

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 47 (1991)  
**Heft:** 1

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Rezensionen

Marc Lienhard, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Editions du Cerf, Paris 1989. 287 S., 145 FFR.

Eine Neuerscheinung von Marc Lienhard bedeutet für den Rezensenten immer auch der oberrheinischen *sodalitas* des späten 15. und frühen 16. Jh.s gedenken, der Zeit, da zwischen Basel und Strassburg und über die entsprechende Regio weit hinaus aufgrund des Ideenreichtums, aber auch der vielen persönlichen Beziehungen zwischen den einzelnen Humanisten und Theologen, die mitteleuropäische Reformation mindestens ebenso reich in Bewegung gesetzt wurde wie von Wittenberg, Zürich oder Genf aus. Strassburg und Basel haben der Nachwelt ein derart reiches christliches Erbe hinterlassen, dessen Vielseitigkeiten noch in den siebziger Jahren auf regelmäßigen Begegnungen beider protestantischen Theologenfakultäten gepflegt wurde, als die geistige *sodalitas* O. Cullmanns und R. Mehls noch zu spüren war.

Heute scheint die kreative Pflege reformatorischen Erbes in Strassburg besser aufgehoben zu sein als am Rheinknie, vor allem weil in *M. Lienhard* ein unermüdlicher Kenner und Anwalt lutherischen und bucerischen Erbes auf dem Plan ist, der alle zwei Jahre mit einer neuen Interpretation aufwartet. Es geht ihm dabei nicht nur um eine noch bessere Erfassung der Theologie Martin Luthers, wie schon in «Luther, témoin de Jesus Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie du Réformateur» (Paris 1973) oder «Martin Luther. Un temps, une vie, un message» (Genève 1983<sup>1, 2</sup>), wobei er, der Rolle Strassburgs gemäss, zum idealen Dolmetscher Luthers für den französischen Sprachraum wurde, sondern in ökumenischer Weite auch das Gespräch mit den Täufern («The Origins and Characteristics of Anabaptism», 1977; «Quellen zur Geschichte der Täufer», 2 Bde. über Strassburg 1536–52, 1988) auf der einen und mit der katholischen Welt auf der andern aufnimmt.

Wenn Lienhard nun zum dritten Mal weit ausholt (allerdings mit Reprints früherer Veröffentlichungen), um Evangelium und Kirche bei Luther neu aufeinander zu beziehen, so tritt er damit gleichzeitig ein in den gegenwärtig von Experten beider Seiten lebhaft geführten Dialog zwischen lutherischem und katholischem Kirchenverständnis. Nachdem katholische Theologie seit Joseph Lortz' Durchbruch (1940), in Deutschland zumindest, längst gelernt hat, Luthers beste Ansätze im Evangelium, in der Christologie zu rezipieren, und in biblischer Universitätstheologie den einstigen protestantischen Vorsprung längst aufgeholt hat, auch wenn ihre Hierarchie dies nur in Ausnahmefällen, wie Kardinal Willebrands 1970 in Evian (34), gebilligt hat, erstreckt sich der katholisch-lutherische Dialog vor allem auf die immer noch kontrovers empfundene Ekklesiologie. So wird der Verfasser mit vorliegendem Opus einmal mehr zum Apologeten eines unsystematisch denkenden, rein von seinen Gewissenskämpfen und den biblischen Antworten getriebenen Reformators, dessen Absicht es nie gewesen sei, die Kirche zu spalten. Die Briefstelle vom August 1518, «nie ein Häretiker» zu sein, muss öfter dazu herhalten, wie natürlich gesamthaft recht wenig vom späten Luther zitiert wird. Mit der Freiheit des Systematikers versucht Lienhard auch von Luthers Freiheitsbegriff zu Fichte und Hegel (39ff.), ja zu den Menschenrechten des 18. Jh.s (85ff.) Brücken zu schlagen, was den Pfarrer freuen wird, der ständig solchen Vergleichsfragen in der Praxis begegnet, den Historiker wohl weniger, weil die Zeitgebundenheit Luthers in der Welt des frühen 16. Jh.s darüber leicht übersprungen werden kann. Immerhin, es erfreut, Luther heute auch wieder in seinen angeblich schlimmsten Schriften, denen zu Bauernkrieg und Obrigkeit, sorgsam positiv zitiert zu sehen, nachdem die marxistische Sicht jahrzehntelang dominieren durfte und sogar noch in diesem Werk steht, dass Luther lange mehr von Katholiken und Marxisten ernstgenommen wurde als von Protestanten. Hoffen wir, dass letztere sich endlich von ihrer einseitigen Bindung an die Vorletzten lösen und gemeinsam mit Katholiken auf der Linie des

Verfassers den kirchlichen Weg mit Luther in die Zukunft beschreiten. Strassburg hatte diesbezüglich schon seit Bucer stets eine mehrdimensionale Vermittlerrolle, wie auch aus Lienhards 1981 erschienenem Buch «Strassburg und die Reformation» gelernt werden kann.

*Karl Hammer, Basel*

*Bäuerliche Frömmigkeit und kommunale Reformation.* Referate, gehalten am Schweizerischen Historikertag vom 23.10.1987 in Bern. In ITINERA, fasc. 8, 1988. Redaktion Hans von Rütte, Schwabe-Verlag Basel, 122 S., brosch. 28 SFR.

