und schon gar nicht deren Voraussetzung), sondern die Vermittlung der Erfahrung der Unübersetzbarkeit“ (S. 10), denn jede fremde Übersetzung kann „die eigene Auseinandersetzung mit dem hebräischen Text letztlich nicht ersetzen“ (S. 7). Und gerade die muß immer wieder vehement gefordert werden, wie *Ruthild Geiger* (München) in Ihrem Beitrag: „Kontrastive Sprachbetrachtung im Hebräisch-Unterricht“ anhand von Ps 23 deutlich macht. Es geht um Sprachverständnis, nicht um Sprachbeherrschung.

Dieser kleine Band, der am Ende eine Liste von Hilfsmitteln für den Hebräischunterricht enthält, wäre mißverstanden, wollte man ihn allein als Fachliteratur für Hebräischdozenten bezeichnen. Jeder Gemeindepastor und Pädagoge, der biblische Stoffe vermitteln will und also nicht nur exegetisch, sondern didaktisch arbeitet mit Texten des Alten (und Neuen) Testaments, wird hier vielerlei Anregungen finden.

Dr. Stefan Stiegler, Hamburg

## Literatur zur Missionswissenschaft

**Jürgen Günther, Mission im kolonialen Kontext. Beiträge zur Geschichte der Mission der deutschen Baptisten in Kamerun 1891-1914, Initiative Schalom 1991, 148 S., Zugleich Magisterschrift in Theologie, Hamburg 1985, DM 10,-.**

Als ich vor 28 Jahren mein Studium an der Makerere Universität in Kampala, Uganda, begann, sagte mir mein Professor, ein Anglo-Indier mit einem langen Bart: „Klaus, vergiß nicht, daß die Missionare Kinder ihrer Zeit waren, genauso wie wir Kinder unserer Zeit sind.“ Das vorliegende Buch wird Noel Q. Kings weisem Spruch gerecht.

Der Autor geht davon aus, daß Mission und Kolonialismus „im wesentlichen nur zwei Seiten einer einzigen Medaille“ waren (1), und er hat sich zum Ziel gesetzt, „eine Antwort auf die Frage nach Art und Beteiligung der baptistischen Mission an deutscher Dominanz in Kamerun zu geben“ (2). Das Ergebnis entspricht der Ausgangsposition und der Fragestellung: „Die kleine Baptistenmission [war] in qualitativer Hinsicht – wie andere Missionsgesellschaften auch – integraler und integrierender Faktor des deutschen Herrschaftsapparates“ (2).

Mit seinem Buch legt Günther auch einen ersten Beitrag zur Revision der „geradezu imperialistischen Missionsgeschichtsschreibung“ vor, die auf einer „triumphalistischen und sozial-defensiven Missionstheologie“ beruhte (3). Die beiden Ziele, Revision einer von einer „theologisch verklärten Herrschaftsideologie“ geprägten Missionstheologie und Missionspraxis – an der sich auch in der nachkolonialen Zeit nicht viel geändert hat (3/4) – und der mit ihr einhergehenden triumphalistischen Missionsgeschichtsschreibung liegen eng beieinander.

Einmal schickte ich einem inzwischen pensionierten Missionar das zu, was ich über ihn und seine Mission in den 30er Jahren geschrieben hatte. Er schickte es mir zurück mit dem Kommentar: „Es ist alles falsch, was Sie schreiben, aber Sie haben ja die Quellen.“ Jürgen Günthers Arbeit zeichnet sich dadurch aus, daß sie die Quellen hat und nutzt. Das Buch beruht auf Primärquellen und gibt dem Leser Rechenschaft über Prämissen, Argumentation und Ergebnisse. Im ersten Kapitel (5-20) stellt Günther den Beginn der Kamerunmission in den Kontext des

frühen Baptismus, der deutschen evangelischen Weltmission und des beginnenden deutschen Kolonialismus. „In der Phase des Eintritts der deutschen Missionsgesellschaften in die Kolonialmission und ihrer Verzahnung mit dem Kolonialstaat in Deutschland und den Kolonialgebieten begann die überseeische Missionsarbeit deutscher Baptisten“ (18).

Im zweiten Kapitel (19-71) stellt Günther den Konflikt zwischen den (unabhängigen) afrikanischen Baptistengemeinden und der deutschen baptistischen Mission unter der Überschrift „Europäisch-christliche Präsenz in Kamerun und ihre Folgen“ dar. In diesem Kapitel wird Günther dem Anliegen der Revision der Missionsgeschichtsschreibung gerecht, indem er die Ereignisse nicht „ausschließlich aus dem Blickwinkel der nach Übersee aussendenden Missionsgesellschaften und ihrer dort wirkenden Mitarbeiter begreift“ (20), sondern genau umgekehrt, so daß nicht mehr die „Missionsbaptisten“, sondern die „unabhängigen Baptisten“ die guten Baptisten sind. Die unabhängigen Baptisten setzten sich für die Freiheit ein (65ff.), die deutschen Missionare brachten Gängelung in der Arbeit (54) und weiße Dominanz (69f.).

Das dritte Kapitel (82-108) stellt die „Deutsche Baptistenmission als Teil des kolonialen Herrschaftsapparates“ dar. Keiner der Missionare stellte den Kolonialismus grundsätzlich in Frage, alle waren bereit, mit der deutschen Kolonialregierung zusammenzuarbeiten. „Die baptistische Missionsbewegung für Kamerun (Missionare und Gesellschaft) [ließ sich] ohne Widerstand in den kolonialen Staat einbinden“ und hatte keine Hemmungen, „sich ihm als dienstbares Begleitinstrument zur Durchsetzung kolonialpolitischer und -wirtschaftlicher Ziele anzubieten, sei es in kolonialpropagandistischer Hinsicht, sei es in der ‚Erziehung‘ der Afrikaner zu ‚gehorsamen Untertanen‘ und zu ‚brauchbaren Arbeitern‘“ (83).

Im vierten Kapitel (109-132) diskutiert Günther die Missionstheologie der Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten unter den Themen „Christlicher Triumphalismus – kulturelle Überlegenheit – Rassismus und Paternalismus“ und schließt mit einem Abschnitt „Afrikanische Reaktion (Ausblick)“ (128-132), in dem er auch eine Neudefinition der Mission im deutschen Baptismus fordert (131).

Das vorliegende Buch ist ein engagierter Versuch, die bisher in der Tat schwache baptistische Missionsgeschichtsschreibung zu revidie-

ren, und es ist gut, daß die Arbeit, im Gegensatz zu früheren Arbeiten zur Geschichte der Kamerunmission, im Druck von der „Initiative Schalom“ der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden ist. Der Verf. hat früher zur Baptistengemeinde Hamburg/Harburg gehört und ist jetzt lutherischer Pfarrer in Bad Gandersheim. Dietmar Lütz, zur Zeit der Herausgabe des Buches Afrikareferent der Europäischen Baptistischen Mission schrieb das Vorwort.

Die Darstellung von Günther überzeugt mich nicht wirklich, weil sie zu klar ist. Die Quellen passen so gut zur Arbeitshypothese. Der Vorwurf der Ideologieabhängigkeit, den Günther der bisherigen Missionsgeschichtsschreibung macht, ist auch für sein Buch nicht abzuweisen. Die Missionare waren Kinder ihrer Zeit, was Günther mit vielen guten (und manchen weniger guten) Quellen nachweist, aber auch er ist mit ganzer Hingabe ein Kind seiner Zeit, in der die Verdammung des Kolonialismus zum guten christlichen Ton gehört.

Mir stellt sich die Frage nach der Methode des Historikers: Pauschalisierung oder Differenzierung. Günther verwendet die Methode der Pauschalisierung, mit der es nicht schwer ist, nachzuweisen, daß die Mission mit dem Kolonialismus zusammenarbeitete. Mit der Methode der Differenzierung könnten die Unterschiede aufgezeigt werden. Nicht alle Missionare waren gleich kolonialbegeistert, und längst nicht alle Afrikaner waren antikolonialistisch.

Ich habe nie an Primärquellen über Kamerun gearbeitet, aber meine Erfahrung mit ostafrikanischen Primärquellen aus der gleichen Zeit verlangt ein differenzierteres Bild. Die Mission war (hier und in Kamerun) vor dem Kolonialismus da und hat nach dessen Ende durchaus nicht aufgehört. Und wenn die Mission so sehr ein Instrument der Unterdrückung gewesen ist, dann ist die Frage zu beantworten, warum die Unterdrückten mit dem Abschütteln der kolonialen Unterdrückung nicht auch die missionarischer oder gar die gesamte (westlich-) christliche Unterdrückung abschütteln, was ja auch viele westliche Autoren vorhergesagt hatten.

Deswegen denke ich, daß eine Revision der Revision der Missionsgeschichtsschreibung gut tun würde, die nicht den Kolonialismus verteidigt, aber die Missionsgeschichte differenziert darstellt. Diese differenzierte Darstellung würde die geistlichen Motive ernst nehmen, die Günther zwar nicht leugnet (19), aber doch weitgehend in imperialistische Motive einebnet. Die bap-

tistischen Missionare sahen nichtchristliche Afrikaner als „Heiden“ an, was durchaus imperialistisch klingt (49), sie sahen aber auch genauso ungläubige Europäer als Heiden an (7). Ähnlich kann auch der Satz, daß die Menschen in Kamerun „nun als deutsche Unterthanen ein besonderes Anrecht an unsere Teilnahme haben“ (19), sowohl als Ausdruck geistlicher als auch kolonialistischer Motive interpretiert werden.

Eine Revision der Revision könnte auch aus afrikanischer Sicht zu empfehlen sein. Ich bilde mir nicht ein, daß meine Jahre in Afrika mich schon zum Afrikaner machen, aber die Mehrzahl der afrikanischen Historiker tritt dem Verhältnis Mission – Kolonialismus wesentlich differenzierter gegenüber. Hier in Malawi zum Beispiel ist man sehr dankbar dafür, daß die schottische presbyterianische Mission 1889 durch eine großangelegte Propagandakampagne die britische Regierung dazu zwang, Südmalawi zum britischen Protektorat zu machen. Es kann nicht geleugnet werden, daß die Missionare damit die unwillige britische Regierung sogar zu weiteren kolonialen Expansion zwangen. Aber die geschichtliche Alternative für Südmalawi wäre gewesen, zum rückständigen Hinterland der portugiesischen Kolonie Mosambik zu werden, so daß die Menschen hier heute im vom Bürgerkrieg zerrissenen und verarmten unabhängigen Mosambik leben müßten.

Aus der hiesigen Sicht würde ich deswegen auch die Tatsache, daß die deutschen Missionare in Kamerun mit der Kolonialregierung in Sachen Schulwesen kooperierten, anders als Günther interpretieren. Man sieht hier das Schulwesen der Missionen im allgemeinen als die Geburtsstätte der Unabhängigkeitsbewegung, und die Schulen, die sich für die Schulprämien der Kolonialregierung qualifizierten, waren die besten. Das war Kollaboration mit den Unterdrückern, zugleich aber auch ein effektives Mittel gegen die Unterdrückung. Genauso kann der Unterricht in der Sprache der Kolonialmacht aus europäischer kolonialismuskritischer Sicht als Mittel der kulturellen Entfremdung (und damit letztlich als Genozid) eingestuft werden, aber wenn ich bedenke, wie Afrikaner sich in Tansania in den 30er Jahren gegen einige der deutschen Missionen *für* den Englischunterricht einsetzten, sieht die Sache anders aus. Für sie war die Beherrschung der Sprache der Kolonialmacht nicht Zeichen der Unterdrückung, sondern „der Schlüssel zu allem“, wie es ein führender Ugander gegenüber einer britischen Untersuchungs-

kommission formulierte.

Gelegentlich neigt Günther dazu, seine Quellen gemäß den Bedürfnissen der Ausgangsthese zu interpretieren. Die immer wieder angeprangerte Überlegenheit der Europäer sollte neben die Tatsache gestellt werden, daß mehrere Kameruner vor der Jahrhundertwende während ihrer Ausbildung viele Jahre im Hause Scheve in Berlin lebten, oder daß 1908 der erste Kameruner Pastor ordiniert wurde (früher als in anderen Missionen).

Ich sehe Günthers Buch als einen ernstzunehmenden Versuch an, Missionsgeschichte zu schreiben und empfehle deswegen die Lektüre. Es ist ihm gelungen, die Missionare als Kinder *ihrer* Zeit zu erkennen, aber es bleibt zu fragen, wie weit er sie als Kind *seiner* Zeit nach den Maßstäben eben dieser Zeit messen darf. Hier eröffnet sich noch ein weites Feld für Forschung und Publikation.

Ich stimme auch zu, daß sich das Missionsverständnis wandeln muß, schließlich hat es das ja schon immer im Laufe der Kirchengeschichte getan. Aber ich möchte dann doch gerne wissen, was „eine Neudefinition der Mission als dialogischer Begegnung unterschiedlicher Gestalten des Mensch- und Christseins“ (131) praktisch bedeutet.

Prof. Dr. Klaus Fiedler, Dozent für Kirchengeschichte an der Universität von Malawi, Chancellor College, Zomba

**Theodor Zahn, Einleitung in das Neue Testament. Mit einer Einführung von Rainer Riesner. Nachdruck der 3. Auflage 1906/07, R. Brockhaus Wuppertal und Zürich 1994, zwei Bände in einem, insgesamt XII, 1163 Seiten, geb. DM 148,-.**

Der Verfasser dieses Werkes gehört zu den „überragenden Theologen“ (Martin Hengel) der letzten zweihundert Jahre; um die Jahrhundertwende war er das wissenschaftliche Haupt der konservativ-kirchlichen Richtung. Seine meisterhafte Beherrschung der historischen Methodik brachte ihm den Respekt auch seiner Gegner (vor allem Franz Overbecks und Adolf Harnacks) ein. Viele seiner Bücher werden heute wieder nachgedruckt, da bisher nichts Vergleichbares erschienen ist. Dazu gehört auch die „Einleitung in das Neue Testament“, die zuletzt in dritter, vielfach berichtigter und vervollständigter Auflage 1906/07 herauskam und außer einer holländischen und englischen Übersetzung schon

1924 einen unveränderten Nachdruck erlebt hat.

Diese streng historisch-philologisch arbeitende Literaturgeschichte des Neuen Testaments ist mit ihren rund 1200 Seiten die ausführlichste „Einleitung“, die es bis heute gibt, sie ist nach wie vor unübertroffen in der Auswertung der altkirchlichen Zeugnisse (Zahn war neben Harnack der bedeutendste Patristiker seiner Zeit), und sie provoziert durch eine scharfsinnige Verteidigung der literarhistorischen Echtheit aller neutestamentlichen Schriften. Obwohl sich Zahn gelegentlich stärker festlegt, als das historische Material es nahelegt, hat er doch „den Nachweis erbracht, daß eine historisch und theologisch konservative Sicht des Neuen Testaments nicht auf bloßer Ignoranz beruhen muß“ (Rainer Riesner in seiner Einführung zum Nachdruck). Für alle, die sich nicht mit den üblichen Lehrbuch-Stereotypen zufrieden geben wollen, ist dieses Buch auch heute noch eine lohnende Lektüre.

Dr. Uwe Swarat

### **Preiserhöhung**

**Auf Grund steigender Kosten müssen wir leider den Preis für THEOLOGISCHES GESPRÄCH ab Heft 1/96 von DM 5,- auf DM 5,20 erhöhen. Das Jahresabonnement kostet dann DM 10,40 (bei Einzelbezug zuzüglich Versandkosten).**

**J. G. Oncken Nachf. GmbH, Kassel**

*Beilagenhinweis:*

*Dieser Nummer des THEOLOGISCHEN GESPRÄCHES liegt der TVG Buchprospekt Neuerscheinungen/lieferbare Titel 95/96 bei.*

*Wir bitten um freundliche Beachtung.*

## Zum Buch

„Wer wirksam beten will, der muß fleißig hören.“ (C. H. Spurgeon) Beten fängt mit Hören, nicht mit Beten an. Die beiden Autoren dieses Bandes haben intensiv gehört, auf Gott, auf sein Wort, aber auch auf viele erfahrene Beten und auf Erkenntnisse aus Psychologie und Theologie. Entstanden ist ein Buch, das grundlegende Einsichten vermittelt, Mißverständnisse ausräumt und unser Beten in den Zusammenhang eines biblisch orientierten Menschenbildes stellt.

## Zu den Autoren

José M. Martínez war über 30 Jahre lang Pastor der Iglesia Evangelica Bautista in Barcelona. Er ist führendes Mitglied der Europäischen Allianz; Autor mehrerer Veröffentlichungen und lebt im Ruhestand in Barcelona. Sein Sohn, Pablo Martínez Vila ist Psychiater, hat als Vertreter der International Fellowship of Evangelical Students mehrere Studentenkonferenzen geleitet und steht jetzt der spanischen Akademiearbeit vor.

**Aussaat-Verlag, Neukirchen-Vluyn, edition aussaat,  
Best.-Nr. 154 676, 160 Seiten, DM 29,80.**

## Zu beziehen über die

**J. G. Oncken Nachf. GmbH, Postfach 20 01 52, 34080 Kassel,  
Telefon: (0561) 5 20 05-0.**



### THEOLOGISCHES GESPRÄCH 1/1996

*Verantwortliche Redakteure: Dr. Uwe Swarat und  
Günter Balders unter Mitarbeit von  
Dr. Ward Popkes und Dr. Stefan Stiegler.*

*Redaktionsanschrift: Rennbahnstraße 115,  
22111 Hamburg, Telefon: (040) 6 55 85-0.*

*THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der  
MITARBEITERZEITSCHRIFT.*

*Diese besteht aus den selbstständig zu abonnierenden  
Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER  
VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH,  
VON B BIS Y, TREFFPUNKT BIBEL (GEMEINDE-  
BIBELSCHULE).*

*Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.  
Erscheinungsweise: halbjährlich.  
Bezugspreis DM 5,20 pro Heft, bei Direktbezug zzgl.  
Versandkosten.*

**José M. Martínez  
Pablo Martínez Vila**

«**Abba, lieber Vater**»

**Theologie und  
Psychologie  
des Betens**

edition aussaat

*Abbestellungen für Direktbezieher jeweils  
per 15. November, sonst verlängert  
sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.*

*Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit  
Genehmigung des Verlags gestattet.*

*Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH,  
Geschäftsführer Hermann Jörgensen  
Postfach 20 01 52*

*34080 Kassel  
Telefon: (0561) 5 20 05-0.*

*Satz und Drucklegung: KNOTH-Design,  
Bettenhäuser Weg 47, 34260 Kaufungen*

*Titelgestaltung:  
Herybert Kassühlke, Hüttenberg.  
Gedruckt auf Recyclingpapier.*

## Berichte und Kommentare zu theologischer Literatur

<i>Editorial</i>	2
<i>Allgemeines</i>	
Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, Band III (Martin Kruse)	2-5
<i>Zur Missionswissenschaft</i>	
Klaus Fiedler, Ganz auf Vertrauen (Klaus Brinkmann)	5-7
Rolf Hille, Das Ringen um den säkularen Menschen (Norbert Groß)	8-19
<i>Zur Dogmatik</i>	
Jürgen Wüst, Reizworte des Glaubens (Horst Afflerbach)	20-22
Zankapfel Bibel, hrsg. von Ulrich Luz (Uwe Swarat)	23-24
Eckhard Schnabel, Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung (Roland Fleischer)	25-26
<i>Zum Täuferturn</i>	
Mira Baumgartner, Die Täufer und Zwingli (Manfred Bärenfänger)	27-29
<i>Zum Neuen Testament</i>	
E. Earle Ellis: The Old Testament in Early Christianity (Eckhard Schnabel)	29-30
Adolf Pohl: Der Brief des Paulus an die Galater (Traugott Holtz)	30-31

## Editorial

Unsere Zeitschrift, die jetzt im 20. Jahr erscheint, hat es sich zur Aufgabe gemacht, Beiträge zur freikirchlichen Theologie und Beiträge von Freikirchlern zur Theologie einer interessierten Leserschaft zur Kenntnis zu bringen.

Die Freikirchen, an die dabei gedacht ist, sind zunächst – entsprechend der Herkunft von Verlag und Redaktion – Baptisten-(und Brüder-)gemeinden, freilich ohne die anderen damit auszuschließen. Als Leser stellen wir uns Pastoren und vollzeitliche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in den Gemeinden vor, theologisch interessierte Gemeindeglieder aus anderen Berufen und Theologen aus anderen Kirchen, die erfahren möchten, was bei uns theologisch gedacht und diskutiert wird. Thematisch erstreben wir ein möglichst breites Spektrum von Beiträgen, an denen man den freikirchlichen, d. h. bibel- und gemeindebezogenen Standort erkennen kann.

