

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **42 (1986)**

Heft 3

PDF erstellt am: **09.08.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Rezensionen

S. Amsler, D. Barthélémy, G. Bavaud, G. Bedouelle, P. Fraenkel, E. Junod, J.-D. Kaestli, F. Nuvolone, H.-P. Rüger, J. A. Sanders, O. Wermelinger, *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire*, Labor et Fides, Genf 1984. 400 S., SFr. 40.–.

Der hier anzuzeigende Band verdankt seine Entstehung einem interkonfessionellen Seminar der theol. Fakultäten von Fribourg, Genf, Lausanne und Neuenburg im Winter 1981/82. Er enthält in 3 Teilen 10 selbständige Aufsätze zum Kanon des ATs, zu seiner Gestalt und seiner Geschichte. Der abschliessende 4. Teil von Sanders (339 ff.) befasst sich mit der Kanonskritik und ist der Hermeneutik zuzuordnen. Gegen die historische Kritik, die alle Bereiche der Bibelforschung erfasst hat, erhoben sich fundamentalistische Kreise vor allem in den USA, um mit einem definitiven Kanon die Inspiriertheit der Schrift zu sichern. Die Bewegung hat längst Europa erreicht und wirkt sich nicht nur in Kirchen und Gemeinschaften aus, sondern hat auch an etlichen theol. Fakultäten Fuss gefasst. Zumeist hat sich indessen die Erkenntnis durchgesetzt, dass sog. sekundäre Zusätze erste Kommentierungen sind und dass sich die Tradition dialogisch fortpflanzt. Charakteristisch für die kanonische Schrift ist u. a. Kennzeichen die Repetition, die das Zeugnis in einer neuen Situation realisieren will (346 ff.). Der kanonische Pluralismus (350 ff.) belässt das Wort in seinem Kontext und verzichtet auf Harmonisierung; so darf neben Jes 2, 4 – auch in der heutigen politischen Diskussion! – Joel 3, 10 nicht übersehen werden (351).

Der englischsprachige Beitrag von Sanders geht als einziger auf aktuelle Bezüge und Fragestellungen ein; die Geschichte des atl. Kanons wird in 3 umfassenden Teilen abgehandelt, die zugleich die historischen und sachlichen Zäsuren markieren. Der 1. Teil (mit den Aufsätzen von Barthélémy, Rüger und Kaestli, 7–102) ist dem jüdischen Kanon gewidmet. Dabei zeigt sich, dass die verschiedenen Gruppen (z. B. Samaritaner, Sadduzäer, Pharisäer) auch in bezug auf den Kanon miteinander im Streit liegen. Weit über die Thora hinaus geht die Bibliothek der Gemeinde von Qumran. Nach der Zerstörung Jerusalems war der jüdische Kanon praktisch abgeschlossen; die sog. Synode von Jabne/Jamnia wahrscheinlich zwischen 90 und 105 n. Chr. befasste sich nur noch mit letzten Unsicherheiten (Cant, Qoh); nach dem Aufstand gegen die Römer (131–135 n. Chr.) ging es noch – wohl aus ideologischen Gründen – um die Bücher Sirach, Esther und 4. Esra. – Der 2. Hauptteil mit den Beiträgen von Junod, Wermelinger und Nuvolone (103–242) hat den atl. Kanon in der alten Kirche bis zum 4. Jh. zum Gegenstand. Hier geben die Namen Klemens von Rom, Klemens von Alexandria, Origenes, Athanasius und später Hieronymus und Augustin den Ton an. Dabei ist die Kanonsfrage nicht das einzige Problem; die *regula fidei* und das Bischofsamt haben gleiches, wenn nicht sogar grösseres Gewicht bei der Konsolidierung der Kirche. Hier fand auch die Abgrenzung gegenüber apokryphen und häretischen Schriften ihren Abschluss, die sich schon relativ früh angebahnt hatte. – Der Bestand kanonischer Schriften des ATs war dann unangefochten bis zur Reformation; die mit ihr beginnenden Auseinandersetzungen behandelt der 3. Hauptteil (243–338) mit Monographien von Bavaud, Bedouelle, Fraenkel und Amsler. Kontroverstheologische Argumente prägen Kirchen und Theologien, hier eingeleitet durch Äusserungen des Reformators Pierre Viret, später die Auseinandersetzungen im Anschluss an das Konzil von Trient und verschärft durch die Orthodoxie (Bellarmin *contra* Chemnitz) um die sog. deuterokanonischen Bücher. Noch einmal schlugen die Wellen hoch: als die im 19. Jh. entstandenen Bibelgesellschaften über die Aufnahme oder Weglassung der Apokryphen entscheiden mussten.