Während die Durchführung der Reformation in deutschen und schweizerischen Städten in den letzten Jahrzehnten immer stärkere wissenschaftliche Zuwendung erfahren hat, so daß man eigentlich schon übertreibend versucht war, von ihr in Mitteleuropa als von einer «Städte-Reformation» zu sprechen (vgl. dazu B. Moellers «Reichsstadt und Reformation» 1962, A.G. Dickens' «Reformation as urban event», 1974), bemühte sich die «Allgemeine geschichtsforschende Gesellschaft der Schweiz» an ihrer Berner Tagung 1987, P. Blickles «Zugänge zur bäuerlichen Reformation» (1987), Reformation in den Landgemeinden in Einzelbeiträgen zu vertiefen und zu differenzieren. Die einzelnen Beiträge von Rosi Fuhrmann: Christenrecht, Kirchengut und Dorfgemeinde; H. von Rütte: Von der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zum reformierten Glauben; P. Kamber: Les paysans et leurs clercs pendant la Réforme à Zürich; P. Bierbaum: Die Predigerreformation im Dorf, und H.R. Schmidt, der unter «Gemeindereformation» das bernische Sittengericht zwischen Selbstdisziplinierung und kommunaler Selbstregulation untersuchte, eröffnen ein weiteres, neues Spektrum hinsichtlich der bisher vernachlässigten Frage, aufgrund welcher Strukturen, spätmittelalterlicher Missstände und entsprechender Klagen der Landbevölkerung der Boden für eine Rezeption der Reformation auch auf dem Lande reif wurde.

Freilich stören den Theologen trotz der beachtlichen Horizonterweiterung die weitgehend im Formalen, Strukturellen, Statistischen, Regionalen steckenbleibenden Analysen, die noch nicht auf eine übergreifend neue Sicht der ländlichen Reformation hinweisen. Es fehlen diesem Band, von wenigen Ausnahmen abgesehen, Hinweise und Querverbindungen zur Literatur über die Täufer und die Bauernkriege. Es wäre schön, wenn es gelungen wäre, das von H.R. Guggisberg in seiner Einführung zurecht beklagte Defizit sowohl der marxistischen wie der nichtmarxistischen Bauernkriegsforschung hinsichtlich der «religiösen Bedürfnisse der deutschen Bauern» (5) mit diesen und folgenden Beiträgen aufzufangen. Aber dazu ist wohl der Graben zwischen der Phil. I.- und der Theol. Fakultät inzwischen schon zu breit geworden. Einen beachtlichen Schritt in die richtige Richtung leistete für die deutschen Verhältnisse 1979 Justus Maurer mit seiner Monographie «Prediger im Bauernkrieg» (Calwer Verlag Stuttgart). *Karl Hammer, Basel*

*Luther und Theosis.* Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.–2.4.1989, in: Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 25, von Simo Peura und Antti Raunio, Helsinki/Erlangen 1990. 232 S.

Nähe und Distanz lutherischer Theologie zu othodoxer Lehrtradition waren aufgrund der Nachbarschaft des lutherischen Skandinaviens, Finnlands und des Baltikums zu Russland seit der Ausbreitung der lutherischen Reformation bis vor die Tore Petersburgs stets ein Thema, das die nordeuropäische Theologie mehr interessierte als die mitteleuropäische. Nach der Abschaffung des «eisernen Vorhangs» könnte es verheissungsvoll sein, den früheren, meist zaghaften Öffnungen beider theologischer Seiten intensiver nachzugehen, auch im Interesse einer wachsenden Gesamtökumene, die mit «Rom» erst einmal ins Stocken geraten ist.

Die Referate der Fachtagung der Ratzburger Lutherakademie in Helsinki 1989 über die Rezeption des typisch östlich-orthodoxen Themas der Theosis in der Theologie Luthers bieten insofern eine gute Grundlage, auf früheren Ansätzen weiterzukommen. Die deutschen Autoren R. Slenczka, Gg. Kretschmar und U. Asendorf gehen der Gemeinschaft mit Gott als Gegenstand der Theologie, der Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Lehre und der Theosis in Luthers Theologie nach, die finnischen Autoren T. Mannermaa, H.T. Kampuri, R. Saarinen, S. Peura, A. Paunio, E. Huovinen, E. Martikainen entdecken Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung, bei dem Vater der Orthodoxie Gregorios Palamas (1296–1358), bei Luther, natürliches und göttliches Gesetz bei Luther 1522f. und anderes mehr. Viele in der bisherigen deutschen Lutherdeutung der letzten Zeit eher verschüttete Zugänge zum Reichtum der Theologie Luthers wie auch der Orthodoxie werden dabei aufgedeckt und können ein inskünftiges Studium des Luthertums wie der Orthodoxie anregen und bereichern.