Der Titel unserer Zeitschrift enthält das Wort „Gespräch“ und macht damit deutlich, daß sie zur theologischen Diskussion anregen und eine solche Diskussion führen möchte. Am direktesten dienen dabei Buchrezensionen dem theologischen Gespräch; sie bringen ja die besprochene Publikation bei unseren Lesern ins Gespräch und führen zugleich ein Gespräch mit dem Autor, aus dem er entnehmen kann, wie sein Buch von einem kompetenten Leser aufgefaßt wurde. Die Redaktion hat es sich deshalb zum Ziel gesetzt, Rezensionen zu möglichst allen wissenschaftlich-theologischen Monographien und Sammelwerken zu veröffentlichen, die von Freikirchlern (mit-)verfaßt wurden oder die Themen behandeln, die für Freikirchler von besonderem Interesse sein könnten. Inzwischen liegen wieder so viele und so umfangreiche Besprechungen vor, daß wir das vorliegende Heft ganz mit diesen Berichten und Kommentaren aus der theologischen Literatur füllen können. Wir hoffen damit gerade auch denjenigen unter unseren Lesern – und es werden dies weitaus die meisten sein – einen guten Dienst zu tun, die selbst nicht in der Lage sind, den Buchmarkt auf entsprechende Neuerscheinungen durchzusehen. Ihnen und allen übrigen Lesern soll das Heft dies beides bieten: anregende Lektüre und Anregung zur Lektüre.

U.S.

## Berichte und Kommentare zu theologischer Literatur

### Allgemeines

**Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich, Band III, 1994, geb. 777 Seiten, Preis für alle drei Bände mit 2 232 Seiten und einem Registerband mit 152 Seiten DM 348,-.**

Ein Lexikon läßt sich nicht wie ein normales Buch einfach „durchlesen“. Es will einige Zeit benutzt werden, dann erst wird es seine Qualitäten und mögliche Schwächen erweisen. So habe ich länger als versprochen gebraucht, um diese Besprechung niederzuschreiben. Ich bitte Schriftleitung und Leser ausdrücklich um Nachsicht, auch auf dem Hintergrund des geradezu vorbildlich zügigen Erscheinens dieses Werkes.

Die erste Frage, die sich mir stellte, war natürlich diese: Gibt es nicht schon genügend theologische Lexika? Was ist die besondere Zielsetzung dieses dreibändigen Nachschlagewerkes? Nimmt es eine eigene Position ein? An wen richtet es sich?

Die mir vertraute „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) ist 1962 in ihrer 3. Auflage erschienen, vor mehr als 30 Jahren also; da verblaßt die Aktualität. Die RGG ist nicht mehr auf der Höhe der Zeit.

Die „Theologische Realenzyklopädie“ (TRE) ist nach Umfang (25 Bände sind seit 1976 ausgeliefert) und Anlage eher für den Kreis der Spezialisten und für Standbibliotheken bestimmt, nicht aber für theologisch interessierte Gemeindeglieder.

Das „Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament“ (TBLNT), 1967 bis 1971 in der 1. Auflage erschienen, wird demnächst eine Neuauflage erleben; es hat, wie der Titel anzeigt, eine begrenzte thematische Zielvorstellung.

Das „Evangelische Gemeindelexikon“ (EGL), 2. Auflage 1986, von H. Burkhardt, E. Geldbach und K. Heimbucher herausgegeben, richtet sich sicher an eine ähnliche Zielgruppe, begnügt sich aber mit einem Band.

Das demnächst in 3. Auflage in fünf Bänden vorliegende „Evangelische Kirchenlexikon“

(EKL) versteht sich selbst als „Internationale theologische Enzyklopädie“. Es kommt m.E. in manchen Intentionen dem hier zu besprechenden Werk nahe.

Freilich zieht das „Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde“ (ELThG) den Kreis der Benutzer weiter und es nimmt – in milder Form, aber klar erkennbar am Inhalt und an der Autorenliste – einen bestimmten kirchlich-theologischen Ort ein.

Von mitdenkenden und mitverantwortlichen Gemeindegliedern soll dieses Lexikon zur Hand genommen werden. Sie sollen in übersichtlicher Form und in einer ihnen zugänglichen Art die nötigen Informationen finden. Das Lexikon ist aus einer Gemeinschaftsarbeit freikirchlicher und landeskirchlicher Mitarbeiterinnen (12 von 277 Autoren sind Frauen, habe ich gezählt) und Mitarbeitern hervorgegangen. Der frühere württembergische Landesbischof Theo Sorg und der Betheler Kirchenhistoriker Gerhard Ruhbach gehören ebenso zum Herausgeberkreis wie Helmut Burkhardt (Grenzach-Wyhlen), Uwe Swarat (Hamburg), Otto Betz (Tübingen) und Michael Herbst (Bielefeld).

Zusammen mit vielen freikirchlichen Theologen und Fachleuten ist es also das dem Pietismus und evangelikalen Positionen offene Spektrum der evangelischen Landeskirchen, aus dem sich die Autorenschaft rekrutiert. Aber es fiel mir nicht schwer darzulegen, daß bei der Auswahl der Autoren großzügig verfahren worden ist. Immerhin: eine akzentuierte kirchlich-theologische Grundposition prägt erkennbar die Konzeption des ELThG.

Was gleichsam „in die Augen springt“, ist die leserfreundliche Gestaltung. Offensichtlich kommt die verlegerische und lexikographische Erfahrung des Brockhaus Verlages diesem Werk zugute. Es ist eine klare und relativ große Schrifttype gewählt worden. Stichwortverweise helfen weiter. Wer sich Randnotizen machen möchte, findet Platz.

Zu den Spezifika dieses Lexikons gehören die vielen biographischen Artikel. Sie erscheinen mir wie das Grundgerüst dieses Werkes. Personen stehen nun einmal für Positionen und für ihre Zeit. Sie verkörpern theologisches Wollen und kirchliche bzw. christliche Gestaltungskraft. An Lebensbildern wird jeweils ein Ausschnitt der Zeit- und Kirchengeschichte anschaulich. Mit Recht gehen die Herausgeber von einem biographischen Interesse ihrer Leserschaft aus. Kräftige Berücksichtigung finden

Gestalten, die in der Geschichte der Freikirchen und in der Missions- und Evangelisationsbewegung eine Rolle gespielt haben. In vielen Fällen sind den personenbezogenen Artikeln Portraits beigelegt. Mir ist nicht klar geworden, nach welchen Kriterien die Auswahl getroffen wurde. Warum z. B. wurde bei Reinhold v. Thadden, der in der Christlichen Studentenbewegung, in der Bekennenden Kirche und dann als Begründer des Deutschen Evangelischen Kirchentages eine gewichtige Rolle gespielt hat, auf ein Bild verzichtet? Oder bei dem Historiker und Soziologen Max Weber (1864-1920)?

Ein Lexikon „für die Gemeinde“ kann sich nicht an einer bestimmten Bildungsschicht ausrichten; es muß vielen vieles bieten. Jeder muß nach Möglichkeit finden, was er gebraucht. Niemand muß alles lesen. So sind z. B. die Artikel zu philosophischen Begriffen besonders anspruchsvoll (Idealismus, Ontologie, Plato, Platonismus, Pragmatismus, Rationalismus, Substanz, Voluntarismus und viele andere). Das liegt in der Natur der Sache, nicht am Vermögen oder Unvermögen der Autoren. Der philosophisch Interessierte findet, was er gebraucht.

Auf der anderen Seite ist das Bemühen unverkennbar, bei zentralen biblisch-theologischen Überblicksartikeln eine mittlere Linie der Verständlichkeit zu wahren (z. B. Offenbarung, Opfer, Rechtfertigung, Taufe, Tod/Sterben). Solche Artikel werden in der Regel aufgegliedert und dann unter biblischer, systematischer, kirchengeschichtlicher und evtl. auch praktisch-theologischer Perspektive von verschiedenen Autoren behandelt. Das ist m. E. ausgesprochen hilfreich. Es ist kein Schaden, sondern ein Gewinn, wenn dabei unterschiedliche Sprachstile und theologische Grundmuster zum Vorschein kommen.

Ein geradezu klassisches Beispiel bietet die Aufteilung des Artikels „Taufe“. Es ist ein Gebot der Redlichkeit, baptistische und „großkirchliche“ Position jeweils selbst zu Wort kommen zu lassen und sie nicht summarisch von einem Autor gleichzeitig zu referieren. Die Aufteilung schärft die Profile. So gewinnt z. B. der Beitrag von Uwe Swarat (die Taufe unter systematisch-theologischer Perspektive/Glaubensstaufe) einen für meine Ohren konfessorischen, abgrenzenden Zug. Das hilft zur eigenen Klärung. Bei dieser Aufteilung (biblisch: Otto Betz; theologiegeschichtlich: Gerhard Ruhbach; systematisch-theologisch/Glaubensstaufe: Uwe Swarat; systematisch-theologisch/Kinder-

taufe: Eberhard Hahn; praktisch-theologisch: Theo Sorg) bleiben Überschneidungen und Wiederholungen nicht aus.

In dem gewichtigen und breit angelegten Artikel zum Stichwort „Pentateuch“ geht es um eine grundlegende und spannungsreiche Sache: um das Schriftverständnis und um die Stellung zur historisch-kritischen Bibelforschung. Es liegt den Verfassern (an erster Stelle Helmuth Egelkraut) daran sowohl die große heilsgeschichtliche Linie und die Einheit des Pentateuch herauszustellen als auch der Komplexität der Stoffe und der Überlieferungen gerecht zu werden. Dem Benutzer, der sich noch nicht eingehend mit der historischen Bibelforschung befaßt hat – und dazu sind wohl die meisten Gemeindeglieder zu rechnen – findet hier – gerade was die Urgeschichte und die Vätergeschichte betrifft – eine sorgsame Einführung, die den Weg zu einem theologischen und heilsgeschichtlichen Verständnis der Texte bahnt. „Durch die Anerkennung der literarischen Gattung und des religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterials (zur Urgeschichte, 1. Mose 1-11) werden Realität und Ereignischarakter des Berichteten nicht in Frage gestellt. Es besteht kein Anlaß, es dem Mythos zuzuschreiben. Zugleich ist aber zu bedenken, daß es nicht ‚Historie‘ im neuzeitlichen Verständnis eines objektiven Geschehensberichtes ist. Vielmehr werden theologische Wahrheiten durch eine weitgehend in symbolisch-bildhafte Sprache gekleidete Erzählung mitgeteilt. Es ging dem Autor nicht um Befriedigung biologischer oder geologischer Neugier, sondern darum, was der Mensch aufgrund seiner Herkunft und Bestimmung ist: von Gott geschaffen, Ebenbild seines Schöpfers und doch zutiefst bis in sein physisches Leben hinein von der Sünde, die Gottes gutes Werk verdarb, gezeichnet und entstellt. Sein Wort ist Gottes Offenbarungswort über den Anfang; seine Rede kann somit als prophetische Rede bzw. rückwärtsgewandte Prophetie bezeichnet werden“ (Sp. 1537 links).

Mir ist die Frage, ob in der Verfasserfrage nicht ein zu starkes Interesse leitend ist, die Autorenschaft Moses am Pentateuch festzuhalten. „Nach diesem Befund (Anm. d. Verf.: der Hinweise auf eine Schreibttätigkeit des Mose) hat Mose einerseits bei der Gestaltung des Pentateuch von Anfang an eine bedeutende Rolle gespielt. Die Einheitlichkeit der Überlieferung läßt keinen Zweifel daran, daß bei ihm der eigentliche Ursprung des Werkes liegt“ (Sp. 1535

rechts).

Wird in diesem Urteil der Erkenntnis der mündlichen Überlieferung genügend Rechnung getragen? Warum werden die Hypothesen Julius Wellhausens, der Pentateuch sei auch im Blick auf die theologischen Konzepte ein Produkt der exilischen und nachexilischen Zeit nicht mit Vernunftgründen zurückgewiesen, sondern mit dem steilen Satz: „Wer sich dem Wahrheitsanspruch der Bibel verpflichtet weiß, kann nicht umhin, gegen solche Hyperkritik Widerspruch einzulegen“ (Sp. 1535 links)?

Wenn sich im Artikel „Pentateuch“ auch eine gewisse Unausgeglichenheit zeigt, so erscheint er mir doch als ein gutes Exempel für das Bemühen, auf Fragen aus der Gemeinde und ihren Erkenntnishorizont einzugehen und Verständnis für theologische Zusammenhänge zu wecken. Dabei sind einem Lexikon natürlich Grenzen gesetzt. Es kann nur eine Übersicht verschaffen. Wer tiefer in eine Sache eindringen will, kann sich auf die Literaturhinweise stützen. Diese belegen einmal, was dem jeweiligen Autor bei der Abfassung seines Artikels wichtig war (das kann gelegentlich in eine „Vorzensur“ der Literatur ausarten), auf der anderen Seite sollen sie das weiterführende Studium ermöglichen helfen. Bei einer neuen Auflage müßte die Redaktion deutlicher auf einheitliche Kriterien bei den Literaturangaben dringen. Vielleicht ist die Ungleichgewichtigkeit der Preis für die zügige Erscheinungsweise dieses Lexikons.

Bei einer anderen Frage schwanke ich, ob sie von mir nicht den Herausgebern unmittelbar gestellt werden müßte. Ein Lexikon muß eine gewisse Objektivität wahren. Die Autoren sollten eine gewisse Distanz einnehmen, auch wenn die Farbigkeit der Darstellung und die pointierte Positionsetzung darunter leidet. Ich greife (willkürlich) den schönen, lesenswerten Artikel „Religionspädagogik“ heraus. Er ist kenntnisreich und instruktiv (auch in den Literaturangaben), aber er ist stark von der Konzeption geprägt, für den sich der Autor engagiert (Religionspädagogik im Horizont der Gemeinde). Vielleicht hätte auch bei diesem Stichwort eine Aufteilung vorgenommen werden sollen. Der Artikel „Stadtmission“ ist vom derzeitigen Direktor der Berliner Stadtmission verfaßt; über die „Offensive Junger Christen“ informiert sein Gründer und Inspirator. Solche Selbstvorstellungen sind farbig und treffsicher, aber wird das für ein Lexikon geltende Gebot

der Distanz gewahrt? Um es noch einmal klar zu sagen: Ich schätze die genannten Autoren und habe in der Sache keine Einwände in diesen drei Fällen. Die Frage richtet sich an den Herausgeberkreis.

Ein Lexikon zu besprechen, empfinde ich als eine schwierige Aufgabe. Es lassen sich ja nur exemplarisch einige Gesichtspunkte nennen. Andere mögen anderes sehen. Daran habe ich keinen Zweifel: Die Mühe, dieses dreibändige Lexikon für Theologie und Gemeinde zu erarbeiten und auf den Markt zu bringen, hat sich gelohnt. Es wird seiner Zielsetzung gerecht. Wir leben in einer Zeit, in der wir Christen in vielfältiger Weise Rechenschaft über die Hoffnung, die uns trägt, geben müssen (1. Petrus 3, 15). Dieses Lexikon ist ein Hilfsmittel dazu.

Bischof em. Dr. Martin Kruse  
Berlin

## Zur Missionswissenschaft

**Klaus Fiedler: Ganz auf Vertrauen, Geschichte und Kirchenverständnis der Glaubensmissionen, Brunnen Verlag, Gießen und Basel, 1992, 605 Seiten, DM 74,-.**

Die Epoche der Glaubensmissionen (GM) hat 1865 mit der Gründung der China-Inland-Mission durch Hudson Taylor als Teil der nachklassischen Missionen begonnen. Die historische Erforschung der GM hat mit Dissertationen zu Einzelaspekten gerade erst begonnen, eine Gesamtdarstellung fehlt noch ganz.

Es ist das Verdienst von Klaus Fiedler, zum ersten Mal umfassend die Geschichte, ihre Grundsätze und Entwicklungen, dargestellt zu haben. Der Titel verleitet zur Annahme, daß es sich hier um eine Gesamtdarstellung handle. Dem ist nicht so; Fiedler hat seine Untersuchung drei Beschränkungen unterworfen, aber die Fülle seiner Hintergrundinformationen rechtfertigt diesen Titel. Geschichtlich beschränkt sich die Darstellung auf Afrika, systematisch beschränkt sie sich auf das Kirchenverständnis und methodisch auf die Praxis der missionarischen Arbeit, da es nur unzureichende theologisch-systematische Veröffentlichungen der GM gibt. Daß Fiedler sich auf Afrika beschränkt hat, liegt darin begründet, daß die GM am stärksten in Afrika Fuß gefaßt und daß hier – abgesehen von der China-Inland-Mission (CIM) – die größten gearbeitet haben. Da außerdem die CIM für die nachfolgenden GM Vorbildcharakter hatte, gilt die Beschreibung ihrer Tätigkeit in Afrika tatsächlich als *pars pro toto*.

Er hat für diese Darstellung ungeheuer viel Material zusammengetragen, vor allem Primärquellen. Ca. 600 Literaturangaben gibt es und einen Index von 34 ganzseitigen Spalten. Besonders wertvoll sind die umfangreichen Fußnoten, obwohl sie manchmal so gehäuft auftreten, daß sie das flüssige Lesen immer wieder unterbrechen, denn man möchte sich die Zusatzinformation des Kleingedruckten nicht entgehen lassen (z. B. auf den Seiten 164/165).

Auf extensiven Reisen hat Fiedler die Archive der GM durchforstet und hat dieses Material, durch 200 Interviews und 50 Briefe an ihn ergänzt, in den Fußnoten verarbeitet. Klaus Fiedler beschreibt nicht nur aus der Distanz, er kennt Afrika nicht nur von seinen Reisen, sondern hat eigene Erfahrungen gesammelt als Missionar

des Missionshauses Bibelschule Wiedenest in Südtansania zusammen mit seiner Frau von 1968 bis 1978. Seine missiologischen Studien hatte er vorher schon an der Makerere-Universität von Kampala in Uganda begonnen. 1978 promovierte er zum erstenmal an der Universität von Dar es Salaam in Tansania. Mit der vorliegenden Arbeit wurde er 1991 an der Universität Heidelberg zum Dr. theol. promoviert. Er ist Pastor des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und arbeitet seit 1992 als Dozent für Kirchengeschichte am Chancellor College der Universität Malawi.

Fiedler hat eine neue Klassifizierung der evangelischen Missionen vorgenommen. Da der in der heutigen evangelischen Missions-theologie benutzte simplifizierende Unterschied zwischen ökumenischen und evangelikalischen Missionen unbrauchbar ist für die Geschichte und Beschreibung der GM, hat er nach einer neuen Typologie gesucht. Er fand sie begründet in dem historisch-religiösen Kontext und in der Definition der Kirchengeschichte als einer „Geschichte von aufeinanderfolgenden Erneuerungsbewegungen“. So ist das Entstehen von neuen Missionen auch mit neuen theologischen und methodischen Grundsätzen verbunden. Das war so bei den klassischen Missionen, die Fiedler von 1800 bis 1914 ansetzt. Sie gehen auf Erneuerungsbewegungen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts zurück. Es folgen die „nach-klassischen“ Missionen, die bereits neben den klassischen oder danach entstanden und auf die Erneuerungsbewegung des späten 19. Jahrhunderts zurückzuführen sind. Außer dieser Erneuerung hatten noch zwei kleinere Bewegungen als die ersten der nachklassischen Periode prägenden Einfluß auf die GM: Die Freimissionen, z. B. die von Karl Gützlaf 1828, und die Nicht-Kirchen-Missionen der Brüderbewegung, wie die von Antony N. Groves 1829.

Bei ihm finden wir zwei Merkmale, die Kennzeichen für die GM wurden: das „charismatische Selbstrecht des Missionars“ und das „Glaubensprinzip der Finanzierung“.

Das erstere stand zwar nicht im Widerspruch zu effektiver Organisation und zu festen Strukturen, bedeutete aber, daß die GM denominationell nicht gebunden waren. Georg Müller, der Waisenhausvater von Bristol, war die inspirierende Gestalt für das Glaubensprinzip der GM gewesen. Er wiederum hatte von Antony N. Groves gelernt, dem ersten Missionar der Brüder-

bewegung in England, der 1829 mit dem Prinzip nach Bagdad gereist war, seinen Lebensunterhalt „als Antwort auf Gebet im Glauben“ zu erhalten. Die neuen Missionen hatten auch andere Trägerkreise als die alten, aber sie hatten vor allem auch eine andere Theologie bzw. hatten neue Akzente gesetzt: die Lehre vom Heiligen Geist und von den letzten Dingen. Der Heilige Geist war der entscheidende Inspirator für die Heiligungserlebnisse der Gründer der frühen GM, und so wurde die Heiligungstheologie eine der „formativen Kräfte der gesamten Bewegung der GM“.

Das andere war die Eschatologie der GM. Die Überzeugung, daß die Wiederkunft Jesu Christi erst erfolgen könne, wenn alle Menschen das Evangelium gehört hätten, prägte sie sehr stark. Die Kritiker warfen den GM Eile, mangelnde Ausbildung der Missionare und mangelndes Verständnis für die Notwendigkeit der Gründung von Kirchen vor. Aber gerade aus dieser Erwartung der Wiederkunft Jesu in Verbindung mit der Weltmission schöpfen die Gründer und Missionare der GM ihre Kraft.

Die Kritik derer, die die GM als unnötig und als Konkurrenz empfanden, hat Fiedler immer wieder aufgegriffen und daran tatsächliche Schwächen aufgezeigt. Dazu gehörte aufgrund des vielfältigen denominationellen Hintergrundes der Missionare und ihres Verständnisses von Einheit (als Einssein einzelner Christen untereinander auf der Grundlage der vorhandenen Einheit des Leibes Christi) ihr mangelndes Interesse für Kirchesein. Diesem Kirchenverständnis ist Fiedler nachgegangen und hat es zum Thema seiner Untersuchungen gemacht.

Diesem umfangreicheren Teil seines Buches stellt er in drei Kapiteln eine geschichtliche Darstellung der GM voraus:

1. Die GM als Teil der evangelischen Missionsbewegung,
2. die Entstehung und grundlegenden Konzepte und
3. die Arbeit der GM in Afrika in einem Überblick.