Der Ertrag des interkonfessionellen Seminars über den Kanon des ATs wird umso wertvoller, als in Anhängen zu den einzelnen Beiträgen Quellentexte meist in französischer Sprache, aber auch in Latein (der Traktat Bellarmins faksimiliert!) und Griechisch reproduziert werden. Es würde wohl den Rahmen des Werkes gesprengt haben, wenn die grundsätzliche Infragestellung des ATs mitberücksichtigt worden wäre, die seit Beginn unseres Jahrhunderts Kirche und Theologie erschüttert und in den berüchtigten Äusserungen Harnacks in seinem Marcion-Buch ihren ersten Höhepunkt erreicht hat. Diese «Vergangenheit» harrt noch ihrer «Bewältigung». Dankbar ist jeder Benützer des hier angezeigten Standardwerkes für die umfassende und klare Information. Es kommt neben die vielfach verkannte Dokumentation von Ludwig Diestel (Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, 1869; Reprint 1981) und Hans-Joachim Kraus (Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, <sup>1</sup>1956, <sup>2</sup>1969) zu stehen.

Otto Bächli, Suhr

Heinzpeter Hempelmann, *Die Auferstehung Jesu Christi – eine historische Tatsache? Eine engagierte Analyse*, Theologische Verlagsgemeinschaft (R. Brockhaus), Wuppertal 1982. 96 S., DM 14,80.

Der Literaturnobelpreisträger Heinrich Böll fragte 1981 bei einer Fernsehdiskussion: «Hätte ich, wenn ich dagewesen wäre, die Auferstehung (bzw. den Auferstandenen) fotografieren können?» Theologen mögen das für eine undifferenzierte Ausdruckweise halten, aber ein beträchtlicher Teil unserer Zeitgenossen wird eher so als in abgesicherten Formulierungen nach der Wirklichkeit des Ostergeschehens fragen. Der junge Philosoph und Theologe Heinzpeter Hempelmann hat sich durch Bölls Frage herausfordern lassen.

Im 1. Hauptteil «Die Auferstehung Jesu Christi – eine historische Tatsache?» beantwortet der Verfasser die durch den Titel gestellte Frage positiv: «Die Auferstehung ist ein Geschehen, dem historische Faktizität nicht einfach abgesprochen werden kann, andererseits aber eine Wirklichkeit, die eine solch' beschränkte Kategorie wie die der historischen Faktizität schlechthin transzendiert» (28). Seinen Standpunkt vertritt H. nicht in blossen apologetischen Affirmationen, sondern sorgfältig und, wenn nötig, auch vorsichtig argumentierend. Er zeigt dabei eine Vertrautheit mit der aktuellen exegetischen Diskussion, die für einen systematischen Theologen bemerkenswert ist. Vorsichtiger hätte H. allerdings mit der Voraussetzung einer «allgemeinen jüdischen Auferstehungshoffnung» (23) sein sollen. Entgegen einer weitverbreiteten Annahme waren die Anschauungen im Judentum der Zeit vor 70 n. Chr. auch hier weit vielfältiger, als es ein erster Blick auf die rabbinische Literatur scheinen lässt. Das wurde vor allem von H. C. C. Cavallin gezeigt (ANRW II 19, 1, Berlin 1979, 240–345).