Karl Hammer, Basel

«... LEBENN NACH DER LER JHESU...» «DAS SIND ABER WIR!» *Berner Täufer und Prädikanten im Gespräch*. Ein Gedenkband zum 450jährigen Jubiläum der Täuferdisputation in Bern 1538, herausgegeben vom Schweizerischen Verein für Täufergeschichte. 208 Seiten, 9 vierfarbige Abb. Br. Fr. 42.–/DM 49.–

Das Täuferium, ja die sogenannte *Radikale Reformation* des frühen 16. Jh.s insgesamt ist in den letzten Jahren und Jahrzehnten sowohl von der Geschichte, als auch von der Theologie, der Soziologie und der Volkskunde her ins *Blickfeld der Forschung* gerückt. Dieses gegenwärtige Interesse ist wohl nicht zufällig, sondern dürfte mit teilweise durchaus vergleichbaren *Fragestellungen* von damals und heute zusammenhängen. Genannt seien etwa die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, die Rolle der Kirche in der Gesellschaft, die Debatte um die Geltung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die Friedensfrage oder auch die Suche nach alternativen Lebensformen. All diese Themen spielen in Geschichte und Theologie des Täuferiums eine wichtige Rolle. Fassbar werden die jeweiligen Positionen insbesondere in den verschiedenen Gesprächen, welche zwischen Vertretern von Reformation und Täuferium in den 20er und 30er Jahren des 16. Jh.s stattfanden.

Mit der *Berner Täuferdisputation von 1538* hat das Zeitalter der Gespräche zwischen den Staatskirchen und ihren nonkonformistischen Kritikern in der reformierten Schweiz seinen Höhepunkt erreicht. Wohl selten waren die Parteien derart gut gerüstet einander gegenüber getreten, und wohl selten wurde derart klar formuliert, was die zwei Welten zugleich einte und doch auch trennte in ihrem Bemühen um ein «lebenn nach der ler Jhesu».

Unter verschiedenem Blickwinkel würdigen ausgewiesene Kenner des Täuferiums und der Reformation das Berner Täufergespräch von 1538 als ein Ereignis, welches nicht nur damals die Grenzen bernischer Lokalgeschichte überschritten hat, sondern bis heute Anregung und Herausforderung für einen über konfessionelle Grenzen hinausgehenden *Dialog* darstellt. In einer Zeit nämlich, wo säkulare, aber auch landes- und freikirchliche Kreise in ihrem je eigenen Ringen um Identität plötzlich Aktualität und Relevanz, aber auch mögliche Gefährdungen täuferischer Überzeugungen entdecken und darüber in einen konstruktiven Dialog einzutreten bereit sind – in einer solchen Zeit kann das Kennenlernen, Aufarbeiten und Bedenken der je eigenen Vergangenheit durchaus befruchtend wirken auf das gegenseitige Verständnis in der Gegenwart und das gemeinsame Gespräch über die miteinander zu gestaltende Zukunft.

Es ist dem Schweizerischen Verein für Täufergeschichte zu danken, dass er mit der Publikation dieses gediegenen Gedenkbandes einen wertvollen Beitrag nicht zuletzt auch zu solchem gemeinsamen Nachdenken über ein «lebenn nach der ler Jhesu» heute geleistet hat.

Hanspeter Jecker, Muttenz

Per Frostin, *Liberation Theology in Tanzania and South Africa. A First World Interpretation*, *Studia Theologica Lundensia* 42, Lund University Press 1988. 283 S.

Nicht-westliche Theologien sind seit dem Auftreten der lateinamerikanischen Befreiungstheologien zunehmend wichtiger geworden und führen auch zu einem neuen Bild ökumenischer Theologiegeschichte. Die Bildung der Ökumenischen Vereinigung von Dritte Welt Theologen EATWOT und deren Konferenzen seit 1976 sind dafür ein wichtiges Indiz. Die europäische Theologie, vielleicht mehr als die amerikanische, hat aber immer noch Mühe mit dem neuen Paradigma, das die sozialen Beziehungen und Konflikte, die modernen Götzen (z.B. den Mamon) sowie die fundamentale Dialektik von Theorie und Praxis zum Ausgangspunkt von Theologie nimmt und deshalb gegenüber traditionellen Denkmustern den «epistemologischen Bruch» predigt. Frostin ist in der Ersten Welt einer der besten Kenner der weltweiten Befreiungstheologie, ihrer verschiedenen Spielarten als auch ihrer wissenschaftstheoretischen und hermeneutischen Implikationen. Nun hat er in einem grösseren Buch seine diesbezüglichen Analysen und Einsichten erstmals zusammenhängend dargelegt. Zugleich versucht er eine Befreiungstheologie auch für die Erste Welt zu buchstabieren. Als Professor für Dogmatik in Lund ist er prädisponiert, sich als Vermittler von Denkweisen und Traditionen, deren Begegnung weiterhin schwierig ist, anzubieten, hat er doch ebenfalls selber längere Zeit als Dozent in Makumira (Tanzania) gewirkt und bringt die nötigen Kenntnisse des Terrains mit. Gerade die Bemühung um eine solche Vermittlung leitet sein Buch und zwar so, dass es, ohne die Anliegen der afrikanischen Theologie zu verfälschen, auf die systematischen Fragen, die sich uns stellen, eingeht. Denn auf die Dauer kann ja die westliche Theologie die Tatsache nicht ausblenden, dass gerade Afrika ein besonders dynamisches Zentrum der Weltchristenheit geworden ist.