Dieser Teil macht ein Viertel des gesamten Buches aus.

Im Hauptteil entfaltet er dann das Kirchenverständnis der GM. Das scheint auf den ersten Blick ungewöhnlich für eine historische Darstellung. Aber es zeigt sich, daß Fiedlers Arbeitsprinzip, nämlich das Kirchenverständnis der GM mangels ausführlicher theologischer Abhandlungen darüber aus der Praxis der GM

abzuleiten, ihm den nötigen Rahmen schafft für eine ausführliche Beschreibung geschichtlicher Ereignisse. Fiedler hat sich dem Kirchenverständnis gewidmet, weil dies die brennende Frage der aus der Arbeit der GM entstandenen Kirchen und Gemeinden ist.

Da die GM interdenominationell sind, war die unterschiedliche Ekklesiologie ihrer Missionare nie ein Arbeitsthema. Es blieb in der Regel bei der Gründung von Ortsgemeinden. Aber nun fragen die entstandenen Kirchen nach dem Verständnis und der Definition von Kirche.

Fiedler hat in seinem Hauptteil zwei Gruppen von Kriterien gewählt, die allen evangelischen Heimatkirchen der Missionare der GM gemeinsam waren, um damit das Kirchenverständnis zu beschreiben:

1. Die vier Attribute der Kirche aus dem Nicaenum, an denen sich die Lehre von der Kirche immer wieder orientiert hat: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität.
2. Die drei Kennzeichen der Kirche aus den reformatorischen Bekenntnissen als äußere Merkmale: Wort, Sakrament und Amt.

Seine Untersuchung dieser Begriffe erfolgt kapitelweise, jeweils im Kontext der GM in Europa und Amerika, und zum anderen im Kontext der aus den GM hervorgerufenen afrikanischen Kirchen. Gleichzeitig geht er der Frage nach, ob es zwischen diesen Kontexten eine Entwicklung gegeben hat. Auffallend ist zumindest folgendes:

Obwohl es verschiedentlich Prozesse von Denominationalisierung und auch neuer Interdenominationalisierung bei den GM gegeben hat, sind sie im Grunde geblieben, was sie waren: Stoßtrupps des Evangeliums, die Mitarbeiter aus allen kirchlichen Gruppen rekrutierten, unabhängig von ihrem ekklesiologischen Verständnis, wenn sie nur – wie Carl Studd es einmal gesagt hätte – den Befehl Christi gehört hatten und ihn befolgen wollten. Zudem verband sie eine Eschatologie, die nicht spekulativ war, sondern praktisch auf ihre Missionsarbeit angewandt wurde. Denn der Auftrag Jesu zur Weltmission und die Verheißung seiner Wiederkunft machte für die GM die Mission zur Hauptaufgabe der Kirche.

Darum ist es erstaunlich zu sehen, daß es in den afrikanischen Kirchen, die aus der Arbeit der GM hervorgegangen sind, nur ein geringes missionarisches Bewußtsein gab. Die große Schau der GM, die Unerreichten auf dem afrikanischen Kontinent zu erreichen, war nicht

oder noch nicht zum Erbe der afrikanischen Kirche geworden. Die für die GM in Europa typischen Ausdrucksformen der Katholizität der Kirche wie Missionsgesellschaften, Ausbildungsstätten für Missionare und Aussendungen, Missionsblätter und Gebetskreise oder Missionsversammlungen, gab es in Afrika nicht. Bis fast in die Gegenwart, die späten 60er Jahre, war das Interesse der jungen Kirchen auf den eigenen geographischen Bereich begrenzt.

So scheint es nicht ungewöhnlich, die Ekklesiologie zum Thema einer so umfangreichen Arbeit gemacht zu haben. Klaus Fiedler ist es gelungen, zumindest zwei Anstöße mit der Beschreibung der Geschichte der GM in Afrika gegeben zu haben:

1. Missionarische, auf Gemeindegründung zielende Arbeit muß sich immer wieder kritisch fragen, ob sie ausreichend theologische Grundlagen für die zukünftige einheimische Kirche gelegt hat, damit diese selbständig den missionarischen Auftrag erfülle.
  2. Mission heute ist gut beraten, die geistlichen Quellen der frühen GM wahrzunehmen und daraus neu zu schöpfen für die unerledigte Aufgabe. Mission in den Kirchen der jungen Nationen dieser Erde wird eine neue geistliche Kraft brauchen, um in den z. T. katastrophalen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen den Auftrag erfüllen zu können.
- „Ganz auf Vertrauen“ ist ein Buch, das sicher zum Standardwerk dieses Themas werden wird.

Klaus Brinkmann  
Missionshaus Bibelschule Wiedenest

## Zur Missionswissenschaft (Forts.)

**Rolf Hille: Das Ringen um den säkularen Menschen. Karl Heims Auseinandersetzung mit der idealistischen Philosophie und den pantheistischen Religionen, Brunnen Verlag, Gießen und Basel, 1990, (TVG Monographien und Studienbücher, 360), 614 Seiten, Pb, DM 54,-.**

Karl Heim (1878-1954), von 1920 bis zu seiner Emeritierung 1939 auf dem Lehrstuhl für Systematische Theologie in Tübingen und zu seiner Zeit einer der theologischen Lehrer mit dem größten Zulauf – von Theologen und von Hörern aller Fakultäten! –, gehört zu den zu Unrecht und zum Schaden von Theologie und Kirche vergessenen großen deutschsprachigen Theologen unseres Jahrhunderts. Wie wenige vor und nach ihm verband er wissenschaftliche und intellektuelle Kompetenz mit missionarisch-seelsorgerlicher Verantwortung und Motivation.

Untersuchungen, die sich mit der theologischen Arbeit Karl Heims beschäftigen, zählen zu den Raritäten auf dem Markt der theologischen Neuerscheinungen. Dabei lohnt sich die Beschäftigung mit Karl Heim gerade auch im heutigen Erfahrungshorizont und das nicht zuletzt für denkende Christen, deren geistliche und theologische Heimat sie zu Lesern gerade dieser Zeitschrift prädestiniert.

Mit der hier vorzustellenden, 1990 in München angenommene Dissertation des gegenwärtigen Rektors am Albrecht-Bengel-Haus Tübingen und Vorsitzenden der Deutschen Evangelischen Allianz, Rolf Hille, vorher u. a. wissenschaftlicher Assistent an der Universität Mainz, Generalsekretär der Studentenmission in Deutschland und Studienleiter am Pfarrseminar der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, wird endlich wieder einmal an die theologische Arbeit Heims angeknüpft und das von ihm hinterlassene Erbe angesichts neuer, wenn auch vergleichbarer Herausforderungen und Problemhorizonte fruchtbar gemacht.

Über eine Buchbesprechung im engeren Sinne hinausgehend, soll hier die Gelegenheit wahrgenommen werden, das Profil der Person und der theologischen Arbeit Karl Heims näher zu beschreiben und zur Weiterarbeit auf dem hier gewiesenen Weg anzuregen.

Wahrscheinlich machte und macht gerade das Karl Heim vielen seiner Fachgenossen verdächtig, daß er wissenschaftliche Theologie bewußt interessegeleitet betrieb, nämlich immer mit dem Ziel, einerseits dem Glauben entfremdeten und ihm fernstehenden Menschen Hindernisse, gerade auch intellektueller Art, aus dem Weg zu räumen, so daß sie ihm wieder oder erstmals nähertreten könnten. Andererseits wollte er glaubenden denkenden Menschen, und hier gerade den denkerisch angefochtenen und zweifelnden, Grund und Gründe zum Glauben vermitteln, so daß sie mutig und gewiß die Herausforderungen der Zeit und ihres Alltags im Glauben annehmen und bewältigten. Wenn seine theologische Arbeit so an der Basis, bei Glaubenden und Zweifelnden, bei Nichtglaubenden und Suchenden, Wirkung zeigte und Früchte trug, war ihm das wichtiger und eine größere Bestätigung als die Anerkennung der Fachkollegen. – Karl Heim verkörpert den Typ eines Theologen, der, gäbe es ihn häufiger, mancher Angst und Befürchtung, die „in der Gemeinde“ gegenüber „der Theologie“ gehegt wird, den Boden entziehen könnte.

Karl Heim trieb Theologie in bewußter Zeitgenossenschaft mit den Menschen des 20. Jahrhunderts, denen einerseits die Grundlagen des überlieferten Glaubens im Gefolge der umstürzenden Entwicklungen und krisenhaften Brüche im naturwissenschaftlich-technischen, im religiös-weltanschaulichen und im gesellschaftlich-politischen Bereich verlorenzugehen drohten, denen andererseits der Weg zum Glauben versperrt und nur um den Preis der Aufgabe intellektueller Redlichkeit oder der Preisgabe seiner Relevanz für alle Bereiche wissenschaftlich-technischer Welt- und Lebensbewältigung noch gangbar erschien. Deshalb suchte er das Gespräch und entwickelte seine theologischen Gedanken weniger in Auseinandersetzung und Dialog mit den Vertretern der eigenen Zunft, als vielmehr mit den außerkirchlichen, wissenschaftlichen und weltanschaulichen Repräsentanten der aktuellen geistigen Strömungen und ihren Gedanken, vor allem mit den Ergebnissen der neuen, durch die gerade entwickelte Relativitätstheorie sowie die Quantentheorie revolutionierten Naturwissenschaft und ihren prominenten Protagonisten. – Albert Einstein selbst setzte sich Ende der 30er Jahre für eine Berufung Heims nach Princeton ein.

So ist Heim, jedenfalls für den deutschsprachigen, protestantischen Raum, geradezu zum

Pionier des Gesprächs zwischen Glaube bzw. Kirche und Naturwissenschaft in unserem Jahrhundert geworden. Als solcher ist er aber auf einsamem Posten geblieben, da die deutsche evangelische Theologie die ihr durch die Weichenstellungen der Wissenschaftslehre des deutschen Idealismus, namentlich Kants und Schleiermachers, zugewiesene Position im Konzert der Wissenschaften offenbar nicht aufgeben konnte und wollte. Im Gegenteil, im Gefolge der dialektischen Theologie und der Barth'schen Neubestimmung des Wissenschaftscharakters der Theologie ist die Unter-Scheidung und Trennung der Theologie von den übrigen, sich zunehmend vom erfolgreichen Modell der Naturwissenschaften her definierenden Wissenschaften noch einmal radikalisiert und nachhaltig verfestigt worden. Die Absicht war zwar, gerade so die Unabhängigkeit und Freiheit der Theologie gegenüber „der Wissenschaft“ und den Naturwissenschaften im besonderen zu sichern. Durch solchen Rückzug aber war der im folgenden zu konstatierende beklagenswerte Relevanz- und Realitätsverlust der deutschen evangelischen Theologie in der durchgängig naturwissenschaftlich-technisch geprägten Nachkriegsgesellschaft vorprogrammiert.

Es charakterisiert Karl Heim als Person und die Struktur seiner theologischen Denkbewegung und Arbeitsweise, daß er ohne Berührungängste den Dialog mit seinem Gegenüber, gerade dem Andersdenkenden, suchte und führte. Dabei versuchte er, sich ganz auf dessen Denkvoraussetzungen einzulassen und von da aus das Gespräch mit ihm zu führen, mochte es sich dabei um einen materialistischen Naturwissenschaftler, den Anhänger einer asiatischen Hochreligion, den Vertreter einer anderen theologischen Schulmeinung oder den Sympathisanten einer der politischen Ideologien seiner Zeit handeln. In Karl Heim begegnet ein Theologe, ein denkender Christ, den eine große geistige Weite auszeichnet, der lange Wege mitgeht und sich weit aus dem Fenster hängt, wie wir heute sagen würden. Dabei vermittelt er doch nie den Eindruck, seine Mitte zu verlieren oder fürchten zu müssen, sie zu verlieren. In Heim haben wir es nicht mit dem Vertreter eines statischen, positionellen Denkens und Glaubens zu tun. Ihn kennzeichnet ein dialogisches, dynamisches Denken und Glauben, das ihn alles mit Christus in Beziehung setzen, von Christus her und auf Christus hin bedenken läßt.

Die Untersuchung Hilles ist einem Aspekt des

theologischen Lebenswerks Heims gewidmet, der, gerade auch unter dem Gesichtspunkt des literarischen Niederschlags, neben seinen Arbeiten im Horizont des Gesprächs mit den Naturwissenschaften stark in den Hintergrund geraten und bisher auch noch nicht zusammenfassend dargestellt und untersucht worden ist: Der Beschäftigung mit den pantheistischen, asiatischen Hochreligionen und den religionsphilosophischen Implikationen und Konsequenzen der nicht nur die deutsche Geistesgeschichte wesentlich prägenden Traditionen der idealistischen Philosophie. Diese beiden, auf den ersten Blick nicht nur geographisch weit auseinanderliegenden geistigen Traditionen faßt Heim als wesentlich verwandt und zusammengehörig durch die Begriffe „Mystik“ oder „Mystizismus“ zusammen und spricht vom „mystischen Weltgefühl und Weltverständnis in seiner philosophisch-idealistischen und seiner religiös-pantheistischen Gestalt“ (14).

Damit erweist sich Heim, auch was diesen Denkhorizont angeht, als von erstaunlicher Aktualität. Wir leben in einer von neuer, besonders aus den religiösen Traditionen Asiens inspirierter und schöpferischer Religiosität regerter „dampfende“ Zeit, in der authentische religiöse Erfahrung vielfach ausschließlich unter dem gemeinsamen Nenner „mystisch“ vorstellbar ist und gesucht wird und die Rede von „Gott“ weitgehend nur noch unter pantheistischem Vorzeichen Sinn zu machen scheint. Heim kann uns helfen, dieser Religiosität bewußter, zugleich kritischer und verständnisvoller zu begegnen, nicht zuletzt, indem uns klarer wird, was wir an unserem eigenen Glauben haben und welche Entscheidungen fallen bzw. impliziert sind, je nachdem, für welchen Weg und Kontext religiösen Lebens ein Mensch sich entscheidet. Wir werden dann unseren Mitmenschen verständnisvoller, einladender und überzeugender zur Seite treten können und ihnen unseren Glauben neu bezeugen, die sich zu meist sehr bewußt für diese andere Ausprägung von Religion und nicht für den christlichen Glauben entschieden haben.

Es muß hier allerdings darauf hingewiesen werden, und auch Hille versäumt das nicht (14ff.), daß Heim die von ihm gewählten Begriffe wie zum Beispiel „Mystik“, „Idealismus“ oder „Säkularismus“ in einer gelegentlich atemberaubenden, durchaus etwas gewalttätige Züge tragenden Freiheit mit einer inhaltlichen Füllung versieht, die sie im allgemeinen, auch

im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht haben, weder zu seiner Zeit noch heute. Ihre genaue Bedeutung muß vielmehr jeweils aus ihrem Heimschen Kontext erschlossen werden, und diese Bedeutung wechselt und verändert sich zudem im Lauf der Zeit und angesichts sich verändernder Gesprächssituationen und Gesprächspartner. Gelegentlich knüpft Heim auch beim Sprachgebrauch seines Gegenübers bzw. der Allgemeinheit an, um dann im Verlauf der Argumentation den Begriffen eine neue Füllung zu geben. Dieses Faktum macht die Lektüre Heims gelegentlich nicht leicht (vgl. dazu 107-111). Es ist aber einerseits Ausdruck der positiv zu würdigenden Tatsache, daß Heim seine theologische Arbeit engagiert und ganz im Hier und Heute, mit dem Ohr bei seinen Gesprächspartnern und ihren sich im Lauf der Zeit ändernden aktuellen Fragen, Gedanken und Lebensumständen betrieb. Andererseits erklären sich dadurch aber zumindest teilweise auch die Schwierigkeiten, die sowohl Zunftkollegen wie heutige Leser mit Heims Schriften und Gedanken hatten und haben.

Markiert das Stichwort „(neue) Naturwissenschaft“ für Heim die eine Front bzw. den einen Horizont, unter dem der christliche Glaube im 20. Jahrhundert zu verantworten, praktisch zu bewahren und nicht zuletzt denkerisch zu entfalten ist, so „Mystik“ oder „Mystizismus“ im angedeuteten Sinne die andere. Ein dritter, diese beiden im Grunde umfassender Horizont ist durch das Stichwort „Säkularismus“ gegeben, womit für Heim gewissermaßen der Geist der Zeit, die spirituell-weltanschauliche Atmosphäre, das Lebensgefühl seiner Zeitgenossen diagnostiziert, charakterisiert und identifiziert ist.

In einem umfassenderen Sinne, wie angedeutet, sehr eigenwillig, versteht Heim unter „Säkularismus“ nicht die positiv zu wertende Entgötterung und Profanierung, die Weltwerdung der Welt, auch nicht die Emanzipation der Kultur von der Religion, sondern den Ausdruck der mit der (Selbst-)Offenbarung des biblisch bezeugten lebendigen Gottes notwendig gegebenen Möglichkeit, Gott nicht Gott sein zu lassen (73-91), „letztlich jede nichtchristliche Ideologie, Philosophie und Religion“ (423). „Säkularismus“ in diesem Sinne ist kein neuzeitliches Phänomen, sondern begegnet zu unterschiedlichen Zeiten in immer neuer Gestalt und Verkleidung, tritt in seinem Wesen aber immer klarer zutage. Damit wird dann die eine und letzte Gegenposition zum christlichen Glauben be-

nannt. Der Mensch steht also vor der Alternative: Säkularismus oder Glaube an Jesus Christus. Ziel aller theologischen Arbeit ist es deshalb auch, diese Alternative bewußt zu machen und als unausweichlich herauszustellen bzw. zu verdeutlichen, daß hier eine Entscheidung gefällt werden muß – und immer auch gefällt wird.

Hier macht sich nicht nur eine apokalyptische Denkstruktur Heims bemerkbar, die sich seiner Verwurzelung in der biblizistisch-eschatologischen Tradition des schwäbischen Pietismus in der Nachfolge Bengels, Oetingers und Hahns verdankt. Heim hat nie verhehlt, daß er unser Jahrhundert und die in ihm notwendigen geistigen Auseinandersetzungen nur in solcher Perspektive deuten konnte. Die theologische Arbeit selbst wird dann zum Teil der apokalyptischen Auseinandersetzung am Ende der Zeit und bekommt einen letzten Ernst und ein Gewicht, die nur von dem getragen und ertragen werden können, der Theologie aus innerster Betroffenheit und unter einer persönlichen Berufung durch Gott treibt. – Sicher hat auch dieser für ihn eigentümliche Zug die Rezeption seiner Gedanken erschwert und ihn seinen theologischen Zeitgenossen ebenso wie den folgenden Generationen fremd werden lassen.

Apokalyptisches Denken darf aber heute, angesichts realer globaler Bedrohungs- und Katastrophenszenarien, auf neue Aufgeschlossenheit zählen. Davon abgesehen liegen Parallelen und Ähnlichkeiten zwischen der Situation und zeitgenössischen Befindlichkeit, mit denen Heim sich konfrontiert sah und der gegenwärtigen Lage am Ende unseres Jahrhunderts auf der Hand. Damit aber ergibt sich zwanglos noch einmal die Aktualität der theologischen Arbeit Karl Heims für heute. Nicht als ob bei ihm einfach die Antworten zu finden wären, die heutige Christen heutigen Menschen auf deren heutige Fragen geben müssen. Aber bei Heim kann man lernen, wie man theologisch denkt und seinen Glauben auf der Ebene der gedanklichen Auseinandersetzung bewährt, im klaren Bewußtsein der Ängste, Bedrohungen und Sehnsüchte der Zeit, auf der Höhe dessen, was als gesichertes, d. h. nicht falsifiziertes Wissen der Zeit gilt, im intensiven Dialog mit anderen religiösen Traditionen und Erfahrungen. Heim kann zeigen, wie man den Glauben verantwortet im beständigen Gespräch mit dem fragenden, zweifelnden, ablehnenden Zeitgenossen, der bei der Wissenschaft einerseits, bei fremden Religionen andererseits Orientierung,

Heil und verlässliche Wahrheit sucht, gewissermaßen an seiner Seite und nicht im geschützten Raum der christlichen Gemeinde, wo diese unter sich ist.

So Theologie treiben ist für Heim Apologetik im Vollzug. Er hat sich nie geschaut, diesen bereits zu seiner Zeit, erst recht dann im Gefolge der entsprechenden Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Emil Brunner umstrittenen Begriff zur Charakterisierung seiner theologischen Arbeit nach Stil und Zielsetzung für sich in Anspruch zu nehmen. Er hat darin geradezu seine theologische Berufung gesehen, *Eine neue Apologetik*, so der Titel einer programmatischen Schrift aus dem Jahre 1906, zu begründen und zu verwirklichen.

Man könnte Hilles Untersuchung als Darstellung der Heimschen Missionstheologie und Religionsphilosophie verstehen, müßte sich aber dessen bewußt sein, daß damit nicht gewissermaßen Sektoren, sondern Dimensionen Heimscher Theologie beschrieben sind. So gewiß die hier behandelten einzelnen Themen von anderen abzugrenzen und zu unterscheiden sind, so sehr hat Hille recht, „daß die apologetische Konzeption Heims erst sichtbar wird, wenn man sein Verständnis des Säkularismus im umfassenden Kontext naturphilosophischer und religionsphilosophischer Fragen bedenkt“ (12).