Der 2. Hauptteil hat eine «Auseinandersetzung mit Spezial- und Grundsatzfragen» zum Inhalt. Besonders interessant ist hier die Behandlung der philosophischen Kritik an der Auferstehung Jesu. Dabei kann der Verf. seine Kenntnis des modernen wissenschaftstheoretischen Gesprächs theologisch fruchtbar machen, die er schon in einer Auseinandersetzung mit Hans Albert unter Beweis gestellt hat (Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft. Zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens, Wuppertal 1980). H.s Studie gehört zu den seltenen Arbeiten, die für den Fachtheologen Neues bringen und die man dennoch interessierten Laien empfehlen kann.

Rainer Riesner, Tübingen

Karl-Heinz Michel, *Sehen und glauben. Schriftauslegung in der Auseinandersetzung mit Kerygmatheologie und historisch-kritischer Forschung*, Theologische Verlagsgemeinschaft (R. Brockhaus), Theologie und Dienst 31, Wuppertal 1982. 64 S., DM. 8,80.

Hier handelt es sich um eine theologische Programmschrift. Wer aufgrund des Untertitels einen kenntnislosen Rundumschlag befürchtet hat, wird angenehm enttäuscht. Provozierend allerdings ist diese Studie und das beginnt schon beim Titel «Sehen und glauben». Vor Drucklegung liess der Verlag beim Autor anfragen, ob das nicht ein Irrtum sei, Es müsse doch heissen «Glauben und sehen»! Dieser Vorgang beleuchtet schlaglichtartig unsere kirchlich-theologische Situation: Gottes Wirklichkeit ist unseren Sinnen unzugänglich. Er offenbart sich dem einzelnen allein im Wort und die Antwort darauf ist Glaube, nicht Wissen. Hinter diese Einsichten kann protestantische Theologie nach Kant nicht mehr zurück. Wirklich? Michel jedenfalls bestreitet das vehement.

Er setzt bei der kirchlichen Praxis ein, die er durch eine doppelte Predignot gekennzeichnet sieht: Entweder wird abstrakt geredet oder es begegnen stereotyp dieselben gesellschaftspolitischer Appelle. Die Tendenz zu Abstraktion und Moralismus führt M. auf die Kapitulation beträchtlicher Teile der Theologie vor dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus Kants zurück. Paradigmatisch setzt er sich mit G. Ebelings «Dogmatik des christlichen Glaubens» (Tübingen 1979) auseinander, der er eine Verdrängung des *factum* durchs *verbum* vorwirft. Nun scheint aber eine heilsgeschichtliche Theologie nach über 200 Jahren historisch-kritischer Bibelforschung nicht mehr möglich. Der Verf. fordert deshalb eine «Grundsatzrevision der historisch-kritischen Methoden» (29), allerdings nicht durch ihre Abschaffung (G. Maier), sondern (vor allem in Anschluss an M. Hengel) durch Befreiung aus philosophischer Umklammerung.

M. bleibt jedoch nicht bei einer Kritik der gegenwärtigen Situation stehen, sondern versucht abschliessend, einen eigenen hermeneutischen Ansatz zu formulieren, den er unter das Leitwort «Wir sahen seine Herrlichkeit» (Joh 1, 14) stellt. Viele wird erstaunen, dass M. die Erkennbarkeit Gottes nicht nur aus dem AT, sondern vor allem auch aus Joh aufweisen will. Aber besonders hinsichtlich des Verhältnisses von Sehen und Glauben bei Joh finden sich Hinweise, die auch den Exegeten herausfordern. Das Buch schliesst mit einer Predigt über Lk 24, 1–12, welche die Probe aufs Exempel für die hermeneutischen Grundsätze M.s darstellt. Die eindringliche Sprache des Buches zwingt geradezu auch den zum Lesen, der dauernd widersprechen möchte. Man ist gespannt darauf, von diesem Verfasser noch mehr zu hören, vor allem zur theologischen Kritik an Kant.