Während Lateinamerika hierzulande ziemlich viel Publizität erhalten hat, ist Afrika bislang in dieser Hinsicht ziemlich auf der Strecke geblieben. Deshalb ist Frostins Buch derzeit eine der ausführlichsten Studien zu afrikanischer Theologie. Von seinem biographischen Hintergrund her wundert es nicht, dass Frostin einen Teil seiner Fallstudien Tanzania widmet und «Ujamaa», die Gemeinschaftsphilosophie und -ökonomie der Nyerere Zeit, als Kontext einer befreienden Theologie zum Ausgangspunkt nimmt; diese stellt Gott, Mensch und Kirche unter dem Aspekt gemeinschaftlichen Seins, Denkens und Handelns dar. Das zweite Beispiel ist die schwarze Erfahrung in Südafrika, wie sie sich in der dortigen Schwarzen Theologie ausdrückt und, angesichts der entmenschlichenden Unterdrückung im Namen von Rasse und Privilegien, das Leben unter dem Aspekt der Ganzheitlichkeit (wholeness of life) reflektiert. Beiderorts geht es letztlich um die Bekehrung zu einer gemeinschaftlichen Existenz, welche die von den modernen Götzen des Kapitals und des Ethnozentrismus diktierte Selbstsucht ablegt.

Das eingebrachte Material und die profunden Analysen Frostins sind bestechend. Sein Approach zeichnet sich auch dadurch aus, dass er die bei uns verbreitete Unterscheidung einer mehr vom Inkulturationsproblem in Anspruch genommenen Theologie von einer mehr mit dem Befreiungsproblem beschäftigten und wesentlich auf Südafrika beschränkten Theologie entweder ignoriert (vgl. jedoch 17) oder überwindet. Afrikanische Theologie ist für den Verfasser wesentlich Befreiungstheologie, wenn auch die sozialen Kontexte und kulturellen Traditionen verschieden sein mögen: Neokolonialismus und afrikanischer Sozialismus im einen, Rassismus und Nationalismus im anderen Fall. Deshalb gehört die Schwarze zur afrikanischen Theologie. Das entspricht der Tendenz bei EATWOT, die anfänglich noch sehr betonten Unterschiede zwischen den Kontinenten und Kulturen etwas einzuebnen und die theologisch verschiedenartigen Interpretationen dem gemeinsamen Anliegen der Befreiung unterzuordnen. Differenziert befasst sich Frostin auch mit den gegen die Dritte Welt-Theologien vorgebrachten Kritiken. Dabei wirft er ein Argument ins Spiel, das so in der bisherigen Diskussion noch kaum vernommen wurde. Die meisten Kritiker nehmen sich laut Frostin nicht die Mühe, die Texte so zu lesen, wie sie das

innerhalb ihrer eigenen wissenschaftlichen Tradition tun; sie tragen stattdessen die eigenen Fragestellungen an sie heran. Textanalyse ist aber von primärer Wichtigkeit, um die interne Logik der Texte aus der Dritten Welt zu erfassen und zu würdigen. Damit erst würde das wissenschaftliche Ideal demokratisch gewonnener und intersubjektiv verantworteter Objektivität erfüllt. Die Dritte Welt-Theologien würden so der ihnen angedichteten Irrationalität enthoben und die Arbeit mit und an ihnen legitim, auch für den Theologen aus der alten Welt.

Ein bedenkenswertes Buch, das mithilft. Vorurteile abzubauen und die Theologie zu entprovinzialisieren.  
*Klauspeter Blaser, Lausanne*

Michael Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Calwer Verlag Stuttgart 1987, 477 S., DM 48.–

Die verschiedenen Bewegungen, die sich für das Programm eines missionarischen Gemeindeaufbaus einsetzen, haben mit dieser Erlanger Dissertation ihr wissenschaftlich fundiertes Lehrbuch erhalten. Herbst bietet zunächst einen Überblick über Konzepte der Praktischen Theologie seit Schleiermacher unter dem Stichwort Gemeindeaufbau, geht dabei liebevoll auf Theodosius Harnack ein, berichtet dann über das Aufkommen dieses Stichwortes an der VELKD-Synode Berlin Spandau 1958 und über seine wachsende Aktualität durch die Kirchenaustrittsbewegung und die Erosion der Volkskirche in den siebziger Jahren. Herbst zeigt aber, dass das mit dem Begriff gemeinte schon in der Ekklesiologie der theologischen Erklärung von Barmen gegenwärtig ist. Wenn man nämlich die Formel «Gemeinde der Brüder» aus der Sicht des späten Barth und des heutigen Pietismus interpretiert, so kann man mit Herbst definieren: «Gemeindeaufbau ist das Werk des erhöhten Herrn Jesus Christus, der selbst seine «Gemeinde von Brüdern» zusammenruft, ihrem Leben Gestalt gibt und sie in seinem Auftrag aussendet. Dieses Werk des Gemeindeaufbaus vollbringt Jesus Christus aber nicht ohne menschliche Mitarbeit. Von uns aus gesehen ist dann Gemeindeaufbau ein planmässiges Handeln im Auftrag Jesu Christi mit dem Ziel, dem Zustandekommen, Gestaltgewinnen und Gesandtwerden der «Gemeinde von Brüdern» zu dienen.» (66). Herbst geht dann den biblischen Wurzeln des Begriffs nach, fasst die empirischen Analysen der Volkskirche zusammen, die für ihn das Programm des missionarischen Gemeindeaufbaus zur einzigen theologisch verantwortbaren Antwort auf die gegenwärtige Situation machen. Ausführlich und von seinem Standpunkt aus kritisch stellt er dann die verschiedenen Konzepte des Gemeindeaufbaus dar: die Ansätze dazu bei Schleiermacher und Sulze – die funktionale Theorie und die den Pluralismus bejahenden Konzepte, die Herbst scharf ablehnt, weil sie die volksskirchliche Wirklichkeit zementieren und ihr das kritische Gegenüber des neutestamentlichen Gemeindebildes rauben, – die aus der ökumenischen Diskussion hervorgegangenen Konzepte der «Kirche für andere», die ihm zu einseitig sind, – die missionarische Doppelstrategie, bei der er innere Widersprüche feststellt, – die Gemeindegewachstums-Bewegung und die geistliche Gemeinde-Erneuerung, denen gegenüber er gewisse Vorbehalte anmeldet – die Bewegung «überschaubare Gemeinde», deren Grundannahmen und Arbeitsweisen er bejaht. Er möchte nur das mangelnde theologische Verständnis von F. und Chr. A. Schwarz für die Kirche als Institution korrigieren.