Auch wenn Heim verhältnismäßig wenige Arbeiten explizit dieser Thematik gewidmet hat, gilt: „Es handelt sich hierbei um einen Themenbereich, der bei Heim grundsätzlich parallel zur Auseinandersetzung mit den theologischen Folgen des naturwissenschaftlich-materialistischen Weltbildes erörtert wird ...“ (14). So nötigt bereits die Quellenlage dazu, im Grunde das Gesamte der Theologie Heims darzustellen und unter der gewählten Fragestellung zu untersuchen.

Auf diese Weise verdanken wir Hille eine umfassende und erhellende Einführung in das theologische Werk Karl Heims. Wer sich intensiv mit Karl Heim und seinem theologischen Werk beschäftigen will, kommt an dieser Arbeit nicht vorbei. Ebenso wird der mit Gewinn danach greifen, der nach Vorbildern für eine intellektuell anspruchsvolle Theologie mit missionarischem Profil und im intensiven Dialog mit dem Denken der Zeit sucht. Wenn man weiß, was es kostet, ein wissenschaftliches Buch zu produzieren, ist der für ein Paperback nicht gerade niedrige Preis im Blick auf Inhalt, Umfang und Druckqualität mehr als gerechtfertigt.

Hilles Untersuchung umfaßt acht Abschnitte. Die ersten drei sind als ausführliche „biographische und theologische Einleitung“ zur eigentlichen Spezialuntersuchung zu verstehen. Sie enthalten nicht weniger als eine Einführung in Veranlassung, Zielsetzung, Inhalt und Methode der theologischen Arbeit Heims. Sie sollen aus diesem Grunde hier ausführlicher besprochen werden. Die folgenden vier Abschnitte bilden den Hauptteil der Untersuchung. Hier wird zunächst Heims Sicht des Idealismus bzw. des Pantheismus der asiatischen Hochreligionen als philosophische bzw. religiöse Heilswege dargestellt und anschließend die Geisteshaltung bzw. Weltanschauung des Mystizismus, der sich in diesen unterschiedlichen Gestalten ausdrückt, einer theologischen Kritik unterzogen. Es folgt ein Abschnitt über Heims Kritik mystizistischer Irrwege im Rahmen der christlichen Tradition. Der siebente Abschnitt stellt dar, worin nach Heim das Besondere und Andere des christlichen Glaubens im Gegenüber und als Alternative zu den kritisierten Ausprägungen des Mystizismus besteht. Der achte Abschnitt enthält die kritische Würdigung der untersuchten theologischen Positionen Heims. Es schließt sich ein umfangreicher bibliographischer Abschnitt an (446-614), der nicht nur über Quellen und Sekundärliteratur Aufschluß gibt, sondern neben einer vollständigen Bibliographie Heims auch erstmals den Bestand des vom Verfasser aufgebauten Archivs der Karl-Heim-Gesellschaft dokumentiert.

Im ersten Abschnitt (9-27) skizziert Hille die Biographie Karl Heims und erläutert die Zielsetzung und die durch die Quellenlage und die erwähnte terminologische Extravaganz und Unschärfe begründeten methodischen und hermeneutischen Probleme seiner Arbeit. Die Untersuchung soll dazu beitragen, „das theologische Werk Heims wieder stärker ins theologische Gespräch zu bringen“ (11).

Wie aus dem Vorwort ersichtlich wird, hat Hille aber zugleich einen konkreten Beitrag, gewissermaßen Argumentationshilfe für das apologetisch-theologische und seelsorgerlich-missionarische Gespräch mit Menschen unserer Tage im Horizont synkretistischer New Age-Religiosität und eines stark von hinduistischen und buddhistischen Prämissen geprägten interreligiösen Dialogs, vor Augen.

Im zweiten Abschnitt (28-70) stellt Hille die theologische Arbeit Heims in ihrem biographischen Zusammenhang dar. In seltener Deutlich-

keit gewinnen gerade bei Karl Heim Herkunft und Biographie hermeneutische Schlüsselfunktion für das Verständnis seiner Theologie. Das so klar und plausibel dargestellt zu haben, ist zweifellos ein Verdienst Hilles und führt über ähnliches bisher in der Literatur über Heim Geschriebene wesentlich hinaus.

Die hier aufgezeigten Zusammenhänge dürften gerade für die Leser dieser Zeitschrift von besonderem Interesse sein und seien deshalb etwas ausführlicher skizziert:

Zu den „grundlegenden Lebenserfahrungen, die bei Heim systembildend wirkten und den Zugang zu seinem Werk überhaupt erst eröffnen“ (29), zählt zum einen seine unter der Verkündigung des Evangelisten Elias Schrenk als erschütternder Lebenschnitt erlebte Bekehrung. Sie wird für Heim zu einem „hermeneutischen Schlüsselerlebnis von größter Tragweite“ (33), zum erkennenden Eintritt in einen neuen Raum und damit zum Modell eines für theologisches Denken konstitutiven Erkenntnisaktes. Heims besondere Erkenntnistheorie, die er unter dem Thema „Inhaltliche und dimensionale Erkenntnisweise“ im ersten Band *Glaube und Denken* seines Hauptwerkes: *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart* entwickelt, ist in ihren Grundzügen nur von der Erfahrung und geistigen Durchdringung seiner Bekehrung her zu verstehen.

Zum anderen sind es verschiedene Erfahrungen der persönlichen Führung durch Gott, in denen sich für Heim Rationalität und Wunder als zwei Seiten derselben Wirklichkeit zeigen. Hieraus resultiert nicht zuletzt Heims voluntaristische Weltsicht, derzufolge sich „in allem natürlichen, scheinbar kausalen Geschehen (...) in dynamischer Weise in jedem Augenblick neu der unverfügbare Wille Gottes (ereignet), der die Welt jetzt so und nicht anders gestaltet“ (38). Diese, die naturwissenschaftliche Denkstruktur der Komplementarität aufnehmende Position läßt sowohl den naturalistischen Rationalismus wie auch den Supranaturalismus hinter sich.

Der Begegnung mit Hudson Taylor verdankt Heim den missionarischen Impuls, der sein Leben und seine Theologie künftig auszeichnen sollte und ihn zunächst die Berufung zum Reisesekretär der Deutschen Christlichen Studenten-Vereinigung (DCSV) annehmen ließ. Hier erschließt sich ihm erstmals das von ihm in apokalyptischen Kategorien interpretierte Phänomen des Säkularismus, den er in seinen immer

neuen Metamorphosen als Ausdruck zunehmender Gottlosigkeit, ja Gottesunfähigkeit, des Menschen identifiziert und durch den er sich zu immer neuen missionarischen Bemühungen herausgefordert sieht.

Dabei sieht sich Heim genötigt, dem in sich geschlossenen Weltbild, das der Säkularismus in immer neuen Varianten, jedoch unter konstantem Rückgriff auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse produziert, ein ebenso umfassendes, allerdings offenes, nämlich auf Gott hin offenes, d. h. Raum für Gott vorsehendes „Weltbild des Glaubens“ von mindestens so guter, wenn nicht höherer Erklärungsqualität entgegenzusetzen. Hierzu beizutragen ist für Heim eine genuin theologische Aufgabe. „Wir haben es mit einem Gesamtbild der Wirklichkeit zu tun, das uns in imponierender Geschlossenheit gegenübertritt. Die Auseinandersetzung mit diesem Gesamtbild kann nur darin bestehen, daß wir ihm ein anderes Gesamtbild entgegensetzen, das genau so wie das Weltbild des Säkularismus die ganze Wirklichkeit der Welt, wie wir sie heute sehen, von den Spiralnebeln an bis zu den Elektronen, in sich schließt“ (307; aus: *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft*, 3. Aufl., Wuppertal 1976, 21).

In seiner Inanspruchnahme von Theologie für eine „Wissenschaft vom Ganzen“ oder, so seine Formulierung: „Philosophie des Glaubens“, ist er allerdings ein Außenseiter geblieben. Erst Jahrzehnte später hören wir, wenn auch in anderem Begründungszusammenhang, etwa bei Claus Westermann oder Wolfhart Pannenberg ähnliche Töne. Prophetisch und programmatisch trägt jedenfalls Heims Furor machendes Erstlingswerk den Titel: *Das Weltbild der Zukunft* (1904). Der Ertrag seiner lebenslangen Arbeit in dieser Zielperspektive findet dann im großen sechsbändigen Alterswerk: *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart* (1931-1957; mehrfache Überarbeitungen) seinen Niederschlag.

Der Titel des ersten Bandes dieses opus magnum, *Glaube und Denken* nennt das Lebensthema der Theologie Karl Heims. Zweifellos war das bereits seit seiner Schulzeit sein ganz persönliches Thema. Aber im Rahmen seiner missionarischen Arbeit unter den Studenten hat sich ihm diese Thematik ganz neu und ihn unbedingt verpflichtend gestellt. In diesem Rahmen gewinnt er auch die Perspektive des von ihm als Theologen zu leistenden „intellektuellen Samariterdienstes“ (57), der nicht zuletzt die intellektuellen Zweifel ganz ernstzunehmen hat. Glaube

darf nicht auf Kosten des intellektuellen Gewissens gehen! Diese Position, ausführlich entfaltet in dem berühmten Vortrag: „Bilden ungelöste Fragen ein Hindernis für den Glauben?“ (1905), hat Heim zeitlebens durchgehalten.

Er hat auf diese Weise eine biblisch gebundene Liberalität an den Tag gelegt, die so weder für den Pietismus und die Erweckungsbewegung, denen er sich von seiner Herkunft her verbunden wußte, noch für die liberale Theologie seiner Zeit typisch war, in seiner Person aber eine beeindruckende Integration dieser beiden gegensätzlichen Ströme bedeutete. Leider ist das Erscheinungsbild und Selbstverständnis der durch Pietismus und Erweckungsförmigkeit geprägten Bewegungen, Gruppen und einzelnen im deutschsprachigen Protestantismus, die Freikirchen eingeschlossen, zu wenig von geistlichen Persönlichkeiten dieses Formats geprägt worden, an denen man wahrnehmen kann, daß und wie man „fromm“ sein und zugleich „geistige Weite“ an den Tag legen kann.

Im 3. Abschnitt (71-124) stellt Hille im Horizont der „Herausforderung durch den Säkularismus“ zum einen dar, was Heim mit diesem Stichwort vor Augen steht, zum anderen „die Konzeption und Struktur der Theologie Heims“ als Antwort auf diese Herausforderung.

Bemerkenswerterweise gewinnt Heims Säkularismus-Verständnis seine endgültige Tiefe und scharfen Konturen durch seinen Kontakt mit Vertretern der internationalen, ökumenischen Missionsbewegung wie etwa John Mott sowie seine persönliche Teilnahme an internationalen Missionskonferenzen, so 1922 an der Tagung des internationalen Studentenweltbundes in Peking und 1928 an der Tagung des Internationalen Missionsrates in Jerusalem, und die damit verbundenen Reisen und Begegnungen mit den Hochreligionen Asiens. In Jerusalem „wurde der Säkularismus missionstheologisch als neue Weltreligion zur Kenntnis genommen“ (76), neben den großen nichtchristlichen Weltreligionen „als das letzte und schwierigste Objekt der christlichen Mission erkannt“, so Heim selbst in seinem Tagungsbericht (76).

Im Säkularismus sieht Heim zuletzt das Bemühen am Werk, „dem verfügbaren, welthaften Sein göttlich-ewige Qualität zu verleihen!“ (83) Er unterscheidet zwei Spielarten: den materialistischen, der die materielle Welt mit Gott bzw. dem Göttlichen identifiziert, und den „idealistischen“ oder „mystizistischen“ oder „pantheistischen“ Säkularismus, der die geistige Welt

bzw. die Welt des Bewußtseins mit Gott identifiziert (85f., 91f.). In diesem Zusammenhang erscheinen die Gedanken Heims in Hilles Referat und Zusammenfassung undeutlicher, als sie trotz der schillernden Terminologie wirklich sind. Dem Leser sei deshalb die Lektüre der wichtigsten Äußerungen Heims zum Thema in dem Vortrag: *Der Kampf gegen den Säkularismus* (1930; wieder abgedruckt in: K. Heim, *Versöhnung und Weltvollendung*, hg. v. A. Köberle, Brendow Verlag, Moers, 1982, 65-84) nachdrücklich empfohlen.

Es erweist sich nach Eindruck des Rezensenten als methodische und der Klarheit der Darstellung abträgliche Schwäche, einerseits einen zu unterschiedlichen Zeiten und in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlichen Gebrauch des zentralen Begriffes „Säkularismus“ zu notieren, andererseits aber darauf zu verzichten, ihn entsprechend differenziert zu referieren. Gerade hier entbehrt der von Hille versuchte Nachweis der Plausibilität, warum Heim sich genötigt gesehen haben muß, sich nicht nur mit der das populäre naturwissenschaftlich-technische Denken der Zeit bestimmenden Spielart des materiellen Säkularismus, sondern auch mit der mystizistisch-pantheistischen bzw. idealistischen zu beschäftigen. Heim hat das vermutlich getan, weil ihm die strukturellen Analogien zwischen beiden Spielarten und ihren unterschiedlichen Ausprägungen, einmal als solche wahrgenommen und erkannt, zu offensichtlich schienen und weil sie seine Argumentation und Deutung der geistigen Verfaßtheit und Geprägtheit der Gegenwart nur untermauern konnten.

Sehr instruktiv ist dann wieder die Darstellung der „methodische(n) Struktur der missionarischen Apologetik Heims“, die auf die „Klärung letzter Alternativen“ hinausläuft (101-124). Hille zeigt zum einen, wie für die „dialogisch und interdisziplinär angelegte Theologie“ (101) Heims die „Anknüpfung“ bei den Fragen und Positionen seines Gegenübers aussieht und die für ihn typische „perspektivische, thematische und terminologische Flexibilität“ (104) bedingt. Als Konstanten aber begegnen zum einen die Struktur des Zu-Ende-Denkens: Sowohl vorfindliche Fakten der Naturerkenntnis wie weltanschauliche Prämissen und Aussagen werden einerseits auf ihre letzten Ursprünge und Voraussetzungen hin analysiert und hinterfragt, andererseits im Blick auf ihre Konsequenzen und bis in ihre letzten Implikationen hinein be-

dacht und womöglich radikalisiert. Dabei zeigen sich bzw. zeigt Heim, und das ist die zweite Konstante, die Aporien auf, zu denen dieser Ansatz führt bzw. die ihm zugrundeliegen. Parallel und im Kontrast dazu stellt Heim die für die jeweilige Fragestellung bzw. den Problemhorizont relevanten Positionen, Voraussetzungen und Konsequenzen des christlichen Glaubens dar – unter Betonung ihrer Denkbarekeit und gedanklich-logischen Stringenz. Diese gewinnen so den Charakter echter Alternativen, so daß sich der Gesprächspartner vor eine unausweichliche Entscheidung gestellt sieht.

Nach diesem langen, aber erhellenden Anmarschweg kann Hille sich dem eigentlichen Thema seiner Untersuchung zuwenden und stellt im vierten Abschnitt zunächst „Die religiösen und philosophischen Heilswege des Mystizismus – Heims Verständnis des Idealismus und Pantheismus“ dar (125-173).

Es geht Heim nicht um eine systematische, geschweige denn vollständige Beschreibung der von ihm unter die Begriffe „Idealismus“ und „Pantheismus“ subsummierten geistig-religiösen Systeme, Traditionen und Haltungen bzw. Einstellungen zum Leben. Es irritiert und fasziniert zugleich, daß und wie er es wagt, die hiermit benannten in sich vielfältig und durchaus widersprüchlich strukturierten und ebenso geistes-, kultur- und religionsgeschichtlich Ausdruck findenden Komplexitäten als ein Ganzes in den Blick zu nehmen, auf einen Begriff zu bringen und zu beurteilen. Er konzentriert sich auf wenige charakteristische Grundhaltungen, -entscheidungen und -überzeugungen, die in den vielfältigen Gestalten dessen, was ihm alles als „Idealismus“ bzw. „Pantheismus“ begegnet, doch überall aufweisbar sind, und gewinnt und vermittelt so eine Wesensschau dieser Größen. In diesem Wesentlichen begreift und kritisiert er das Ganze.

Dieser methodische und hermeneutische Zugang zu einer Sache ist natürlich mit Reduktionen und Vereinfachungen verbunden und, wie wir heute klarer als frühere Generationen sehen, besonders deutlich mit der konkreten Perspektive des dieses Wesentliche der Sache Wahrnehmenden verbunden. Heim ist sich aber der erkenntnistheoretischen Problematik seines Vorgehens durchaus bewußt. Die Perspektivität aller Wahrnehmung und Erkenntnis ist eines der Themen, die ihn immer wieder beschäftigt haben. Er vertritt seine An- und Einsichten deshalb im Bewußtsein ihrer Subjektivität und Re-

lativität, was nicht im Widerspruch dazu steht, daß er sich ihnen unbedingt verpflichtet weiß, zumal, wenn er sie zusätzlich mit der Erfahrung in Verbindung bringt, daß Gott sie ihm eröffnet hat. So stülpt er, was ihm aufgegangen ist, seinem Gesprächspartner nicht über, sondern bemüht sich, es nachvollziehbar zu machen. Grundsätzlich aber geht er von der Möglichkeit und Tragfähigkeit einer durch (Wesens-), „Schau“ im Akt der „Begegnung“ eröffneten, sich schenkenden Erkenntnis aus.

Für den Idealismus von Platon bis in seine Gegenwart sind so vor allem zwei Grundentscheidungen und -überzeugungen kennzeichnend und halten sich in all seinen verschiedenen Ausprägungen durch: die immaterielle Konzeption des als konkrete Aus-Gestaltung des absoluten Geistes verstandenen individuellen Ich, verbunden mit der Identifikation des Geistes mit dem Göttlichen. Die hier verwendeten Begriffe sind als Platzhalter zu verstehen. Sie können je nach betrachtetem „idealistischem“ System durch andere, entsprechende ersetzt werden. – Gott als transzendente, d. h. der geistigen und materiellen Welt z. B. als „Schöpfer“ gegenüberstehende und von ihr prinzipiell zu unterscheidende und unterschiedene Größe, gar als Person zu denken, hat hier keinen Platz. Damit erübrigt sich zugleich jede Möglichkeit und Notwendigkeit von Erlösung, die anderes ist als Gnosis, d. h. (Selbst-)Bewußtwerdung oder (-)Erkenntnis bzw. mystische Einswerdung zwischen dem individuellen und dem absoluten, mit den Attributen des Göttlichen versehenen Ich.

Für den Pantheismus der asiatischen Hochreligionen Buddhismus und Hinduismus, die Heim in diesem Zusammenhang unkompliziert auf einen gemeinsamen Nenner bringt, macht er zwei ganz ähnliche Grundentscheidungen und -überzeugungen aus: Es gibt keine Unterscheidung des Seienden vom Göttlichen, sondern beides fällt zusammen, mag auch das wahrgenommene Sein nur die Qualität des Scheins und damit des Nicht-Seins haben. Die Einzelseele, das Einzel-Ich, ist wesentlich eins mit der Weltseele, dem Göttlichen, so die hinduistische Variante. Die Einzelseele, das Einzel-Ich, ist Teil der illusionären Scheinwelt, so die buddhistische. In beiden Fällen bedeutet Erlösung und Heil für den einzelnen, zur Einheit mit dem göttlichen Sein (zurück) zu gelangen, sei es durch Bewußtwerdung, hinduistisch, oder durch Ent-Werdung, Nichtung, buddhistisch.

Heim sieht die elementaren Gemeinsamkeiten

ten zwischen „Idealismus“ und „Pantheismus“ in ihrem ontologischen Dualismus: der Unterscheidung von Geist/wahrem Sein und Materie/Schein; ihrem theologischen Monismus, der Identifikation von Gott bzw. Göttlichem und Welt/Sein; und daraus resultierend der Aufhebung und zugleich apotheosenhaften Aufblähung des individuellen Ich, das im absoluten Ich/Sein aufgeht. Diese Gemeinsamkeiten erlauben es ihm, „Idealismus“ und „Pantheismus“ als Ausprägungen einer umfassenderen religiösen Haltung und Denkweise zu identifizieren: des „Mystizismus“. Demgegenüber zeichnet den christlichen Glauben ein theologischer Dualismus aus: Gott geht als Schöpfer nicht in der Welt auf; verbunden mit einem ontologischen Monismus: Die Welt ist in allen Dimensionen Schöpfung und insbesondere auch als immaterielle vergänglich, d. h. besteht nicht aus sich selbst, sondern aufgrund der Erhaltung durch den Schöpfer. Hinzu kommt die grundsätzliche Unterscheidung des Individuellen und Konkreten vom Universellen und die damit verbundene Wertschätzung und Würdigung des einzelnen, für den die Verbindung und – nicht ontologisch, sondern personal und sozial zu verstehende – Einheit mit Gott weder vorgegeben noch notwendig und zwangsläufig ist, sondern das entscheidende Lebensproblem. Die Lösung dieses Problems aber erfordert „Erlösung“.