Rainer Riesner, Tübingen

Gottfried Nebe, «*Hoffnung*» bei Paulus. Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie, Studien zur Umwelt des Neues Testaments 16, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. 440 S., Kt. DM. 68,-.

Die vorliegende Untersuchung wurde 1977 in Heidelberg als Diss. angenommen und 1979 für den Druck überarbeitet und mit ausführlichen Registern versehen (Wortregister: akkadisch, 401; hebräisch/aramäisch, 401f.; äthiopisch, 402; syrisch, 402; griechisch, 402–405; koptisch, 406; lateinisch, 406 – Stellenregister: 406–427; Namen- und Sachregister: 428–440). Schon allein diese Register verraten, was einen in diesem Buch erwartet, nämlich der Niederschlag ausserordentlichen Fleisses und grosser Gelehrsamkeit. Leider steht der gelehrte Aufwand der Untersuchung im umgekehrten Verhältnis zu ihrem Ertrag. N. findet fast nur das heraus, was ohnehin selbstverständlich ist: «Sprachlich» würden *elpis* und ihre Synonyme «bei Paulus stets zur Bezeichnung einer Zukunftseinstellung verwendet» (169) und theologisch sei «das eschatologische Heil als der ursprüngliche, primäre und eigentliche <Ort> der <Hoffnung> bei Paulus anzusehen» (169f.; vgl. 138; 171); für Paulus sei «die <Hoffnung> in einen eschatologischen Prozess eingebettet, der mit dem zurückliegenden Kommen Jesu Christi... beginnt und dessen Vollendung im Sinn eines endgültigen Abschlusses mit seiner Wiederkunft anhebt» (171). Es

ist nicht zu sehen, worin dieser Ertrag von dem abweicht, was einst z. B. schon R. Bultmann über «Hoffnung» bei Paulus ausführte (im ThWNT II, 1935, 527–529, und in seiner «Theologie des Neuen Testaments», § 35.40). Deshalb fällt es schwer, zu verstehen, warum N. selbst gerade in der kritischen Auseinandersetzung mit Bultmann das Recht für seine Untersuchung finden zu können meint («Hinführung», 7–37, bes. 10–13; 15f.). Bei der Einzelanalyse («Theologische Untersuchung», 39–168; ihr Zentrum bildet die penible Exegese von Röm 8, 18–25; I Thess 5, 1–1; II Kor 3, 12; Röm 5, 1–5) akzentuiert N. natürlich manches anders als Bultmann. Doch das ändert nichts daran, dass er mit ihm in den Grundzügen übereinstimmt, und ist angesichts der Breite der Darstellung N.s nicht weiter verwunderlich. Erstaunlich ist hingegen, dass N. eine derart ausführliche Begriffsuntersuchung zu *elpis* und ihren Synonymen bei Paulus vorlegt, ohne auf die bekannten kritischen Einwände von J. Barr gegen ein solches Unternehmen (The Semantics of Biblical Language, Oxford 1961; deutsche Übersetzung: Biblexegese und moderne Semantik, München 1965) auch nur andeutungsweise einzugehen. Immerhin hatte Barr bezweifelt, dass man überhaupt durch die Untersuchung von einzelnen Wörtern und ihren Synonymen im Alten und/oder Neuen Testament theologische Sachverhalte zureichend erfassen könne. Indirekt liefert N. selbst den Beleg dafür, dass Barrs Zweifel berechtigt sind. Denn N. räumt in seiner «Schlussbetrachtung» (169–197) sowohl ein, dass er «nicht alle Bereiche des Hoffnungsproblems analysiert» habe, als auch, dass die Eschatologie des Paulus «umfassender» sei als seine Verwendung von *elpis* und ihren Synonymen (174; vgl. 4). Auf diesem Hintergrund ist N.s Buch als ein Anachronismus zu beurteilen. Dieses Urteil ist auch dann nicht zurückzunehmen, wenn man erfährt, dass die relativ modernen Programme einer «Theologie der Hoffnung» und einer «Philosophie der Hoffnung» den Anstoss für N.s Untersuchung gaben (15; 174–179, der zusammenfassende Text auf der Rückseite des Buches). Im Gegenteil! Aufgrund ihres Gegenstandes ist die Auslegung des NTs ein viel zu ernstes Geschäft, um sich ihre Fragen und Themen in dieser Weise vorgeben und einengen zu lassen.