Im dritten Teil seines Buches entfaltet Herbst das Programm des missionarischen Gemeindeaufbaus, das durch drei kybernetische Grundentscheidungen eingeleitet wird («Kybernetik als Lehre von der Kirchen- und Gemeindeleitung ist diejenige praktisch-theologische Disziplin, innerhalb derer geordnetes Nachdenken, also Wissenschaft vom Gemeindeaufbau stattfindet»):

1. Weil faktisch das kirchliche Leben Pfarrer-zentriert ist, beginnt Gemeindeaufbau mit der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes.

2. Diese führt über die erstmalige oder erneute Hinkehr der Getauften zu dem ihnen in Christus durch die Taufe zugeeigneten Heil sofort zur Gewinnung von Laien zur Mitarbeit in geistlichen Zellen und Dienstgruppen.

3. Alle Aktivitäten der Gemeinde, die aus den auf diese Weise im Glauben erweckten Christen besteht, sind darauf ausgerichtet, die der Kirche Fernstehenden, die getauften Heiden, zu einem lebendigen Glauben und zur Eingliederung in die lebendige Gemeinde zu gewinnen.

Das Buch ist eine eindruckliche Synthese von pietistisch verwurzeltm evangelistischen Engagement mit der lutherischen Orthodoxie und dem Christozentrismus der Barmer Erklärung. Es erfüllt nicht nur optimal alle Anforderungen an eine theologische Dissertation (umfassende Bearbeitung der Literatur, Fleiss, Gelehrsamkeit, in jeder Hinsicht klare Darstellung, Übereinstimmung mit den Ansichten des Doktor-Vaters). Es zeichnet sich auch, was nur von wenigen Dissertationen zu sagen ist, durch eine geistliche Dynamik, ja eine Leidenschaft des Glaubens aus, die auf den Leser nicht ohne Wirkung bleiben wird, zumal es so geschrieben ist, dass auch Nicht-Theologen es verstehen. Von diesem Buch werden Impulse ausgehen! Es wird unsicher gewordene Pfarrer für die geistliche Erneuerung gewinnen. Es wird zur Bildung von Hauskreisen anregen, in denen der Glaube vertieft und das missionarische Bewusstsein der Glieder gestärkt wird. Man kann sich leicht vorstellen, wie der durch das Buch entfachte Evangelisationswille wirken wird, wie volkskirchliche Strukturen abgebaut werden, wie Gemeinden von bekennenden Christen entstehen, wie diese evangelistischen Bemühungen auch bei vielen Zeitgenossen (auch Getauften) auf Widerstand stossen, wie sie, weil sie sich nicht in Hauskreise und sogenannte lebendige Gemeinden «eingliedern» lassen wollen, starke antikirchliche und antireligiöse Resentiments aufbauen müssen, um die Verunsicherung abzuwehren. Nur eines kann ich mir nicht vorstellen: dass die nach diesem Programm angestrebte Gemeinde der wahren Christen, wie Herbst annimmt, nicht mehr Pfarrer-zentriert sein wird. Denn der Verfasser weiss so genau Bescheid über den wahren Glauben und die lebendige Gemeinde, dass er jede Abweichung präzise beurteilen kann. Eine Gemeinde, in der Theologen mit so sicherem Urteilsvermögen in allen Glaubensfragen mitwirken, bleibt immer, so meine ich, abhängig von der Führung durch solche theologischen Experten. Laien mit einem von der offiziellen Linie abweichenden Glaubensverständnis oder gar mit heterodoxen Ideen können in dieser Gemeinde jedenfalls keine Verantwortung übernehmen.

Auf Grund seiner elaborierten Dogmatik weiss Herbst auch eindeutig Bescheid über die Grenzen zwischen Christen und Nicht-Christen. Der Rezensent, dem in diesem Buch in jedem Kapitel bescheinigt wurde, dass er mit seinem Glaubensverständnis sicher kein Christ ist, höchstens ein getaufter Heide, fragt sich, in welcher christlichen Gruppe nach 20 Jahren Leute mit einem dem seinigen ähnlichen Glaubensverständnis ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen können.

*Walter Neidhart, Basel*

Wolfgang Greive/Raul Niemann (Hg.), *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1990. 180 S.