Im folgenden fünften Abschnitt stellt Hille unter dem Leitgedanken „Die Souveränität Gottes und die Verlorenheit des Menschen – Heims (theologische) Kritik des Mystizismus“ dar (174-263), und zwar unter schöpfungstheologischen, naturwissenschaftlichen, harmatologischen, soteriologischen, ethischen und eschatologischen Gesichtspunkten. Die wesentlichen Argumente, durch die er so die Unvereinbarkeit jeder mystizistischen Position mit dem christlichen Glauben aufweist und damit den Alternativcharakter von Mystizismus und christlichem Glauben, sind folgende:

Für den christlichen Glauben sei der Unterschied von Schöpfer und Geschöpf konstitutiv. Schöpfungstheologisch und naturwissenschaftlich lasse sich ein Geist-Seele/Materie-Dualismus nicht aufrechterhalten. In diesem Zusammenhang wird noch einmal deutlich, daß für Heim (natur)wissenschaftliche Erkenntnis für jede religiöse Weltanschauung, nicht nur für den christlichen Glauben, von unmittelbarer Relevanz ist. Er hätte sich wahrscheinlich mit Heinrich Scholz in der Debatte um die Wissen-

schaftlichkeit der Theologie hinsichtlich des von diesem aufgestellten Kohärenzpostulats anders als Karl Barth verständigen können, natürlich nicht, indem er unkritisch ein ihm vorgegebenes Wissenschaftsverständnis einfach übernommen hätte.

Der Mystizismus werde der Wirklichkeit der Sünde nicht gerecht und gehe von einer vorgängigen und grundsätzlich nicht zerstörbaren positiven Beziehung des Menschen zu Gott bzw. dem Göttlichen aus. Notwendig ergibt sich daraus ein Erlösungsverständnis, das dem biblisch-christlichen völlig widerspricht und nicht mit ihm kompatibel ist. Wenn denn hier überhaupt von Erlösung gesprochen werden könne, dann läge im Mystizismus das Konzept der Selbsterlösung vor. Auch die Konsequenzen für die Ethik lägen dann auf der Hand. Die sittliche Autonomie des Menschen habe sich als Illusion erwiesen. Darüber hinaus sei der ontologische Dualismus eine ungeeignete Basis, die praktischen, sehr irdischen Probleme angemessen zu wüdigem und zu lösen. Die ethische Argumentation und Kritik überzeugt allerdings am wenigsten, wie Hille zutreffend bemerkt, sie wird z. B. weder bestimmten Ausprägungen des Buddhismus noch den Systemen des deutschen Idealismus gerecht. Schließlich sei das zyklische Denken mystizistischer Religiosität einerseits, die Leugnung der Wirklichkeit des Todes im Konzept der Unvergänglichkeit des Geistes/Seins und den daraus resultierenden Spielarten von Auffassungen der Unsterblichkeit der Seele andererseits nicht mit christlichen Überzeugungen hinsichtlich der Gerichtetheit der Zeit, des Verhältnisses zwischen Zeit und Ewigkeit und schon gar nicht mit den Implikationen der Auferstehung Jesu Christi zu vereinbaren.

In einer Zeit, in der interreligiöser Dialog großgeschrieben wird und auch notwendig ist, in der aber der Aufweis von Trennendem und Unvereinbarem – vor allem von christlicher Seite? – eher vermieden wird, – aber doch wohl nur um den Preis der Selbst- und Fremdtäuschung über die eigene Identität? –, könnten solche klaren Positions- und Verhältnisbestimmungen ärgerlich abgetan werden. Mehr noch aber könnten und sollten sie helfen, die eigene Position zu klären und dadurch dialogfähiger zu werden. Das gilt auch für die Stärkung der Urteilsfähigkeit im Blick auf die Übernahme und Verwendung religiöser Traditionselemente und Versatzstücke aus fremden, hier ursprünglich fernöstlich-religiösen Kontexten in unse-

ren christlichen Kontext. – Es sei aber noch einmal darauf hingewiesen: Wer Heim oder Hille über Heim liest, kennt damit noch nicht die Religionen oder philosophischen Entwürfe, die hier alle intendiert sind. Er verfügt aber über eine Perspektive, sie wahrzunehmen, kennenzulernen und zu befragen. Und er verfügt über Kriterien, sie aus einer christlichen Sicht zu beurteilen. Es liegt immer noch an ihm, diese Perspektive und diese Kriterien sich zu eigen zu machen oder abzulehnen.

Im sechsten Abschnitt stellt Hille dar, in welcher Hinsicht Heim auch in der christlichen Tradition „mystizistische“ Strukturen und „Irrwege“ wahrgenommen und kritisiert hat (264-309).

In dem Maße, wie gerade die deutsche protestantische Theologie sich der Tradition der idealistischen Philosophie verpflichtet mußte, mußte das natürlich Folgen zeitigen. Heim hat an dieser Stelle immer wieder auf den Verlust des Weltbezugs und den Rückzug der neueren Theologie auf das Gebiet des Gefühls oder des Sittlichen hingewiesen. Ole Jensen hat ohne Bezugnahme auf Karl Heim diesen Sachverhalt unter dem Eindruck der unter dem Vorzeichen der „Grenzen des Wachstums“ zutage tretenden „gnadenlosen Folgen des Christentums“ in seiner Arbeit: *Theologie zwischen Illusion und Restriktion*, Analyse und Kritik der existenz-kritizistischen Theologie bei dem jungen Wilhelm Herrmann und bei Rudolf Bultmann, München 1975, exemplarisch nachweisen können. – Hier hätte sich der Rezensent eine ausführlichere Darstellung der kritischen Haltung Heims gewünscht. Nicht zuletzt weil Heim wesentliche Vorentscheidungen theologischen Denkens an dieser Stelle nicht nachvollzog, unterscheidet sich seine theologische Arbeit nach Thematik, Inhalt und Form von der seiner Zeitgenossen. Hille stellt exemplarisch Heims Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Eschatologie dar, am konzentriertesten in dem Aufsatz: *Zeit und Ewigkeit, die Hauptfrage der heutigen Eschatologie* (1926) vorliegend sowie seine Kontroverse mit Karl Adam über das Wesen des Katholizismus.

Der Abschnitt schließt mit kritischen Hinweisen und Rückfragen zum Idealismus in Heims eigener Theologie (294-308), wie er etwa in seinem Bemühen um eine „Philosophie des Glaubens, gegenüber der Philosophie des Unglaubens, eine Welt- und Lebensdeutung vom Kreuze her“ greifbar wird (308; aus: *Der Kampf gegen den Säkularismus*). Diese Philosophie

scheitert aber, wie Heim selbst erkennt, eben am Faktum der Offenbarung Gottes im Gekreuzigten, am Kreuz. In diesem Zusammenhang wird jedoch auch deutlich, daß Heim keineswegs alles, was unter dem Begriff „Idealismus“ subsummiert werden kann, einfach abgelehnt hat oder meinte ablehnen zu müssen. Im Gegenteil, es ging ihm immer darum, die Wahrheit auch im Irrtum bzw. in der kritisierten und abgelehnten Position zu erkennen und zu achten, im paulinischen Sinne alles zu prüfen, das Gute zu behalten.

Im siebenten Abschnitt (310-400) stellt Hille Heims Fassung des christlichen Glaubens als Entscheidung fordernde universale Alternative zu den Spielarten des „Mystizismus“ dar, bemerkenswerterweise unter dem Leitgedanken „Die Absolutheit des Christentums – Heims Begründung des theologischen Personalismus“. Damit provoziert er aber ein unnötiges Mißverständnis, denn Heim hat, wie Hille richtig zeigt (310-316), im Christentum gerade nicht die höchste oder absolute Religion gesehen, er hat vielmehr nachgewiesen, daß alle Versuche, irgendwie eine Überlegenheit des Christentums zu beweisen oder eine Stufenleiter und Werteskala der Religionen zu begründen, scheitern müssen. Der christliche Glaube erweist sich nach Heim allerdings bzw. lediglich als letzte Alternative zu allen geschichtlichen Religionen. Diese Tatsache begründet sachlich den Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl Christi.

Der christliche Glaube ist nicht zuletzt deshalb diese Alternative, weil er an der Personalität Gottes und des Menschen festhält. Diese Personalität muß als denkmöglich einsichtig gemacht werden, insbesondere muß Gott als Person gedacht werden können. Dazu hat Heim, inspiriert durch den philosophischen Personalismus Ferdinand Ebners und Martin Bubers einerseits, durch die Relativitätstheorie Einsteins andererseits, eine Ontologie „polarer“, d. h. dimensional voneinander unterschiedener, ineinander eingebetteter Räume und eine darauf gründende Erkenntnistheorie entwickelt – und im ersten Band: *Glaube und Denken* seines Hauptwerks: *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart* ausgeführt, die genau das leisten soll.

Hille skizziert zunächst – gut verständlich – diese Konzeption (317-338) und zeichnet dann nach, wie es nach Heims Auffassung zur Gotteserfahrung und Glaubensgewißheit kommen kann. In dieser Perspektive wird noch einmal

der Alternativcharakter des christlichen Glaubens deutlich, der eine Unmittelbarkeit der Gotteserfahrung nicht kennt, wie sie unter dem Vorzeichen der „mystizistischen“ Identifikation von Geist/Bewußtsein und Gott/Göttlichem zwanglos möglich ist.

Christliche Gotteserfahrung und Glaubensgewißheit beruhen auf einem kontingenten Handeln Gottes am Menschen von ganz eigener Evidenz (Bekehrung), das dieser nicht herbeiführen, für das er nur vorbereitet sein kann, etwa aufgrund von Gewissenserfahrungen bzw. der Erkenntnis des grundlegend aporetischen Charakters aller Wirklichkeit und der persönlichen Existenz (339-353). Der objektive Grund der Glaubensgewißheit ist das durch Kreuz und Auferstehung markierte heilsgeschichtliche Faktum mit seinen kosmisch-universalen Wirkungen (354-369). Subjektiv gründet sie in der personalen Begegnung mit Gott, etwa im Gebet, in der Erfahrung von „Führung“ durch Gott und im Tun des Willens Gottes (373-400). Das geschieht unter den Bedingungen des polaren Raumes unserer Erfahrungswelt, der durch das Wirken des Heiligen Geistes mit der „überpolaren Welt“ Gottes in Verbindung kommt und Ort der Offenbarung, des Redens Gottes wird. Solchen Raum stellt zum Beispiel die Bibel dar, wobei es für Menschen aus unterschiedlichen Kulturkreisen unterschiedliche Zugänge in diesen Begegnungsraum gibt. Für Menschen aus dem Umkreis der Religionen Asiens etwa führt dieser Zugang eher über das Johannes-evangelium als über die synoptischen Evangelien. Das kennzeichnet den christlichen Glauben und unterscheidet ihn in Heims Augen wesentlich von den „mystizistischen“ Religionen und Weltanschauungen, daß Gemeinschaft mit Gott in Gestalt seines Redens und seiner Führung aktuell und immer neu erfahren werden kann.

Hille schließt seine Untersuchung im achten Abschnitt ab mit „kritische(n) Anmerkungen zur Würdigung der missionarischen Apologetik Karl Heims“ und zusammenfassenden Thesen (403-445).

Heim zeigt sich einer inzwischen als unzureichend erkannten und überwundenen typisierenden religionsphänomenologischen Betrachtungsweise verhaftet, die die konkreten Religionen in ihrem geschichtlichen und kulturellen Kontext und in ihrem Selbstverständnis nicht genügend ernst nimmt. Nachteilig macht sich seine nur sehr begrenzte Kenntnis über die von ihm behandelten Religionen bemerkbar.

Den Grad an Sachkompetenz, den er sich im Blick auf die Naturwissenschaften erworben hat, erreicht er im Blick auf die Religions- und Philosophiegeschichte nicht. Es ist Heim allerdings zugute zu halten, daß er angesichts zunehmender Spezialisierung der Wissenschaften den Versuch unternommen hat, „das Ganze der Wirklichkeit unter dem Leitmotiv einer universalen Christologie zusammenzudenken. Er mühte sich, die ungeheure Komplexität der Welt mittels weniger Elementarstrukturen so zu erfassen, daß in ihr geistige Orientierung und Gewißheit des Glaubens möglich werden sollte“ (409f.). Künftige Versuche in dieser Richtung werden aber nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit verschiedener Fachleute möglich sein.

Was Heims Deutung des „Säkularismus“ betrifft, ist festzustellen, daß er „im Blick auf die faktische Entwicklung des materialistischen Säkularismus eine theologisch durchaus ernst zu nehmende Beurteilung vorgelegt (hat), aber er hat mit den futurologischen Aussagen seiner Geschichtsdeutung die Kompetenzen des Menschen unzulässig überschritten“ (415). Er wird zudem, anders als andere zeitgenössische Teilnehmer am Diskurs über den Säkularismus wie etwa Gogarten und Bonhoeffer, der Ambivalenz des Säkularismus-Phänomens, seinem Potential an Toleranz und Befreiung – auch aus kirchlich-klerikalen Fesseln – nicht gerecht. Nur kurz deutet Hille an, daß mit der Beurteilung des Säkularismus auch die Weichen im Blick auf den heute im Dienste der Völkerverständigung und des Weltfriedens notwendigen Dialog der Religionen gestellt werden und hier die Vorentscheidungen Heims nicht ohne Korrektur übernommen werden können. „Es gilt, sein Konzept missionarischer Theologie im Kontext der durch die Aufklärung gewonnenen politischen und kulturellen Freiheit weiterzuentwickeln. Dabei ist die heute globale Verflechtung der Völker, Religionen und Ideologien immer mit in die Reflexion einzubeziehen“ (422).

Nach Hilles Urteil bietet Heims missionarische Apologetik in der gegenwärtigen geistigen Situation angesichts der Herausforderung der Theologie durch die östliche Religionsphilosophie und -psychologie „unverzichtbare Kriterien theologischer Kritik“ (425f.). Aber im Blick auf die Möglichkeit, Gott zu erfahren und solche Erfahrung zu reflektieren und zur Sprache zu bringen, greift in der Auseinanderset-

zung mit dem Mystizismus die von Heim zur Verfügung gestellte Philosophie der Räume mit ihrer naturwissenschaftlich-technischen Begrifflichkeit und Struktur nicht mehr. Hier macht sich negativ bemerkbar, daß Heim kein theologisch verantwortetes positives Verständnis „mystischer Erfahrung“ entwickelt hat, obwohl sich Ansätze dazu zum Beispiel in seinen Überlegungen zum Gebet und zur Führung durch Gott finden.

Die Beantwortung der Frage, welchen bleibenden Beitrag Heim theologisch zur Überwindung des säkularen Mystizismus geleistet hat, und die Entscheidung, ob seine Begründung der Glaubensgewißheit heute noch überzeugend und tragfähig ist, überläßt Hille dem Leser. – Abgesehen davon, daß es wohl nicht um die „Überwindung“ des „Mystizismus“ gehen kann, sondern um die angemessene Reaktion und Antwort auf die damit gestellten Herausforderungen, hätte sich der Rezensent diesbezüglich allerdings eine Stellungnahme Hilles gewünscht.

So gibt er hier nur seine eigene ab: Es ist Heims Verdienst, die von ihm als „Mystizismus“ in den Blick genommene komplexe, vielfältig ausdifferenzierte Gestalt religiösen Denkens als solche und damit als viele kaum weniger komplexe und vielfältige Ausprägungen ihrer Wirklichkeit, eben die verschiedenen Spielarten des philosophischen Idealismus und des religiösen Pantheismus umfassende Einheit erkannt und benannt zu haben, also das Gemeinsame in den verschiedenen Konkretionen aufgezeigt zu haben. Aber wer weiß heute etwas mit dem Begriff „Mystizismus“ anzufangen? Die von Heim gewählte Terminologie und seine Sprachregelungen sind in der Vergangenheit nicht aufgenommen worden, was nichts anderes bedeutet, als daß es ihm und denen, die seine Sichtweise und Erkenntnis teilten, nicht gelungen ist, ihre Wahrnehmung und Erkenntnis den anderen Teilnehmern des theologisch-weltanschaulichen Diskurses als bedeutungsvoll zu vermitteln. Doch nicht nur der Begriff steht heute gar nicht zur Verfügung. Es besteht offenbar auch kein Bedürfnis, die damit gemeinte Sache überhaupt zur Sprache zu bringen – weil man sie gar nicht wahrnimmt? Tatsächlich scheint das Wissen um die Gemeinsamkeit und umfassende Einheit, für die der Begriff „Mystizismus“ bei Heim steht, heute überflüssig zu sein. Dies ist nicht die Zeit der umfassenden Begriffe und Begriffssysteme. Die Vertreter der verschiedenen Spielarten des „Mystizismus“ dürften kaum Wert dar-

auf legen, im Rahmen dieser umfassenden Einheit wahrgenommen und von dort her verstanden zu werden, vielmehr wird ihnen daran liegen, daß die Besonderheit und Konkretheit ihrer Ausprägung ernst genommen werde. Muß sich die missionarische Begegnung bzw. der Dialog mit ihnen nicht genau darauf einlassen? D. h. das Gespräch und die Auseinandersetzung werden – und das wohl nicht erst heute – auf einer wesentlich weniger allgemeinen Ebene als der von Heim gewählten geführt. Es geht also nicht um den „Mystizismus“, sondern zum Beispiel um Transzendente Meditation.

Was Heim als säkularer Mystizismus vor Augen stand, ist natürlich nicht von der Bildfläche verschwunden, sondern hat sich weiter entwickelt und findet zum Beispiel in der Vielfalt der New Age-Religiosität neuen Ausdruck. Christlicher Glaube sieht sich dadurch konkret herausgefordert und in Frage gestellt.

Allerdings stößt eine logisch-rationale Analyse der gedanklichen Struktur und der grundlegenden Überzeugungen religiöser Traditionen, wie Heim sie durchführt, das Unternehmen also, eine Religion oder Weltanschauung gewissermaßen sowohl auf ihre Grundvoraussetzungen wie auf ihre Konsequenzen hin zu Ende zu denken, heute nach Eindruck des Rezensenten sowohl im Rahmen des theologischen und interreligiösen Diskurses als auch bei den religiösen Endverbrauchern auf wenig Interesse. Erfahrung und Erlebnisqualität sind gefragt. In dieser Hinsicht erweist sich Heim als sperrig und unzeitgemäß. Er mutet eine denkerische Anstrengung zu, die Bereitschaft, einen Denkweg mitzugehen, die viele in religiösen Dingen heute nicht mehr aufbringen wollen. Das setzt der Wirkungsmöglichkeit und neuen Fruchtbarkeit der theologischen Arbeit Heims im heutigen Kontext deutliche Grenzen, damit zugleich aber auch der Rezeption der vorliegenden Untersuchung.

Heim hat Wesentliches, Unterscheidendes und Einzigartiges des christlichen Glaubens im Vergleich mit den großen religiösen und weltanschaulichen Ausprägungen des „Mystizismus“ herausgearbeitet, das zur Profilierung und Selbstidentifizierung bzw. -vergewisserung des Glaubens hilft auch im heutigen, veränderten Kontext der Begegnung mit den Religionen im allgemeinen, mit denen Asiens und ihren Ablegern im Westen im besonderen. Zu nennen ist hier vor allem das Festhalten an der Transzendenz Gottes gegenüber der Welt/Schöpfung und

an der Personalität Gottes und des Menschen, entsprechend am personalen Charakter ihrer Beziehung.

Heim führt vor Augen und erinnert daran, daß der christliche Glaube eine echte Alternative zu anderen Religionen und Weltanschauungen darstellt. Das ist nötig, gerade in einer Zeit, in der religiöse Wahrheitsansprüche schamhaft verschwiegen werden und der Gedanke der Gleich-Gültigkeit und Relativität der verschiedenen Religionen unter Christen zunehmend Fuß faßt. Christlicher Glaube als Alternative kann um der Menschen und ihres Heiles willen die Konkurrenz mit anderen Religionen gar nicht vermeiden, braucht sie aber auch nicht zu scheuen. Er muß sie in Wahrnehmung des Missionsauftrages vielmehr suchen.

Heim hat herausgearbeitet und erinnert daran, daß christlicher Glaube sich einer Begegnung mit Gott verdankt, die nicht methodisch-technisch herbeigeführt werden kann, sondern von Gott kontingent gewährt und geschenkt wird, und daß christlicher Glaube von und in solchen immer wieder neuen Begegnungen lebt.

Heim hat demonstriert und begründet, daß christlicher Glaube sich denkerischer Durchdringung der Wirklichkeit, auch der religiösen, nicht entziehen kann und nur im Einklang mit, nicht im Widerspruch zu seinem Denken gelebt werden kann. Die Wege und Lösungen, die er dabei gefunden hat, können und müssen wahrscheinlich zu anderen Zeiten andere sein.

Auch die Begründung der Glaubensgewißheit samt der zugrundeliegenden Theorie der räumlichen Erkenntnis ist davon nicht ausgenommen. Sie wird unter Verwendung von Begriffen und Kategorien unserer Zeit neu zu leisten sein.

In leichter Abwandlung eines Bonhoeffer-Zitates aus dessen Besprechung von *Glaube und Denken*, mit dem Hille seine Untersuchung abschließt, ist auch der Rezensent im Blick auf Karl Heim der Überzeugung, daß man ihm und seinem Werk am besten dadurch Anerkennung erweist, „daß man nach bestem Vermögen in die Nacharbeit und Mitarbeit an den gestellten Fragen eintritt. Wenn sich dann ... abweichende Urteile einstellen, so bleibt hiervon die Bewunderung für das geschaffene Werk unberührt.“

Norbert Groß, Hamburg

## Zur Dogmatik

**Jürgen Wüst (Hg.): Reizworte des Glaubens. Argumente, Kontroversen, Positionen. Ausaat Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1994, 176 Seiten, DM 29,80.**

*Zum Gesamtwerk:*

Die enorme Fülle unterschiedlicher Erkenntnisse, Meinungen und Auffassungen über wichtige Themen innerhalb der Christenheit, und da wiederum innerhalb und außerhalb der Volkskirchen und besonders innerhalb und außerhalb der Evangelikalen, können – auch einen Freikirchler – leicht in Verwirrung bringen. Es wird viel übereinander und aneinander vorbei geredet. Dabei kristallisieren sich einige Reizworte heraus, die besonders zwischen Evangelikalen und sog. Nicht-Evangelikalen allzuoft zu Schlagworten gegeneinander verwendet werden und nicht schon durch ihren häufigeren Gebrauch zur Klärung der Probleme beitragen.