Martin Rese, Münster

W. Pannenberg (Hg.), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*. Mit Beiträgen von W. Pannenberg, V. Verra, H. R. Picard, A. Caracciolo, G. Zacher, J. A. Schmolgen. Eisenwerth, Göttingen, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht 1984. 192 S., 24 T., DM 64.–.

Die vorliegende Dokumentation der 1978 von der Thyssen-Stiftung veranstalteten Tagung über die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur gibt die 6 Hauptvorträge: Theologie, Philosophie, Literaturwissenschaft (zu autobiographischen Zeugnissen der französischen Literatur), Ethik, Musik und Bildende Kunst, und die jeweilige Diskussion in gestraffter Form wieder. Die leitende Frage ist, ob und wie Gott in der modernen Kultur als abwesend erfahren wird, so dass der neuzeitliche autonome Atheismus entweder Endprodukt einer Abfallgeschichte und somit Ausdruck des Gerichtes desjenigen Gottes ist, der als «unendliches Sein» vorausgesetzt und in der Nähe des Menschen bleibt (Varianten von K. Barth bis zu W. Pannenberg) – oder dass die mündige Welt den bisherigen theistisch-unmittelbaren Gott überflüssig gemacht und das Warten auf Gott «in der mittelbaren Kommunikationsform der Stellvertretung» als zeitgemässen Glaubensvollzug gebracht hat (Varianten von D. Bonhoeffer bis D. Sölle) – oder dass schliesslich der neuzeitliche Atheismus die christlich (Th. Altizer) wie marxistisch (E. Bloch) deutbare endgültige Kenose Gottes in Jesus von Nazareth bedeutet (Gott-ist-tot-Theologie im Sinne Altizers).

Welche Phänomene haben zur Gottlosigkeit der Moderne, zum «Tod Gottes» geführt: moderne Wissenschaft ohne die Arbeitshypothese «Gott», technischer Weltumgang, sozial-

bürokratische Organisation und besonders die emanzipatorische Anthropozentrik seit der Renaissance. Worin gründen diese Phänomene: Sie sind Folge «der geschichtlichen Katastrophe der christlichen Glaubensspaltung» (19). Und wohin führen sie: «in» Erfahrung der Sinnlosigkeit des öffentlichen und schliesslich auch des individuellen Lebens... bis hin zu Familie und Ehe» (22). Was ist das angemessene Heilmittel: Da das Christentum (wie alle Religionen) «mit der westlichen säkularen Kultur keineswegs so eng verbunden (ist), dass deren Krise ohne weiteres auch seine eigene sein müsste» (22), deswegen bedeutet z. B. die «Konkretisierung des Redens von Gott in der Verfassung» (sc. der USA) «nicht Rückkehr zu einer sakralen Bestimmtheit des öffentlichen Lebens mit totalitären Konsequenzen, sondern vielmehr die öffentliche und auch politisch bedeutsame Anerkennung, dass gerade das plurale und autonome Freiheitsverständnis der modernen Welt von dieser religiösen Tradition abhängig ist» (33) – was aber gerade historisch und sachlich umstritten ist als Grundlegung einer auch von Präsident Reagan reklamierten «Zivilreligion». Nicht umsonst moniert L. Oeing-Hanhoff die Gefahr «einer Sakralisierung der Welt»; schon früher haben H. Blumenberg u. a. auf die (deistische) «Empörung der moralischen Vernunft gegen einen unsittlichen Gott» und z. B. J. Matthes auf die «Emigration der Kirche aus der Welt» als Gegenbewegung zur sonst üblichen Säkularisierungsthese hingewiesen. Das Problem bleibt uns also erhalten: Die *Abwesenheit* Gottes als Erfahrung der Abwesenheit *Gottes* zu interpretieren und nicht als «die Erfahrung der Leere, der Öde, der Sinnlosigkeit» (157).