Das aus einer Tagung der Loccumer Akademie hervorgegangene Symposium informiert gründlich über die verschiedenen Aspekte des Synkretismus in der Gegenwart. H.-W. Gensichen geht der Geschichte des Begriffs seit seinem Auftauchen in der Religionswissenschaft nach und leitet an, ihn kritisch und kontrolliert zu verwenden. N. P. Levinson berichtet, wie das Judentum in seiner Geschichte Einflüsse aus fremden Religionen aufgenommen verändert und sich dagegen gewehrt hat. H. Paulsen diskutiert die These von H. Gunkel, das Urchristentum sei eine synkretistische Religion und nimmt aus der Sicht eines heutigen Neutestamentlers dazu Stellung. H.-

J. Prien skizziert die Missionsgeschichte von ihren Anfängen an bis zur Christianisierung Süd-Amerikas als Gratwanderung zwischen Verweigerung der Inkulturation des Evangeliums und Identitätsverlust durch Anpassung. P. Rottländer tritt dafür ein, dass der Katholizismus die im heutigen Pluralismus unvermeidlichen Synkretismen nach dem Kriterium beurteile, das sich aus der Solidarität mit den heutigen Armen ergibt. G. Robinson berichtet über die vielen synkretistischen Tendenzen im indischen Christentum von heute. P. Niemann bekämpft die Lehre von der Absolutheit des Christentums, die er für anachronistisch hält und durch die Bereitschaft zum Dialog ersetzen möchte. K.-F. Daiber erklärt das Aufkommen von synkretistischen Bestrebungen im heutigen Deutschland mit Defiziten der offiziellen christlichen Kultur: mit der Einengung der Selbsterfahrung durch exklusive Aussagen der theologischen Anthropologie, mit der Kargheit christlicher Antworten auf die Frage nach dem Leben im Jenseits, mit der Unfähigkeit der Theologie, auf die Fragen der säkularisierten Ethik und der Einheit von Natur und Geist klar zu antworten. V. Drehsen interpretiert die religiösen Aspekte der Beatniks und der von ihnen beeinflussten Subkultur. Chr. Schorsch referiert über die Ganzheits-Ideologie der New-Age-Bewegung und die damit zusammenhängende Mischung von Kulturen und Religionen. Als Beitrag zum Dialog der Religionen erläutert M. von Brück das Verständnis des Zen bei Enomiyasalle und zeigt, inwiefern sich nach diesem Autor christliche Mystik und Satori unterscheiden. W. Greive will eine Analogie zwischen Narzissmus und Synkretismus festgestellt haben: Nachdem beide Begriffe bis vor kurzem negativ beurteilt wurden, sieht man heute auch ihre positiven Seiten (pathologischer – reifer Narzissmus; Synkretismus, der eine Religiosität der Beliebigkeit rechtfertigt, – christusorientierter Synkretismus, der die Inkulturation des Glaubens ermöglicht).

Walter Neidhardt, Basel

Jürgen Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte*. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition, Göttinger Theologische Arbeiten 40. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989. VIII, 300 S., Kt. DM 62.–.

Die Wir-Stücke in der Apg (16,10–17; 20,4–15; 21,1–18; 27,1–28,16) begründeten schon für Irenäus zusammen mit Kol 4,14 und II Tim 4,11 die traditionelle Meinung, Lkav und Apg seien das Werk des Arztes und Paulusgefährten Lukas. Eben dies wurde vom 19. Jh. an bezweifelt, und seitdem gibt es neben der traditionellen Sicht die verschiedensten Erklärungen der Wir-Stücke. Zunächst geschah das durch literarkritische Hypothesen; aus den Wir-Stücken wurde geschlossen, dem Verfasser der Apg habe eine Quellschrift (sei es des Lukas, Timotheus, Silas oder Titus) vorgelegen. Bald kamen tendenzkritische Hypothesen hinzu; man sah in den Wir-Stücken ein Stilmittel des unbekanntem Verfassers, der sich so als Paulusgefährte ausgeben wollte. Bis heute ist die Deutung der Wir-Stücke umstritten. So gesehen ist W.s Göttinger Dissertation der verständliche Versuch, ein altes Problem neu aufzugreifen.

In der Einleitung (1–4) informiert Wehnert knapp über Aufgabe, Weg und Ergebnis seiner Untersuchung. Er spricht von dem «Rätsel» der «in den auktorialen Erzählbericht eingeschalteten Wir-Passagen» (1), das er lösen will. Das geschieht in vier Schritten. Im Teil A. Textkritische Analyse (5–46 + 205–209) geht es um die «ursprüngliche Gestalt» (45) der Wir-Stücke: W. unterscheidet zwischen drei Wir-Passagen, die «Reisen des Paulus und der «Wir» schildern (44), von Troas nach Philippi (16,10–17), von Philippi nach Jerusalem (20,5–21,18), von Cäsarea nach Rom (27,1–28,16), und findet eine «deutliche textgeschichtliche Tendenz», sie «durch Aufnahme zusätzlicher Wir-Elemente zu verdichten bzw. auszuweiten» (46). Der umfangreiche Teil B. Zur Geschichte der Erforschung der Wir-Passagen (47–124 + 209–245 =  $\frac{1}{3}$  des Buches) gilt den «bisher vorgeschlagenen Lösungen des Phänomens» (2): «Fazit» ist, immer noch fänden alle «Positionen ihre aktuellen Verfechter, so dass die nach wie vor empfundene Lösungsbedürftigkeit