Umso notwendiger ist eine konstruktive Auseinandersetzung mit Kernfragen, die zur Klärung von Mißverständnissen beitragen können. Dieser Aufgabe hat sich Jürgen Wüst mit seinem Sammelband gewidmet. Er hat verschiedene Autoren gebeten, in 18 Aufsätzen zu neun Streitfragen Stellung zu beziehen. Dabei kommen Theologen und Theologinnen zu Wort, die sich einem „eher evangelikalen Glaubensverständnis verpflichtet sehen und solche, die diesem nicht nahestehen“. Dadurch erhält das Buch auch für uns Freikirchler und Baptisten eine hohe Relevanz, weil die dort angesprochenen Streitfragen auch unter uns seit Jahren lebendig sind.

Konkret geht es dabei um folgende „neuralgischen Punkte“ der theologischen Auseinandersetzung: das unterschiedliche Verhältnis der Evangelikalen zur Volkskirche (E. Geldbach, H.-W. Neudorfer), Streitpunkt Schriftverständnis (K. Berger, H.-W. Neudorfer), Fundamentalismus (D. Stoodt, S. Holthaus), die Entstehung des Lebens – Schöpfung oder Evolution (S. M. Daecke, H. W. Beck), Dialog der Religionen oder Mission (H.-W. Gensichen, P. Beyerhaus), Feminismus (E. Schneider-Böcklen, I. Hauschildt), Weltverantwortung und konziliarer Prozeß (G. Planer-Friedrich, L. v. Padberg), Fragen der christlichen Ethik (W. Schöpsdau, H. Burkhardt) und volkscirchlicher Pluralismus

(M. Nüchtern, J. Motschmann).

Der zuerst genannte Autor bezeichnet sich als nicht-evangelikal. Die einzelnen Artikel haben jeweils einen Umfang von 9-12 Seiten, so daß ein Schwerpunktthema auf ca. 20-25 Seiten abgehandelt wird. Dadurch bekommt das Buch einen gewissen Wert als kompaktes, theologisches „Kompendium“. Vom Stil her bemühen sich alle Autoren sachlich zu bleiben, was einigen mehr, anderen weniger gelingt.

Das Ziel des Buches besteht laut eigenem Anspruch darin, den „Konflikt zwischen evangelikalem und nicht-evangelikalem Glaubensverständnis ... auf der theologischen Ebene an aktuellen Themen“ aufzuzeigen, um dadurch Anregungen zu geben, „Feindbilder und Vorurteile abzubauen und in die inhaltliche Diskussion einzusteigen“. Es geht also nur um einen „Einstieg in den Dialog“ und um die Einladung, „den Blick über die Grenzen des eigenen theologischen Denkens“ zu wagen.

Wenngleich dieses Anliegen nur zu begründen ist, da pauschale (Vor)Urteile keinem nützen und inhaltlich nicht weiterführen, bleibt zu fragen, ob es durch die Anlage des Buches tatsächlich erreicht wird. Die z. T. großen theologischen Unterschiede werden besonders bei einigen, um nicht zu sagen allen Themen, deutlich. Einen gewissen Mangel des Buches könnte man darin sehen, daß die Autoren ihre Aufsätze völlig frei und unabhängig vom Koautor angefertigt haben und dadurch z. T. in Ansatz, Ausführung und Pointierung stark voneinander abweichen. Die einzige Vorgabe des Herausgebers war das Stichwort, zu dem dann ganz unterschiedliche Ausführungen gemacht werden konnten. So kann ein Hören aufeinander, ein Eingehen auf den spezifischen Dissens, also eine echte Disputation nicht effektiv erfolgen.

Dennoch macht die vom Herausgeber favorisierte Vorgehensweise Sinn, weil sie es den Autoren tatsächlich ermöglicht, die Gewichtung und Akzentuierung bei der Beurteilung der Problemfelder selber zu geben. Darin liegt auch der Reiz des Buches, zeigt es sich doch, daß es oft diametrale Bewertungen einzelner Fragen sind, die die (manchmal unerträgliche) Spannung im Miteinander evangelikaler und nicht-evangelikaler Frömmigkeit ausmachen. Das große Plus liegt also darin, daß man die Sichtweise des jeweils Andersdenkenden kompakt dargestellt bekommt, so daß man sich ein relativ gutes Bild von der theologischen „Gegenseite“ machen kann. Ob man sich in der Beurteilung

der eigenen Auffassung allerdings verstanden weiß, ist ein anderes Thema.

#### *Zu den einzelnen Beiträgen:*

Sie sind durchweg klar gegliedert und gut aufgebaut. Sofern es überhaupt möglich ist, auf solch knappem Raum derart wichtige Themen einigermaßen profund abzuhandeln, ist das durchweg gut gelungen. Bei einigen „Reizthemen“, bei denen es auch zur direkten Beurteilung der Evangelikalen und ihrer theologischen Erkenntnisse kommt, konnten m. E. (besonders nicht-evangelikale!) Autoren gewisse unsachgemäße Pauschalierungen nicht unterdrücken.

Wie schwer es ist, den andern wirklich zu verstehen, zeigen besonders die Beiträge von E. Geldbach, eines Baptisten, über „Evangelikale und Volkskirche“ und D. Stoodt über den „Fundamentalismus“. Es gelingt den (als nicht-evangelikal schreibenden) Autoren kaum eine differenzierte Sicht der anderen Seite. Sehr schnell werden Evangelikale und Fundamentalisten einfach gleichgesetzt (Stoodt, S. 56) oder Evangelikale als Fundamentalisten bezeichnet. Dabei ist Stoodt immerhin zu einer selbstkritischen Bemerkung im Blick auf die Fundamentalismus-Kritiker in der Lage (S. 50) und schließt seinen Artikel mit der Einsicht, daß „nicht alles am Fundamentalismus fundamentalistisch“ sei (S. 55/56). E. Geldbach nimmt in seiner gewohnten Fundamentalismuskritik solche Unterscheidungen zu wenig oder gar nicht vor. Statt dessen festigt er seine bekannte Bewertung der Evangelikalen (!) als „Abwehrbewegung“ (S. 12). Sie sei verschlossen gegenüber den theologischen, geistigen oder gar naturwissenschaftlichen Strömungen ihrer Zeit. „Nicht Offenheit, sondern der Abwehrkampf und eine defensive Ängstlichkeit, gepaart mit kleinbürgerlichen Moralvorstellungen, durchzieht viele Äußerungen aus dem evangelikalen Lager“ (S.10).

Daß solche Charakterisierung der evangelikalen Bewegung als ganzer freilich nicht gerecht wird, zeigt der Artikel von Holthaus, der übrigens wie Geldbach zu einer evangelisch-freikirchlichen Gemeinde gehört. Er gibt die begriffliche Problematik des Fundamentalismus-Phänomens und die praktische Unmöglichkeit einer Definition zu und versucht, durch historische und systematische Differenzierung dem komplexen Sachverhalt gerecht zu werden. Anders als Stoodt zeichnet er das Engagement konservativer Evangelikaler durchaus als geistli-

ches Anliegen und weniger als politisch und soziologisch unbemerkt beeinflusste Gegenreaktion auf die (Post)Moderne (Fundamentalismus als rein soziologisches Phänomen).

Wie schwer es gläubige Volkskirchler in ihrer Kirche haben, zeigt der Artikel von H.-W. Neudorfer: „Fairneß müßte die Grundregel sein.“ Es wäre aber zu kurz gegriffen, ihn als Freikirchler einfach zu übergehen. Besonders sein Aufzeigen der Alternativen zur Volkskirche sind für uns interessant: entweder „Generations-Kirche“ oder „Außen-seiter-Kirche“. Daß das für ihn keine echten Alternativen sind, ist verständlich. Die Frage an uns ist, ob wir bereits an der einen oder anderen Stelle als Freikirche Züge dieser Alternativen tragen.

Beim Thema „Schriftverständnis“ wird nichts Neues gesagt. Einerseits finden wir den von K. Berger klassisch formulierten Ansatz der Splitting von historisch Vorfindbarem und historisch-kritisch eruiertem Glaubensgut als Aufgabe der Exegese. Neu und für mich schwer nachzuvollziehen ist das in dieser Weise von ihm formulierte „gewichtige Kriterium“ der Auslegung die Vermeidung von „Vernichtung oder Spaltung des Gottesvolkes“ (S. 37). Die Spannung zwischen Einheit und Verschiedenheit der Auslegung sieht Berger in den beiden Brennpunkten: „Gott selbst als den Zusammenfall der Gegensätze und das Kirchenrecht als praktischen Machtgebrauch“ (S. 38). Hier zeigt sich m. E. allerdings doch ein starkes Gebundensein der Auslegung an formale Kirchenstrukturen. Andererseits leitet der von Neudorfer vertretene evangelikale Ansatz die Autorität der Schrift von ihrer Inspiriertheit ab (ohne sich auf ein Inspirationsdogma festzulegen!) und begründet sie mit dem doppelten Selbstanspruch der Schrift.

Die beiden Aufsätze über die Entstehung des Lebens zeigen, daß eine Übereinstimmung kaum möglich ist. Größer können die Unterschiede kaum sein. Die Synthese von Schöpfung als Evolution, wie sie S. M. Daecke in Anlehnung an die philosophisch-mystischen Gedankengänge Teilhard de Chardins und Moltmanns (Gott in der Schöpfung) als trinitarisches Geschehen modifiziert weiterentwickelt, ist für den evangelikalen Ansatz unannehmbar. Gott kann so nicht im transzendenten und immanenten Weltwerdungsprozeß gleichzeitig aufgehen.

Statt dessen zeigt H. W. Beck in der Tradition des weiten Diskurses von biblisch-theologischer und naturwissenschaftlicher Kommunikation

etwa eines K. Heim die einzige Möglichkeit von göttlich geplante[m] Ursprung und Werden: „Das Sein geht dem Werden voraus“ (S. 85). Und: „Falsche Fragestellungen im Ursprungs- und Menschheitshorizont bannen Forschergeist und Forschungsmittel und werfen die Wissenschaft um Jahre zurück. An der biblischen Menschheits- und Heilsgeschichte orientierte Schöpfungsforschung verheißt hingegen Aufbruch und nicht Ende, Staunen anstelle müder Gleichgültigkeit, Erschrecken über die Schöpfungs- und Gerichtsmacht Gottes, Dank und Anbetung über die liebende Nähe desselben Gottes im Heilswerk Jesu Christi“ (S. 87).

Sehr anregend auch die Abhandlungen über den Dialog der Religionen, in denen H. W. Gensichen und P. Beyerhaus darum ringen, auf das Problem der pluralen Heilsansprüche der Religionen angemessen christlich, d. h. im Sinne Christi zu reagieren. Gensichen versucht, den Dialog weder im absolutistischen Bewußtsein „der bedingungslosen Diskontinuität“ noch im relativistischen „der bedingungslosen Kontinuität zwischen Christentum und den Religionen“ verstanden zu wissen (S. 93; eine Gratwanderung, bei der schon mancher abgestürzt ist). Beyerhaus sieht ebenfalls die Notwendigkeit der beiden Kommunikationsweisen des christlichen Zeugnisses, den Dialog und die Verkündigung, plädiert aber dafür, ihre rechte Zuordnung zu erkennen und zu praktizieren. Freilich versteht er „Dialog“ anders als in der absolut inklusiven Theologie der Religionen von Paul Knitter, nämlich im Sinn der Lausanner Verpflichtung Art. 4.

Beim Thema Feminismus versucht Elisabeth Schneider-Böcklen den positiven und verändernden Beitrag dieser Bewegung auf die christliche Theologie aufzuzeigen. Sie geht die einzelnen Disziplinen wie AT, NT, Dogmatik und Ethik usw. durch, gibt aber dabei offen zu, daß gewisse feministische Ansätze, wie der sog. „matriachale und tiefenpsychologisch ausgerichtete“ einer Christa Mulack und Heidegunde Wöller, die sie als „post-christlich“ (!) bezeichnet, zerstörend auf den Glauben wirken. Ingeborg Hauschildt vertritt dagegen die Auffassung, daß die Erfahrung von Frauen in der feministischen Theologie nicht zur Grundlage theologischer Aussagen erhoben werden dürfen. Nach ihrer Ansicht verkümmert, wer in der Bibel nur nach frauenfreundlichen Texten sucht, da sie von ihrer Mitte her gelesen werden wollen, von dem, „was Christum treibt“. Sie kommt zum Fazit, daß der Feminismus zwar Anfragen an

den christlichen Glauben stellen, ihn aber nicht reformieren kann. Auch bei der Frage „Weltverantwortung“ gehen die Meinungen stark auseinander. Während Götz Planer-Friedrich die Entwicklung des ökumenischen Prozesses zur Bewahrung der Schöpfung aufzeigt und gemeinsame Ziele formuliert, die erreichbar sein könnten, zeigt Lutz v. Padberg die evangelikalen heilsgeschichtlichen Parameter auf, aus denen die praktische Weltverantwortung der Gemeinde erwächst. Er betont den biblischen Realismus und warnt vor den Gefahren eines säkularen Besserungsstrebens, aber nicht ohne auf die Gefahr des Quietismus im Pietismus aufmerksam zu machen.

Was die Ethik angeht, ist die Herausforderung durch die moderne Gesellschaft an das christliche Wertebewußtsein unumstritten. Was Schwierigkeiten bereitet, sind die unterschiedlichen Reaktionen auf die Situation modernen Lebens. Während W. Schöpsdau den gesellschaftlichen Wertewandel als so gravierend nicht beurteilt, den Wertebegriff überhaupt als hilfreichen ethischen Begriff infrage stellt, bedeutet für Burkhardt der Wertewandel einen Wertezwischenfall. Anhand der Beurteilung verschiedener ethischer Bereiche wie Ehe, Homosexualität, Abtreibung und Euthanasie wird der Diszens beider Autoren deutlich. Betont Schöpsdau stark die Situationsbezogenheit der Ethik und plädiert für eine Kontextualisierung der Entscheidung, setzt sich Burkhardt für die Verpflichtung des „universalen Willens Gottes für menschliches Leben schlechthin“ (S. 152) ein.

Was im letzten Thema zur Spannung von Pluralismus und Richtungsgemeinden in der Volkskirche gesagt wird, kann natürlich direkt so nicht auf unsere Freikirche übertragen werden, *mutatis mutandis* aber doch hier und da als Spiegel und Anregung dienen, sind die Fragen doch im Prinzip auch bei uns virulent.

Der anregende Sammelband zeigt m. E. auf, wie tief doch die theologischen Gräben zwischen Evangelikalen und Nicht-Evangelikalen wirklich sind und daß z. T. unüberwindbare Auffassungen zu bestehen scheinen. Dennoch oder gerade deshalb kann das Buch für uns eine wertvolle Hilfe bedeuten, noch genauer aufeinander zu hören, einander verstehen zu wollen, die eigene Argumentation zu überprüfen und sachlich weiterzuarbeiten.

Horst Afflerbach  
Derschlag

**Zankapfel Bibel: eine Bibel – viele Zugänge; ein theologisches Gespräch, herausgegeben im Auftrag der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes von Ulrich Luz. Theologischer Verlag, Zürich, 1992, 143 Seiten, brosch., DM 28,-.**

Dieses Buch ist das Arbeitsergebnis eines „Bibelprojektes“ der Theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes. Die Kommission hatte sich zum Ziel gesetzt, die Vertreter unterschiedlicher Bibelverständnisse miteinander ins Gespräch zu bringen und so ein Modell für entsprechende Dialoge in der Erwachsenenbildung und auf Gemeindeebene zu schaffen. Geleitet wurde das Projekt von Ulrich Luz, ordentlicher Professor für das Neue Testament an der Universität Bern und Verfasser eines bekannten Matthäuskomentars (im EKK). Nach seinen einleitenden Worten ging die Kommission von der Beobachtung aus, daß die Bibel nur noch in der Theorie die Grundlage der evangelischen Kirche ist. Nicht mehr die Durchschnittschrsten, sondern nur noch die „Eliten“ würden sich für ihre Lektüre interessieren, wobei unter „Eliten“ Interessengruppen von Gleichgesinnten gemeint sind.

Diese Gruppen läsen die Bibel jeweils ganz anders, so daß die Bibel statt gemeinsames Fundament der Kirche vielmehr „ein immerwährender Zankapfel zwischen verschiedenen christlichen Gruppen“ (S. 8) geworden sei. In dieser Lage wollte nun die Kommission Brücken schlagen und Gespräche ermöglichen. Zu solchen Gesprächen kam es auf zwei Tagungen, deren Ergebnis in diesem Buch publiziert wird. Nach den Worten des Herausgebers soll das Buch daran „erinnern, daß die *eine* Bibel die Grundlage ist, auf die sich alle die verschiedenen Zugangswege beziehen“, und es soll „helfen, Ängste vor anderen abzubauen und andere Zugangswege zur Bibel besser zu verstehen“ (S. 14). Es kommen in ihm der historisch-kritische, der fundamentalistische, der evangelikale, der feministische, der materialistische und der tiefenpsychologische Zugang zur Bibel zu Wort. Alle Vertreter verdeutlichen dabei ihren jeweiligen Ansatz exemplarisch an der Geschichte von der Speisung der Fünftausend Mk 6, 30-44. Die gegenseitigen Kommentare und Rückfragen sind ebenfalls mit abgedruckt. Ulrich Luz versucht eine eigene Verhältnisbestimmung der verschiedenen Zugänge, und am Schluß veröffentlichten alle Autoren „Gemeinsame Leitlini-

en zum verschiedenen Umgang mit der einen Bibel in der einen Kirche“.

Daniel Marguerat bezeichnet den historisch-kritischen Zugang zur Bibel als den Versuch, den heutigen Bibelleser in die Entstehungssituation des Textes zurückzuführen, ihm den Werdeprozeß des Textes zu erklären und ihn so den Reichtum eines zunächst fremden Textes wahrnehmen zu lassen. Der Markusbericht von der Speisung der Fünftausend sei ein Spiegel von vielen nach und nach angesammelten Auslegungen des ursprünglichen Ereignisses. – Ernst Lerle von der FETA in Basel betont, daß für den fundamentalistischen Zugang zur Bibel die Übereinstimmung biblischer Berichte mit den Tatsachen wesentlich sei. Die wunderbare Speisung zeige, daß der Messias Gottes auch Naturgesetze durchbrechen kann. – Wolfgang Bittner vertritt als evangelikale Überzeugung, daß die Bibel Gottes Wort als menschliches Zeugnis von Gottes Handeln in der Geschichte ist. Das fundamentalistische Dogma von der Irrtumslosigkeit der Bibel wird ebenso abgewiesen wie der methodische Atheismus der historisch-kritischen Methode. Der Glaube an Gottes Handeln in der Geschichte sei keine subjektive Deutung, sondern Anerkennung der Zuverlässigkeit der biblischen Texte. – Denise Jornod liest als Feministin den biblischen Wunderbericht so, daß deutlich wird: Jesus verkündet das Reich, das die Unterdrückung auch der Frauen sprengt. Jesus und seine Jünger seien hier in einer typischen Frauenrolle: Sie sollen aus nichts etwas machen. Es gelingt, weil Jesus als Prophet und Kind der (weiblichen) *sophia* handelt. – Der materialistische Zugang setzt nach Kuno Füssel voraus, daß das Markusevangelium als politisch-kultureller Bestandteil der Gesellschaftsordnung Palästinas begriffen werden muß. Jesu Brotwunder offenbare eine neue Gesellschaftsordnung, die nicht vom Geldbesitz gesteuert ist. Auch zeige er hier den Leuten, „daß sie sich erst einmal richtig organisieren müssen, wenn sie der bedrängenden Probleme Herr werden wollen“ (er läßt sie ja in Gruppen zu hundert und zu fünfzig Platz nehmen). – Rolf Kaufmanns tiefenpsychologischer Zugang läßt sich von C. G. Jung leiten und geht dementsprechend davon aus, daß die menschliche Psyche von Natur aus religiös ist und daß Gott und Teufel, Engel und Dämonen, Himmel und Hölle Projektionen des menschlichen Unbewußten sind. In der Markuserzählung stehe Jesus als Symbol für die Versammlung des

Menschen in seiner Mitte.

Wer einen ersten Eindruck gewinnen will von Zugangsweisen zur Bibel, die ihm bisher fremd waren, wird dieses Buch wahrscheinlich mit besonderem Gewinn lesen. Der gemeinsame Bezug auf einen und denselben Bibeltext macht den Vergleich recht spannend. Durch die unterschiedlichen Kommentare gewinnt man auch erste Anstöße zur Kritik. Besonders erfreulich erscheint es mir, daß der fundamentalistische Zugang ernsthaft in das Gespräch mit einbezogen wurde, daß man aber auch den evangelikalen Zugang vom fundamentalistischen deutlich unterschieden hat. Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Zugänge hat Luz in seinem abschließenden Beitrag sorgfältig und verständnisvoll herausgearbeitet. Eine solche Differenziertheit findet man sonst selten. (Zusätzlich lohnt es sich zu lesen: Helmut Burkhardt, Das Verhältnis des sogenannten christlichen Fundamentalismus zur evangelikalen Bewegung, *Praktische Theologie* 29/1994, S. 57-68.) Die psychologische, feministische und materialistische Auslegung ergänzen sich nach Luz gegenseitig, weil sie je verschiedene „Brennpunkte des Lebens“ thematisieren. Miteinander können sie zugleich als Ergänzung und Korrektur der historisch-kritischen Exegese dienen. Die historisch-kritische Exegese erklärt nämlich den Text nur, sie wendet ihn nicht aktuell an. Darum ist sie angewiesen auf die anderen Zugänge. Ob auch der fundamentalistische und der evangelikale Zugang komplementär zu den übrigen vier Zugangswegen sind, läßt Luz offen. Voraussetzung für eine positive Antwort wäre nach Luz, daß die übrigen vier Gott nicht nur als Produkt des Glaubens ansehen und daß die zwei alternativen Zugänge die Frage nach dem wahren Glauben offen lassen.

Ob damit ein Weg zur Versöhnung der Widersprüche gewiesen ist, bleibt für mich allerdings fraglich. Luz weist selbst darauf hin, daß fundamentalistischer und evangelikaler Bibelzugang die Frage nach dem Glaubensgrund stellt im Verhältnis zur Glaubenserfahrung, daß es ihnen um das *extra nos* des Heils geht. Es wird hier also in Erinnerung gerufen, worum es der Reformation ging. Dabei steht der evangelikale Zugang der Reformation näher als der fundamentalistische, der stark von der rationalen Orthodoxie geprägt ist. Aber beide erinnern doch daran, daß die Reformation ohne das *sola scriptura* nicht denkbar und daß deshalb die alleinige Kanonizität der Bibel eine Lebensfrage

der evangelischen Christenheit ist. Regel und Maßstab kann die Bibel jedoch nur sein, wenn sie in sich selbst klar ist. Ein Satz wie „Die Bibel ist vieldeutig“ (S. 7) wäre von den Reformatoren vermutlich als katholisch abgewiesen worden. Den mehrfachen Schriftsinn, wie ihn die Scholastik erhob und wie er jetzt in der Gestalt „komplementärer“ Zugänge wiederkehrt, unterwarfen die Reformatoren dem Maßstab des einfachen Literalsinnes, und der angeblichen Angewiesenheit der in sich vieldeutigen Bibel auf die lehramtliche Interpretation begegneten sie mit der Überzeugung, daß die Bibel sich selbst auslegt. Die Komplementarität unterschiedlicher Zugänge zur Bibel sollte nicht dahin führen, daß die Bibel zu einer wächsernen Nase wird, die jeder nach seinen Bedürfnissen formt. Vielmehr wird sich jeder Zugang danach befragen lassen müssen, ob er seinem Gegenstand, der Heiligen Schrift nämlich, angemessen ist. Man wird sich dann auch nicht scheuen dürfen, einmal deutlich nein zu sagen.

Dr. Uwe Swarat  
Hamburg

**Eckhard J. Schnabel: Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung. Neuere Entwicklungen in der evangelikalen Theologie, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich, 1993 (TVG-Orientierung), 134 Seiten, DM 29,80.**

Eckhard J. Schnabel, baptistischer Dozent an der FTA Gießen und am Missionshaus Bibelschule Wiedenest, hat ein Buch vorgelegt, das aus mindestens zwei Gründen bedeutsam ist: Einmal handelt es sich beim Thema Reich Gottes um ein „Kernstück der Verkündigung Jesu“, zum andern wird damit ein Spannungsbogen beschrieben, der von Weltmission, Sozialethik, radikalem christlichen Lebensstil, charismatischen Gaben, gesellschaftlicher Reform bis zur Erneuerung der Gemeinde reicht. E. Schnabel geht von folgenden Fragen aus: „Was sagen evangelikale Theologen zum Thema: ‚Reich Gottes‘? An welchen Stellen sind wichtige, neue Impulse aufzunehmen? Welche Entwicklungen müssen kritisch hinterfragt werden?“ (S. 6). Sein Ziel ist „in erster Linie neuere Entwicklungen im Bereich evangelikaler Stellungnahmen darstellen und bewerten“ (S. 7).

Mit viel Fleiß und Sachkenntnis wird in die weltweite evangelikale Diskussion, vor allem die angelsächsische, eingeführt. Stimmen aus der dritten Welt kommen nicht zu kurz. K. Bockmühl und P. Beyerhaus werden als deutsche Stimmen besprochen, die sich in dieses weltweite Gespräch eingebracht haben.

Im Hauptteil stellt E. Schnabel vier Richtungen der weltweiten evangelikalen Bewegung heraus und gibt damit zugleich eine hilfreiche Orientierung. „Radikale Evangelikale“ betonen sozialetische Perspektiven (S. 28-82). Hauptvertreter sind R. Padilla, S. Escobar, R. Sider und C. Sugden. „Bekennende Evangelikale“ betonen eschatologische Perspektiven (S. 83-97). Als Hauptvertreter werden P. Beyerhaus und J. Stott genannt. „Restaurative Evangelikale“ betonen ekklesiologische Perspektiven (S. 98-109). Hauptvertreter hier H. Snyder und die „Restoration Movement“ in England u. a. mit T. Virgo. Und schließlich „Charismatische Evangelikale“ (S. 110-114), wobei die evangelistischen Perspektiven von J. Wimber und P. Wagner beschrieben werden. An jeden Abschnitt schließt sich eine Bewertung der dargestellten evangelikalen Richtung an.

Im Einführungsabschnitt finden in einem knappen historischen Rückblick Erwähnung:

Martin Luther, die reformierte Föderaltheologie, vor allem J. Coccejus, der Pietist P. J. Spener, dann T. Christlieb und die Gemeinschaftsbewegung. Die beiden Blumenhardts werden mit ihrer Reich-Gottes-Erwartung zwar genannt, hätten aber eine ausführlichere Behandlung verdient gehabt. Mit dem Theologischen Konvent der Bekennenden Gemeinschaften und der neueren Missionstheologie, wo vor allem G. Vicedom zur Darstellung kommt, ist dann die Gegenwart erreicht. Seine Veröffentlichungen *Missio Dei* und *Actio Dei* werden dargestellt, seine Kritik an Pietismus und Erweckungsbewegung nicht verschwiegen (S. 23-27): Durch die Identifizierung des Reiches Gottes mit der Summe der Bekehrten wird es spiritualisiert und individualisiert, durch die Identifizierung mit dem Tausendjährigen Reich zu sehr verjenseitigt. Durch die Gemeinde verwirklicht sich das noch ausstehende Reich Gottes zeichenhaft schon in der Gegenwart. Für G. Vicedom ist das Reich Gottes Ziel der *Missio Dei* und damit entscheidendes Missionsmotiv. Im Schlußteil skizziert E. Schnabel konsequent auf 17 Seiten in einem eigenen Entwurf Theologische Perspektiven des Reiches Gottes, nachdem er zuvor bei vielen Evangelikalen die fehlende biblische Analyse gerügt hatte.

In seiner insgesamt fairen Darstellung führt E. Schnabel aus, daß der Begriff Reich Gottes etwa seit Lausanne mit sozialetischen Fragestellungen relevant wurde. Heute wird auch von konservativen deutschen Evangelikalen zugestanden, daß neben der eschatologischen Dimension die gegenwärtige Realität des Reiches Gottes Beachtung verdient, was zur „Welt- und Gesellschaftsveränderung von innen her beiträgt“ (S. 22). Er erwähnt K. Bockmühl, dem es darum ging, sowohl die soteriologisch-eschatologische als auch die sozial-ethische Interpretation des Reiches Gottes in gleicher Weise zur Geltung zu bringen.

Kritik äußert E. Schnabel am Programm der „Radikalen Evangelikalen“, „wenn das eigene Programm zur Erlangung sozialer Gerechtigkeit und Gleichheit in Bibeltexte ‚eingelezen wird‘ (S. 76). Aber die sozial-ethischen Impulse werden aufgenommen und Lausanne II in Manila (Manila-Manifest 1989) gegen Kritiker verteidigt. Seines Erachtens ist das Kingdom Manifesto von 1990, das neuseeländische Evangelikale und Charismatiker zusammen erarbeitet haben, eine ausgewogene Beschreibung der geistlichen und sozialen, gegenwärtigen und

zukünftigen, natürlichen und übernatürlichen Dimensionen des Reiches Gottes. Darum hätte man sich dieses Dokument gern übersetzt im Anhang gewünscht. Zustimmung äußert E. Schnabel, daß das Königreich Gottes „nicht ausschließlich jenseitig verstanden werden darf, sondern auch für den Lebensstil und das Verhalten der Jünger Jesu in der Gesellschaft von Bedeutung ist“ (S. 80 f.).

Neben P. Beyerhaus wird unter den Bekennenden Evangelikalen auch J. Stott gewürdigt, der nachdrücklich betont, daß das Evangelium vom Reich Gottes nicht nur gepredigt und gehört, sondern auch gelebt und gesehen werden muß. Die biblisch richtige Betonung der verschiedenen Aspekte des Reiches Gottes sieht der Autor bei J. Stott in der Gleichgewichtung von Schon und Noch-Nicht, in der Gemeinde, die als Gemeinschaft des Reiches Gottes eine Alternative für die säkulare Gesellschaft ist und darin, daß die Vollendung des Reiches Gottes erst mit der Wiederkunft Jesu Wirklichkeit wird. Evangelikale öffnen sich also dem „neuen Horizont“, dem gesellschaftspolitischen Aspekt des Reiches Gottes. Andere Evangelikale, vor allem P. Beyerhaus, betonen mehr den eschatologischen Aspekt. Sie befürchten beim „liberalen Ökumenismus“, so sehr von der aktuellen Verwirklichung des Reiches Gottes überzeugt zu sein, daß das satanisch Böse nicht realistisch in Rechnung gestellt wird. Erst die Wiederkunft Jesu wird das Reich Gottes vollenden. Demgegenüber ist aber, so mit Recht E. Schnabel, die Gegenwart Christi schon heute und sind die in unserer Zeit aufleuchtenden Zeichen des Reiches zu betonen. Hier nimmt er auch Impulse anderer theologischer Richtungen auf, z. B. vom katholischen Exegeten G. Lohfink: „Die unverwechselbare Besonderheit Jesu liegt gerade darin, daß er mit einem erschreckenden Erfüllungsbewußtsein sagen konnte: Das Reich Gottes ist jetzt da. Und er hat es nicht nur gesagt, sondern in messianischer Praxis vollzogen“ (S. 96). Interessant wäre auch ein Vergleich mit dem Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union von 1986: „Die Bedeutung der Reich-Gottes-Erwartung für das Zeugnis der christlichen Gemeinde.“

Es bleibt unter Evangelikalen offen, wie weit der Radius des Reiches Gottes schon in dieser Zeit reicht: vom einzelnen Wiedergeborenen über die christliche Gemeinde in die Gesellschaft hinein. E. Schnabel stellt fest: „In vielen Bereichen menschlichen Lebens ist Reich Gottes

auch inhaltlich Norm der Ethik“ (S. 81). Die Frage bleibt, warum nicht in allen? E. Schnabel wendet gegen die Ethik ein, die von der „Königsherrschaft Jesu Christi“ ausgeht und den einzelnen Gläubigen zur Nachfolge Christi und zur Mitverantwortung in allen Lebensbereichen ruft, daß die endgültige Aufrichtung der Herrschaft Christi für die Zukunft erwartet wird und „in der Lehre von der Herrschaft Christi über die Welt das Moment der Feindschaft und des Kampfes nicht eliminiert werden darf“ (S. 71). Aber in J. Moltmanns *Politischer Ethik* (1984) gibt es „keinen weltgeschichtlichen Kampf mehr zwischen dem *regnum Dei* und dem *regnum Diaboli*. Der Kampf ist im Kreuz Christi entschieden.“ E. Schnabel verweist hier mit gutem Grund auf G. Vicedom: „Weil Gottes Herrschaft nur im Kampf gegen seine Feinde sichtbar wird, darf das Reich des Bösen nicht verschwiegen werden“ (S. 75).

Bei den Charismatischen Evangelikalen bemerkt E. Schnabel zustimmend, daß Gottes Herrschaft auch in der nachösterlichen Gemeinde in Heilungswundern zum Ausdruck kommen kann. Er vermißt aber zu Recht eine kritische Bewertung von Zeichen und Wundern, die nicht wichtiger werden dürfen als das verwandelte Leben der Wiedergeborenen. E. Schnabels eigene Position wird deutlich in den abschließenden Theologischen Perspektiven: „Integraler Bestandteil der sich verwirklichenden Königsherrschaft Gottes ist die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit, wie auch die Linderung von Mangel und Not an den Stellen, wo Glieder des Reiches Gottes Einfluß und Möglichkeit haben (Mt 25, 31-46) – in der Gemeinde (Apg 2, 44-45; Apg 4, 32-35), aber auch in der Gesellschaft (Mt 5, 13-16). Die Vollendung des Reiches Gottes liegt in der Zukunft“ (S. 128). Und er schließt sein Buch mit den Worten: „Das Königreich Gottes ist eine wichtige Dimension der Botschaft des Neuen Testaments. Aber noch wichtiger ist der König.“

Ein wertvolles Buch, das die Reich-Gottes-Diskussion unter weltweit führenden Evangelikalen gut zusammenfaßt, dem man weite Verbreitung wünscht, intensive Gespräche, aber vor allem Gemeinden, die nach den Maßstäben des Reiches Gottes heute schon leben. So können Gemeinden als Licht und als Salz wirken, eine „Wirklichkeit und Hoffnung“, zu der sie ja Jesus selbst berufen hat.

Roland Fleischer, Hamburg

## Zum Täuferturn

**Mira Baumgartner: Die Täufer und Zwingli. Eine Dokumentation, Theologischer Verlag, Zürich, 1993, 355 Seiten, DM 48,-.**

Über die Vorgeschichte und Anfänge des Täuferturns sind viele zeitgenössische Dokumente erhalten und zum größten Teil im Druck veröffentlicht. Aber für den, der nicht gerade ein Spezialstudium betreibt, sind sie schwer zu finden und in ihrer altertümlichen und dialektgefärbten oder lateinischen Sprache nur mit Mühe verständlich. Dem hilft diese von Mira Baumgartner vorzüglich in heutiges Deutsch übertragene Dokumentation ab. Dank der geschickten Zusammenstellung ist das Buch flüchtig und fortlaufend zu lesen. Auslassungen werden erklärt und Zusammenhänge kommentiert. Querverweise erleichtern das Verfolgen einzelner Sachverhalte.

Aus Geschichtswerken, die in der Zeit des Geschehens oder kurz danach entstanden, werden die Teile dargeboten, die sich mit den Täufem beschäftigten. Zwinglis Nachfolger Heinrich Bullinger hatte am 10. November 1567 seine Reformationgeschichte fertiggestellt und ein Jahr vor seinem Tode dem Zürcher Chorherrenstift zur Aufbewahrung und Übermittlung an die Nachwelt übergeben.

Zwischen 1530 und 1540 entstand die „Schweizer und Reformationschronik“ von Johannes Stumpf. Aus beiden Aufzeichnungen, in zeitlicher Zuordnung zusammengestellt, bietet die Herausgeberin ein farbiges Mosaik von Hubmaiers Wirken in Waldshut beim Ausbruch des Großen Deutschen Bauernkrieges, dem Aufkommen des Täuferturns in Zürich und seiner ersten Ausbreitung ins Züricher Amt Grüningen, von Hubmaiers Widerruf und Felix Mantz's Hinrichtung.

Johannes Kessler schrieb in seinen Mußestunden (daher der Name „Sabbata“) 1524-1539 für seine Familie eine Chronik, die die Ausbreitung der Täufer in St. Gallen und Appenzel schildert. An eine Veröffentlichung seiner persönlichen Erinnerungen hatte er ursprünglich nicht gedacht (S. 33).

Die Beziehungen zwischen St. Gallen und Zürich waren damals sehr eng. Zwinglis Studienfreund aus Wiener Jahren, Joachim von Watt, genannt Vadian, war Bürgermeister von St. Gallen. Er hatte die Schwester von Konrad Grebel,

dem ersten Zürcher Täufer, zur Frau. Vadian war mit Zwingli und Grebel eng verbunden. Die Tauffrage riß eine Kluft zwischen die befreundeten Schwäger, die sich nicht mehr überbrücken ließ. Solche Trennungslinien, die durch Familien gingen, finden wir wiederholt in diesem Buch. Die Geschichte aus der Sicht der Gegenseite schildert der erste Täuferchronist Kaspar Bartmichel (gest. 1574) im Hutterischen Geschichtsbuch (S. 93).

Wie konnte diese neue Bewegung aufkommen? Bullinger machte die Zwickauer Propheeten dafür verantwortlich und Müntzer, der Hubmaier „ganz verkehrt“ habe (S. 8, 3), Capito Bugenhagen gegenüber Karlstadt mit seiner radikalen Ablehnung der Kindertaufe (S. 112).

Gerichtsakten, amtliche Anfragen und Erlasse sowie der private Briefwechsel zwischen zahlreichen mitbetroffenen Personen zeigen die *menschliche* Seite der Geschichte. Die kontroversen Darstellungen der Lehrauffassungen in den meist sehr subjektiven Berichten über öffentliche Disputationen, aber auch die Zeugnisse derer, die sich wieder von den Täufern trennten, schildern Menschen, die um die Erkenntnis biblischer Wahrheit gerungen haben. Dabei bekommt manches Charakterbild seine Schattierungen. Man scheute sich auch nicht vor Verleumdungen und Unterstellungen.

Nach Hubmaiers zweitem Widerruf in Zürich verlangte die österreichische Regierung seine Auslieferung, die der Rat der Stadt aufgrund geltenden Rechtes verweigerte. Auf Zwinglis Bitten hin wurde er erst, als sich eine günstige Gelegenheit dazu ergab, durch einen Züricher Ratsherrn heimlich durch kaiserliches Gebiet geleitet. Zwinglis Enttäuschung klingt verständlich:

*Schau ... wie aufrichtig wir ihm entgegengekommen sind; aber wie treulos hat er uns das vergolten! Sobald er nämlich nach Konstanz kam, verlästerte er uns bei den Dienern des Wortes derart ... (S. 87).*

Aber ist nicht auch Hubmaier zu verstehen, daß ihn Scham und Zorn über sein Versagen unter den Belastungen der Gefangenschaft und Folter übermannten, nachdem die größere Gefahr vorüber war?

Ein schwieriger Charakter war der Patriziersohn Konrad Grebel. Sein Vater war zweimal Zürcher Landvogt im Amt Grüningen. Wegen finanzieller Manipulationen wurde er enthauptet (S. 315). Auch Sohn Konrad war ständig in Geldnot. Mit einem kaiserlichen Stipendium studierte er in Wien, mit einem königlichen in

Paris. Seinen Vater klagte er an:

*Hätte er mich nur gelehrt, mit wenig und mit selbst Erworbenem zu leben ... und hätte er nur nicht gewollt, daß ich die Flügel über das Nest hinausstreckte! ... Dann würde ich nicht öffentlich und hinter meinem Rücken Übles hören ... (S. 100).*

Er blieb hochverschuldet und mußte schließlich seine Bücher verkaufen (S. 111, 113). Die Beziehungen zur Verwandtschaft bleiben belastet (S. 113, 173). Nach Zwingli hat Grebel sich von seinen Eltern losgesagt (S. 173). Sie akzeptierten seine Ehe nicht (S. 102 f.). Aber Konrad Grebels Frau war auch nicht mit den Überzeugungen ihres Mannes einverstanden. Er vermutete, daß sie Felix Mantz verraten hätte (S. 113).

Aber an Selbstbewußtsein mangelte es ihm trotzdem nicht. Seinem Schwager Vadian schreibt er von seinen Plänen. An Karlstadt will er sich wenden. „Vielleicht werde ich auch Luther in die Enge treiben, durch das Vertrauen auf das göttliche Wort dazu veranlaßt“ (S. 105). Der geplante Brief an Thomas Müntzer als Antwort auf dessen Schrift *Vom erdichteten Glauben* ist jedenfalls geschrieben und von seinem ganzen Freundeskreis unterzeichnet worden. Der Adressat hat ihn allerdings nie erhalten. Leider gibt die Herausgeberin ihn nur gekürzt wieder. (Vollständig in heutigem Deutsch zu lesen ist er bei Heinold Fast, *Der Linke Flügel der Reformation*, Bremen, 1962, S. 12-27.) Sie fragt, wie er in die Vadiansche Briefsammlung gekommen sei und vermutet, Grebels Frau habe ihn gefunden und dem Schwager zugespielt. Er könnte überholt gewesen sein, denn nach Bullinger soll der Kreis um Grebel inzwischen Müntzer in Griesen (Klettgau) besucht haben (S. 3 f., 110, 318). Dieser Besuch ist aber, wie sie selbst andeutet, umstritten (S. 110, näheres bei E. Krajewski, Felix Mantz, Kassel 1957, S. 57 ff.).