des Phänomens auf ein gänzlich unvereinbares Lösungsangebot» treffe (123). Nebenbei will W. nicht ausschliessen, «dass sich der unbekannte Verfasser von Lk/Apg in einem seiner Protagonisten (etwa dem Hauptmann Cornelius; Apg 10,1ff.) selbst ein literarisches Denkmal gesetzt hat» (219 Anm. 75). Im Teil C. Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Wir-Passagen (125–181 + 245–259) entwickelt W. in drei Schritten seine eigene Lösung: (1) Die die Wir-Stücke «konstituierenden Verbformen der 1. Pers. Pl.» seien sprachlich und stilistisch «eindeutig» redaktionell; damit wäre «sichergestellt», dass die Wir-Stücke «auf luk. Gestaltung (und nicht auf Einschaltung von Quellenfragmenten) zurückgehen» (179). (2) Eine «Textanalyse von Apg 16» ergebe, dass die Wir-Stücke «nicht einem zeitweilig zusätzlich anwesenden Akteur in den Mund gelegt (würden), sondern einer bereits im auktorialen Erzählteil eingeführten Person», Lukas denke «hierbei höchstwahrscheinlich an Silas» (180). (3) Dieses «Nebeneinander von Binnen- und Aussenperspektive» (140), eine derartige «Vermischung der Erzählperspektiven» (180), sei «ohne Analogie» «in der griech. und röm. Literatur» (143), während es dafür «im bibl. und nachbibl. Schrifttum zahlreiche Belege» gebe, so dass hier der «traditionsgeschichtliche Ursprung» der Wir-Stücke liege (180); «die verblüffenden formalen und sprachlichen Analogien» zwischen Dan 7 und Apg 16 legen W. die «Hypothese» nahe, «möglicherweise (sei) in Dan das konkrete literarische Vorbild für die Innovation» (sic!) der Wir-Stücke in der Apg zu suchen (181). Teil C. Das lukanische «Wir»: Funktion und Bedeutung eines Stilmittels aus jüd. Tradition (182–204 + 259–265) erbringt schliesslich: Das luk. «Wir» sei «konventionelles jüd. Stilmittel zur Verbürgung eines authentischen Berichtes, und es . . . deute(t) die Verarbeitung historisch verlässlichen Materials an» (186, vgl. 202f.). Lukas habe in Apg 16–28 «anstelle des entbehrten autoptischen Paulusberichtes den (ihm zugänglichen) eines Paulusbegleiters» gesetzt (187), nämlich die «ursprünglich nichtliterarische(n)» (189) «Silas-Erinnerungen» (190). So, und das sei «zugleich . . . theol. Ertrag dieser Studie», erweise Lukas sich «in seiner Darstellung der p(au)l(i)n. Mission nicht als antiker Romanschriftsteller», sondern «als ein christl. Historiker, der sich in seinem heilsgeschichtlichen Entwurf erkennbar um die Verarbeitung verlässlicher Überlieferung bemüht» (3).

Dieses erstaunlich konservative Ergebnis fügt sich gut in auch sonst zu beobachtende restaurative Tendenzen in der ntl. Exegese, es verwundert etwas bei dem betont kritischen Ansatz W.s, zu dem auch sein Eifer, alle mit den Wir-Stücken verbundenen Probleme restlos lösen zu wollen, und sein Mut zu sehr kühnen Hypothesen nicht recht passen. Zwei Punkte von W.s Lösung des «Rätsels» der Wir-Stücke seien näher überprüft, der materielle der von ihm postulierten Silas-Erinnerungen und der formale seiner Deutung des «Wir». Bei den Silas-Erinnerungen betont W., diese «mündliche(n) Mitteilungen» (189) dürften «nicht als Neuauflage des unbeweisbaren Silas-Quellenpostulats der frühen Literarkritik missverstanden werden» (203, vgl. 135). Doch ob man nun mit einer schriftlichen Quelle oder mit mündlichen Erinnerungen des Silas rechnet, auf jeden Fall besteht die auch von W. notierte Schwierigkeit, dass Silas nach der Apg einzig bei «der ersten p(au)l(i)n. Mission auf europäischem Boden» dagebewesen sein soll, während «über sein späteres Schicksal (einschliesslich seiner weiteren Begleitung des Apostels) nichts bekannt» ist (189). Nun bleibt auch für W. «weithin offen, wie Silas zu seinen Informationen gekommen ist»; dennoch mutmasst er: «Sollte seine Erwähnung in den nachpln. Pseudepigraphen (2. Thess 1,1; 1. Petr 5,12) andeuten, dass er weiterhin pln. Kreisen nahestand, wäre z. B. mit der Möglichkeit zu rechnen, dass er für die in der zweiten und dritten WP (= Wir-Passage) enthaltenen Überlieferungen als Informant auftreten konnte, ohne selbst an den dort geschilderten Paulusreisen teilgenommen haben zu müssen» (189). W. erklärt also Unbekanntes mit Unbekanntem, so als liesse sich Dunkles mit Dunklerem erhellen. Mit dieser sehr fragwürdigen Argumentation erledigt sich der materielle Gehalt von W.s Lösung des «Rätsels» der Wir-Stücke (sc. die Silas-Erinnerungen) von selbst. Wie aber steht es mit deren formaler Seite, mit W.s Deutung des

«Wir»? Bereits das erste Argument (die Wir-Stücke gingen sicher auf lukanische Gestaltung zurück, nicht aber auf «Quellenfragmente») ist keineswegs so stringent, wie W. vorgibt; denn auch hier gilt, was W. selbst in seiner Forschungsgeschichte zu Recht festhält: «Der durchweg anzutreffende luk. Stil (ist) kein hinreichendes Argument gegen die Verarbeitung von schriftlichen oder mündlichen Traditionen in der Apg» (102).

Beim zweiten Argument (die Textanalyse von Apg 16 belege, dass die Wir-Stücke dem bereits im auktorialen Erzählteil eingeführten Silas in den Mund gelegt würden) beschränkt sich W. auf eine Aktantenanalyse und legt den Text sonst nicht aus, z. B. scheint ihn das «Intermittieren» des Wir in Apg 16 sowie bei den anderen Wir-Stücken ebensowenig zu interessieren wie der bemerkenswerte Sachverhalt, dass in 16,28.37 das Personalpronomen der 1. p. sg. im Mund des Paulus erscheint; bei der Aktantenanalyse behauptet er fälschlich, Lukas deute «zwischen 16,4 und 17,14... mit keiner Silbe an, dass die in 16,3 konstituierte Aktantengruppe irgendwann (etwa in 16,10 oder 16,19) vergrößert oder verkleinert worden wäre» (130f.); dabei übersieht er völlig, dass zumindest in 16,18–40 andere Aktanten hinzukommen (die Herren der Sklavin sowie die Strategen und der Gefängniswärter Philippis). Beim dritten Argument (das Nebeneinander von Binnen- und Aussenperspektive finde sich in bibl. und nachbibl. Literatur, dort liege der traditionsgeschichtliche Ursprung der Wir-Stücke) bemerkt W. selbst, «zwischen der Apg und den zum Vergleich herangezogenen jüd. Texten» bestehe der Unterschied, «dass Lukas die 1. Pers.Pl. benutzt, während sonst durchweg die 1. Pers.Sg. Verwendung findet», und «dass in der betreffenden jüd. Literatur stets der Hauptakteur selbst zu Wort kommt», bei Lukas aber ein «Paulusbegleiter» (184). Besser lässt sich kaum sagen, wie brüchig die behauptete Analogie ist.

W. hat also das «Rätsel» der Wir-Stücke in der Apg weder materiell noch formal gelöst, und seine Arbeit trägt auch zur Lösung dieses «Rätsels» nichts bei – mit Ausnahme der lesenswerten Forschungsgeschichte.

*Martin Rese, Münster*

Oscar Cullmann, *Die Entstehung des Weihnachtsfestes und die Herkunft des Weihnachtsbaumes*, Quell-Verlag Stuttgart 1990. 72 S., 1 Abb.

Der verehrte Verfasser, Mitgründer und Mitarbeiter dieser Zeitschrift möge es mir als einem Nichtexperten nicht verwehren, sein lebenswürdiges Büchlein anzuzeigen. Zwar wird es – wie die 3. Auflage beweist – bereits viel gelesen und erfreut sich grosser Beliebtheit. Doch ist der Verfasser immer für eine Überraschung gut. So ist der neuesten Auflage ausser dem Vorwort zur 1. und 2. A. als besondere Zugabe noch eine kleine Geschichte des «Weihnachtsbaumes» (49–69) hinzugefügt. Diese mit seiner engeren Heimat Strassburg so stark verbundenen Geschichte wird in dem neuen Teil nachgezeichnet und gedeutet. Letzteres mit dem Ergebnis, dass der «uns mit seinem Schmuck vertraute Tannenbaum» etwas zu tun hat mit «dem Baum des Paradieses und seiner die Versuchung hervorrufenden (später mit dem Apfel identifizierten) Frucht» (51). Die mit manchen Reminizenzen an die Heimatgeschichte bereicherte Darlegung leitet den Weihnachtsbaum also aus den mittelalterlichen Mysterienspielen ab. Dort spielte der Tannenbaum die Rolle des Lebensbaums im Paradies, zu dem sich am Christfest die Türe wieder öffnet («Heut schleusst er wieder auf die Tür zum schönen Paradeis», N. Herman). «Zum ersten Mal ist der reicher geschmückte Baum im Jahre 1605 bezeugt, und zwar in Strassburg» (62). Später kamen als Lichtsymbol die Kerzen u.a.m. dazu.

Jeder Pfarrer, der sich um den Sinn des Weihnachtsfestes Gedanken macht, ist zur Lektüre dieser Schrift verpflichtet. Jeder Zeitgenosse, der sich um den Weihnachtsbaum und seinen Sinn sorgt angesichts des Waldsterbens, findet Nachdenkliches. Ihnen sei das Büchlein empfohlen. – Im Anhang findet sich ein Porträt des Verfassers und ein kurzer Lebenslauf. Daraus geht hervor, dass er am 25. 2. 91 sein 90. Lebensjahr beginnt. Wir gratulieren!

*Klaus Seybold, Basel*