Die Schwäger Grebel und Vadian ermahnen sich gegenseitig von jeweiligen Standpunkt aus. Auch Bullingers Vetter Michael Wüest schloß sich den Täufern an. Ergreifend ist sein Ringen um die rechte Erkenntnis und Bullingers und Zwinglis Bemühen, ihn von diesem Schritt zurückzuhalten (S. 169 ff.).

Die *theologische* Auseinandersetzung mit den Täufern war hart, für Leo Jud härter als mit den Papisten (S. 166). Ihre Wortgewandtheit und Argumente waren gefürchtet (S. 185). Als höchste Autorität galt Zwingli. Er mußte raten, mußte die „Wormser Propheten“, die Überset-

zung von Denck und Hätzer, überprüfen, damit sich durch den alttestamentlichen Text ja keine Übereinstimmung mit den Täufern ableiten läßt (S. 205). Er mußte eine Schrift von Cellarius, der von den „Zwickauer Propheten“ herkam, begutachten, ob dessen Läuterung echt sei (S. 214). Zwingli meinte, mit seiner Bundestheologie den „Kern der Sache“ (S. 178) gefunden zu haben. Danach ist die Kindertaufe an die Stelle der Beschneidung getreten.

Innerhalb von zweieinhalb Jahren waren durch Männer, die in diesem Buch genannt sind, mindestens neun Schriften über die Taufe erschienen (siehe Kasten).

Zwingli war von sich so überzeugt, daß er meinte, selbst Luther habe keine Argumente gegen die Täufer (S. 179). Interessant ist, wie Luthers Autorität immer wieder im Hintergrund erscheint. Besonders die milderen Straßburger Reformatoren Bucer und Capito fürchteten sich vor ihm und „Wittenberg“ mit seinen scharfen Äußerungen (S. 212-216).

Das 12. Kapitel ist Hans Hut, Hans Denck und Ludwig Hätzer gewidmet. Aufschlußreich sind die Aussagen ehemaliger Täufer im 13. Kapitel, von Männern, „die abgestanden“ sind.

Mit Entartungen im Gefolge der neuen Bewegung mußten sich beide Seiten auseinandersetzen. Aufsehen erregte das „Sterben“, das verzückte Umfallen von Frauen (S. 37), das sich bis in die Gegenwart gelegentlich bei stark geist-

betonten Aufbrüchen zeigt. In St. Gallen soll es zu einem Brudermord in religiöser Verblendung gekommen sein (S. 40). In der Forschung ist dessen täuferischer Hintergrund allerdings umstritten (s. C. Hege, Zwinglis Elenchus, in: Menonitische Geschichtsblätter Nr. 1/2, Dezember 1937, S. 23 ff.). Libertinistische Gedanken brachten die Täufer in Mißkredit. Darum wurde schon zwei Jahre nach der ersten Taufe, 1527, auf der Schleithemer Synode auch über den „Bann“, die Gemeindezucht, gesprochen und beschlossen. Die Absonderung von der „Welt“ wurde ein Postulat der Schweizer Brüder.

Nur mittelbar gehören in diesen Band die Bekenntnisse Obbe Philipps, des niederländischen Täufers, der Menno Simons ordinierte und sich später von den Täufern lossagte, und das Kapitel „Menno Simons und die Zwinglischen“.

Im Anhang finden wir eine Nebeneinanderstellung von Auslegungen der Perikope über die Johannesjünger in Ephesus (Apg 19, 1-7) durch Zwingli und Hubmaier und zwei Zwingli-Zitate, die gelegentlich als Kritik Zwinglis an der Kindertaufe (miß)verstanden wurden.

Der schnellen Information dienen „Biographische Notizen zu einzelnen Personen“, die in diesem Buch begegnen.

Manfred Bärenfänger  
Münster

Zwingli	Von der Taufe, der Wiedertaufe und der Kindertaufe Entgegnung darauf:	27.5.1525
Hubmaier	Von der christlichen Taufe der Gläubigen Straßburg	11.7.1525
Zwingli	Antwort auf Balthasar Hubmaiers Taufbüchlein	14.11.1525
Hubmaier	Ein Gespräch auf Zwinglis Taufbüchlein (geschrieben in Waldshut 1525 zu Zwinglis erstem Taufbuch)	
	gedruckt in Nikolsburg	1526
Grebelt	Eine verlorengegangenen Widerlegung Zwinglis, teilweise wiedergegeben in Zwinglis Antwort darauf, in der er auch auf briefliche Anfragen von Freunden eingeht	1526
Zwingli	In <i>catabaptistarum strophas elenchus</i> (Verzeichnis der wiedertäuferischen Ränke)	Ende August 1527
	Dazwischen:	
Oekolampad	Ein Gespräch etlicher Prädikanten zu Basel, gehalten mit etlichen Bekennern der Wiedertaufe	Basel, 1.9.1525
Hubmaier	Von der Kindertaufe (begonnen 1525 in Waldshut, 1. Fassung: Frühjahr 1526, fertig: Herbst 1526)	Nikolsburg, 1527
Hubmaier	Eine Form zu taufen	Nikolsburg, 1527

## Zum Neuen Testament

**E. Earle Ellis: The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 54, Mohr-Siebeck, Tübingen 1991, XIII +188 Seiten, DM 78,-.**

Earle Ellis, Neutestamentler am *Southwestern Baptist Theological Seminary* in Fort Worth/Texas, ist einer der ganz wenigen evangelikalischen Theologen, die eine international anerkannte wissenschaftliche Reputation besitzen (vgl. die 1987 bei Eerdmans und Mohr-Siebeck erschienene, von Gerald Hawthorne und Otto Betz herausgegebene Festschrift *Tradition and Interpretation in the New Testament* mit Beiträgen von M. Hengel, P. Stuhlmacher, U. Luz u. a.) und sich trotzdem nicht scheuen, z. B. die paulinische Verfasserschaft der Pastoralbriefe selbstbewußt und begründet zu verteidigen (vgl. seinen Beitrag in *Theologische Beiträge* 21/1991 zu J. Roloffs Kommentar über 1. Timotheus).

Ellis hat sich seit seiner Edinburger Dissertation von 1957 immer wieder mit der Frage nach Verwendung und Funktion des Alten Testaments im Neuen beschäftigt. Der hier anzuzeigende Band vereinigt fünf Essays, die zwischen 1974 und 1989 erschienen sind und für die Neuveröffentlichung revidiert und erweitert wurden.

Im ersten Kapitel (3-50) gibt E. einen Überblick über die expliziten jüdischen und frühen christlichen Aussagen zu den autoritativen hebräischen Schriften. Er kritisiert die klassische Theorie eines alexandrinischen Kanon, der die Apokryphen eingeschlossen habe. Es gibt keinen Beleg, daß die Juden Palästinas oder der Diaspora je einen anderen Kanon besaßen als den der 22 Bücher der hebräischen Bibel. Hieronymus und die Ostkirchen hatten für ihren die Apokryphen anschließenden Kanon das größere historische Recht als Augustin und Kirchen Nordafrikas, die einen „weiteren“ Kanon traktierten. E. vertritt damit eine Position, die von neueren Studien (z. B. R. Beckwith 1986) bestätigt und ausgebaut wurde.

Im zweiten Kapitel (53-74) skizziert E. mit reichen Literaturangaben die Forschungsgeschichte zum Thema „Alttestamentliche Zitate im Neuen Testament“. Im Mittelpunkt stehen die Midrasch-Problematik, die Pescher-Exegese

von Qumram und die Frage nach frühen Sammlungen von Belegstellen (sog. Testimonien). E. schließt sich neueren Ergebnissen an, die gezeigt haben, daß Textabweichungen bei AT-Zitaten manchmal bewußte Änderungen im Licht der vom Autor vorgenommenen Anwendung darstellen. Das Kapitel kann seine Herkunft aus einem vierbändigen Bibellexikon nicht verleugnen: Die Bemerkungen sind knapp und überblicksmäßig gehalten, die Revision hat sich vor allem in aktualisierten Fußnoten niedergeschlagen. Zu vielen Einzelfragen hätte man sich eine ausführliche Diskussion gewünscht.

Das dritte Kapitel (77-121) behandelt die urchristliche Schriftauslegung. Der Unterschied zwischen der messianischen Gemeinde der Jesusnachfolger und dem Judentum betraf nicht den Inhalt der Schrift (d. h. der „Kanon“ war nicht umstritten), auch nicht die Methode der Schriftauslegung. E. zeigt zunächst, daß der größte Teil der Zitationsformeln, der exegetischen Terminologie und der Auslegungsmethoden sowie Kernelemente des Midrasch-Verfahrens der urchristlichen und der jüdischen Exegese gemeinsam ist. Der zentrale Unterschied besteht im Schlüssel der Interpretation, der in der Person, im Wirken und in Tod und Auferstehung von Jesus, dem Messias gesehen wurde. Die messianische Interpretation der Bibel durch die ersten Christen stellt keinen Bruch mit dem Judentum dar, sondern setzt frühere prophetische Interpretationen der heiligen Schrift Israels fort, jetzt unter dem Horizont der Überzeugung, daß die mit Jesus in Gang gekommene Bewegung, der „neue Bund“, die Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen ist. Die messianischen Überzeugungen Jesu und der Apostel beeinflussten ihre Haltung gegenüber dem AT vor allem auf den Gebieten der Eschatologie, der Typologie, des korporativen Verständnisses des Menschen und des Messias und des Verständnisses der Schrift als verborgenes Wort Gottes. E. betont am Schluß, daß das ganz von Juden (nach Meinung von E. war auch Lukas Jude) geschriebene Neue Testament ein Teil der jüdischen Vielfalt war, daß seine jüdischen Autoren erst mit der Zeit mehr Anhänger unter Nichtjuden fanden als unter Juden und daß die Heidenchristen nie vergessen sollten, daß sie infolge der Zentralität des Alten Testaments in der Botschaft Jesu und der Apostel „adoptierte Juden“ sind. Dieser Schluß verdankt sich einerseits der Herkunft des Artikels aus einem mehrbändigen Werk zur Geschichte, Literatur und Theologie des Juden-

tums und des Urchristentums, das nicht zuletzt den christlich-jüdischen Dialog fördern will, ist aber andererseits gerade für Christen in Deutschland eine Betonung, die es immer wieder hervorzuheben gilt.

Die kürzeren Anhänge zum Thema „Jesus und seine Bibel“ (125-138) und zur typologischen Interpretation (141-157) enthalten zum Teil schon Bekanntes.

Die Aktualisierung der angeführten Sekundärliteratur ist sehr unterschiedlich ausgefallen; natürlich kann es nicht das Ziel sein, die Länge der Fußnoten zu vervielfachen, aber die eine oder andere wichtige Arbeit neueren Datums hätte man schon noch angeben können (z. B. zu der urchristlichen Identifikation des Messias mit Gottes Sohn, mit dem Geist und mit der göttlichen Weisheit, S. 115). Man vermißt ein Sachregister, das es erleichtert hätte, zum Teil parallele bzw. ergänzende Behandlungen derselben Thematik (wie Midrasch und Typologie) leichter zu finden.

Wer Englisch liest und sich für die Hermeneutik der Urchristen interessiert, wird in diesem Band anregend, zum Teil positiv provozierend und immer gut verständlich informiert.

Eckhard Schnabel  
Gießen

**Adolf Pohl: Der Brief des Paulus an die Galater (Ergänzungsfolge Wuppertaler Studienbibel), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal und Zürich, 1995, 256 Seiten, DM 35,-.**

Der langjährige, verdienstvolle Dozent am freikirchlichen Theologischen Seminar in Buckow/Märkische Schweiz, Adolf Pohl, hat ein in mehrfacher Hinsicht beeindruckendes Werk vorgelegt. Die Kommentierung des Galaterbriefes gehört zu den anspruchsvollsten theologischen Aufgaben. Pohl hat sie in dem ihm gesteckten Rahmen in durchaus beachtlicher Weise gelöst.

Die sich nach P. vielleicht zunächst tatsächlich bei einer ersten Begegnung mit dem Brief aufdrängenden Bedenken, ob die in ihm verhandelte Frage, ob christliche Männer sich beschneiden lassen müssen, nicht für heutiges Gemeindeleben gegenstandslos sei, werden von ihm überzeugend überwunden. Er macht die theologische und geistliche Tiefe und Aktualität des Evangeliums, von dem der Brief zeugt, sichtbar. Das zu tun, darin liegt offenbar die eigentliche Stoßrichtung des Buches. Man spürt es dem Autor ab, daß er mit dem Text, den er auslegt, leben will. Und zwar nicht so, daß er ihn seinem Leben unterwirft, sondern indem er es von ihm her begreifen und gestalten lassen will. Dabei tritt dann freilich öfters ein subjektives, auch wohl rhetorisches Element deutlich hervor. Doch hat man immer das Gefühl, daß auch das durch die Person des Auslegers gedeckt ist.

Daß etwa dort, wo die Taufe in den Blick gerät, die theologische Tradition, in der der Verf. steht, deutlich sich Raum verschafft, kann nicht verwundern. So stellt er den Charakter von Gal 3, 27 als Begründung für die Zusage der Gotteskindschaft in V 26 in Frage und ordnet die beiden Verse als parallele Begründung für den Schluß von V 25, „Nicht mehr unter dem Aufpasser!“, nebeneinander (S. 158). Dadurch gerät nun aber nach meinem Urteil das Geschehen, daß wir Gottes Söhne sind, und daß wir Christus angezogen haben, in ein problematisches Nebeneinander. Das eine geschieht durch den Glauben (der freilich nicht unser Werk ist, sondern aus der Predigt kommt, S. 156), das andere durch die Taufe. Durch eine gewagte Interpretation des *eis* in der Taufformel („auf Christus getauft“, s. die Übersetzung S. 153), wird sie „ein eminent demonstrativer Akt“, sie ist „grundlegendes öffentliches Bekenntnis“. Ob das tatsächlich der Metapher vom Anziehen und

der Folge dessen, von der V 28 spricht, gerecht wird, kann man fragen.

Wohl auch mit der theologischen Heimat des Verf. in Zusammenhang steht seine Interpretation der Aussagen des Galaterbriefes aus dem größeren Kontext des Briefkorpus heraus, das die kirchliche Tradition unter den Namen des Paulus als Autor stellt, ja, darüber hinaus aus dem Kontext des ganzen Neuen Testaments. Dadurch wird manche harte Kontur gerade dieses Briefes beschliffen. Indessen, auch wenn hier wohl historisch stärker differenziert werden muß, so ist andererseits doch die Erkenntnis wichtig (und m. E. richtig), daß – entgegen verbreiteter Meinung vieler „kritischer“ Exegeten – „Paulus ... viel stärker gemeinchristlich bestimmt [war], als es auf den ersten Blick scheint“ (S. 29). Jedenfalls ist der Versuch, Paulus aus dem Kontext der Glaubensgeschichte der frühen christlichen Gemeinden heraus zu verstehen, gewiß nicht weniger gerechtfertigt als der entgegengesetzte, nämlich ihn weitestgehend aus solchem Kontext herauszulösen.

Freilich tritt im Zusammenhang mit solchen Fragen ein besonderes Problem des Buches deutlich hervor. Es will nämlich auch ein Kommentar in Richtung der historisch-kritischen Exegese sein. Einerseits gehört es zu seinen beeindruckenden Seiten, wie hier aus der weitgehend abgeschnittenen Situation eines theologischen Seminars einer kleinen Freikirche, das sich hinter einem eisernen Vorhang entfalten mußte, ein Kommentar im Anschluß an die wissenschaftlich-exegetische Diskussion der Fachwelt erarbeitet zu werden versucht wird. Freilich, und das darf und braucht auch nicht verschwiegen zu werden, völlig befriedigend gelingt das nicht. Dazu ist der Radius, der dem Verf. zur Verfügung steht, nicht ausreichend genug. Das gilt etwa hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Einordnung des Briefes, insbesondere der in ihm verhandelten Auseinandersetzung um das Verhältnis des Evangeliums zur vorlaufenden Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Die gegenwärtige Diskussion um die Frage „Paulus und das Gesetz“ kommt nicht in den Blick, die Namen H. Hübner oder K. Berger tauchen im Literatur-Verzeichnis nicht auf, von H. Räisänen wird das Buch über Paulus und das Gesetz nicht erwähnt, E. P. Sanders, Paulus und das palästinische (!) Judentum, zwar aufgeführt, aber kaum erkennbar verarbeitet. Die maßgebliche und im wesentlichen einzige Quelle für das Judentum, mit dem sich Paulus konfrontiert sieht, bleibt

für P. das ganz gewiß große, aber doch eben nicht mehr zureichende Werk von (Strack-)Billerbeck. Auch die Diskussion über die Bedeutung der Rhetorik für das Verständnis der paulinischen Briefe, die von der Analyse des Galaterbriefes durch H. D. Betz ihren Ausgang nahm, bleibt ganz draußen vor. Inhaltlich ist das Letzte übrigens nach meinem Urteil kein Schade, eine kurze Erörterung der damit gestellten Fragen gehört aber heute in einen Kommentar, der so angelegt ist wie dieser.

Indessen sollte eine Auslegung wie die Vorliegende wohl überhaupt besser auf die Attitüde historisch-kritischer Diskussion seines Gegenstands verzichten. Das schließt gründliche Vorarbeiten auf diesem Gebiet gerade nicht etwa aus, der Ausleger muß vielmehr auf ein davon bestimmtes Fundament vertrauen können, bevor er mit seiner eigentlichen Arbeit beginnt. A. Schlatter hat – in freilich für uns alle unerreichbarer Höhe – gezeigt, wie das aussehen kann, nicht nur in seinen Erläuterungen zum Neuen Testament, sondern auch in seinen großen wissenschaftlichen Kommentaren, etwa zum Römerbrief oder zu den Korintherbriefen. Freilich muß man bei der Vorgehensweise von P. wohl auch bedenken, daß er bei der Erarbeitung seiner Auslegung die besondere Situation der Leser im Osten vor Augen hatte, denen zugleich ein gewisser Zugang zur wissenschaftlichen Diskussion erschlossen werden sollte, die für sie sonst weitgehend verschlossen blieb.

Insgesamt liegt ein theologisch engagiertes, vielleicht gelegentlich etwas emphatisch-persönlich akzentuiertes Buch vor, das sehr wohl dazu helfen kann, den Reichtum einer der wichtigsten neutestamentlichen Schriften zu erschließen.

Prof. Dr. Traugott Holtz  
Halle (Saale)

**Härle, Wilfried**

**Dogmatik**

**de Gruyter Lehrbuch**

**XXVIII/719 Seiten, 1996**

**gebunden, DM 118,- /ISBN 3-11-012686-9**

**paperback, DM 78,- /ISBN 3-11-014895-1**

Diese Dogmatik richtet sich nicht primär an Fachkollegen, sondern an Theologiestudierende sowie an Frauen und Männer, die beruflich im Pfarramt oder im schulischen Religionsunterricht tätig sind und nach Anregungen für ihr systematisch-theologisches Nachdenken suchen. Deswegen hoffe ich, daß das Lehrbuch sowohl für das Studium und die Examensvorbereitung brauchbar ist, als auch in der Berufspraxis (etwa bei der Predigt- und Unterrichtsvorbereitung) mit Gewinn verwendet werden kann. Letzteres ist meines Erachtens die Bewährungsprobe für den Nutzen aller dogmatischen Arbeit. Die beige-fügten Bibelstellen- und Begriffsregister dienen vor allem der Verwendbarkeit in diesem Bereich und für diese Aufgaben.

*Aus dem Vorwort von Wilfried Härle*

de Gruyter Lehrbuch

W  
D  
E  
C

Wilfried Härle

Dogmatik

**ONCKEN**

**THEOLOGISCHES GESPRÄCH 20. Jahrgang**

**Nr. 2/1996**

**ISSN 1431-200X**

*Verantwortliche Redakteure: Dr. Uwe Swarat und  
Günter Balders unter Mitarbeit von  
Dr. Wiard Popkes und Dr. Stefan Stiegler.*

*Redaktionsanschrift: Rennbahnstraße 115,  
22111 Hamburg, Telefon: (040) 6 55 85-0.  
THEOLOGISCHES GESPRÄCH ist Teil der  
MITARBEITERZEITSCHRIFT.*

*Diese besteht aus den selbstständig zu abonnierenden  
Teilen: BLICKPUNKT GEMEINDE, PRAXIS DER  
VERKÜNDIGUNG, THEOLOGISCHES GESPRÄCH,  
VON B BIS Y, TREFFPUNKT BIBEL (GEMEINDE-  
BIBELSCHULE).*

*Gesamtredaktion: Hinrich Schmidt, Oncken Verlag.  
Erscheinungsweise: halbjährlich. Bezugspreis DM 5,20  
pro Heft, bei Direktbezug zzgl. Versandkosten.*

*Abbestellungen für Direktbezieher jeweils  
per 15. November; sonst verlängert  
sich das Abonnement um ein weiteres Jahr.  
Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit  
Genehmigung des Verlags gestattet.*

*Verlag: J. G. Oncken Nachf. GmbH  
Geschäftsführer Hermann Jörgensen  
Postfach 20 01 52  
34080 Kassel  
Telefon: (0561) 5 20 05-0.*

*Satz und Drucklegung: KNOTH-Design,  
Bettenhäuser Weg 47, 34260 Kaufungen*

*Titelgestaltung:  
Herybert Kassühlke, Hüttenberg.  
Gedruckt auf Recyclingpapier.*