In den weiteren Referaten und vor allem in den Diskussionen stecken viele bemerkenswerte Informationen, weiterführende Erkenntnisse, gewinnversprechende Fragestellungen, die weiterhelfen können. Schade nur, dass keine Vertreter der analytischen und der kritischen Theorie(n) zu Wort kamen.

Noch ein theologisch zentraler Gedankengang soll kurz gestreift werden: Abwesenheit Gottes und Christus-Bild (159ff.). Beispiel: Zur Zeit des wilhelminischen Reiches wurde das Herrscherporträt ins Theatralisch-Pathetische übersteigert und parallel das öffentliche Christus-Bild als Kolossalstatue z. B. auf dem Zuckerhut von Rio de Janeiro: «Kein Zweifel, dass solche Übersteigerungen im umgekehrten Verhältnis zur inneren Bedeutung christlich-religiöser Werte ihrer Zeit stehen» (164) – gerade im monumentalen Bild des Bildungsbürgertums ist Gott abwesend; im Aufschrei des Sterbenden bei den Expressionisten um Corinth, Kokoschka, Nolde, Beckmann will Gott den Menschen nahe sein.

Man wird dem Schlusswort zustimmen, dass das Thema der Abwesenheit Gottes als «indirekte Rede über die Anwesenheit Gottes in der modernen Kultur» behandelt wurde. Das lag vielleicht mit daran, dass vornehmlich in (ontologisch) hermeneutischer Tradition argumentiert und dabei methodologisch die mit dem Neuzeitproblem aufgegebene Spannung von Deskription und normativer Aussageform nicht diskutiert wurde (z. B. Hinweis von Dux, 102). Der Gesamtertrag wird auch durch das Fehlen eines nichtwestlichen Beitrages geschmälert. Umgekehrt sind die Interdisziplinarität und viele Detailhinweise wichtig, z. B. auf die Erforschung der Zeit zwischen 1555 und 1648 als Umbruch zur Neuzeit und auf Luthers Stellung (18f.), auf die Erarbeitung einer musikalisch-akkustischen Theologie (157), auf die Leiblichkeit der Gottes-Erfahrungen (143) und die bürgerliche «Filterung» der Religion (164 u. ö.).

*Uwe Gerber, Hannover*

Martin Nicol, *Meditation bei Luther, Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 34, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. 195 S., kart. DM42.–.

Meditation hat z. Zt. Konjunktur. Auch für evangelische Christen hat der Begriff etwas Anziehendes. Er signalisiert Aktualität. Freilich: Gibt es so etwas wie ein evangelisches Verständnis von Meditation? Kann es so etwas überhaupt geben? Mit Fragen dieser Art greift

man zu der vorliegenden Arbeit. Und: die Erwartungen werden durchaus nicht enttäuscht.

Die vorliegende Untersuchung wurde im WS 1982/83 von der Theol. Fakultät zu Erlangen im Fachgebiet der Praktischen Theologie als Diss. angenommen. Sie versteht sich selbst als Ausdruck der Suche nach Kriterien zur Beurteilung des Phänomens Meditation. Das Thema wird in zweifacher Hinsicht begrenzt: zum einen soll es um Meditation in einem präzisen Sinn des Begriffes gehen, nämlich um «Meditation als eine spezifische Weise des individuellen Umgangs mit dem Wort Gottes», nicht um die Frage des geistlichen Lebens überhaupt; zum andern soll es vornehmlich um den praktischen Gesichtspunkt gehen: «Wie hat Luther meditiert?» (12). Dass dabei wesentliche Aspekte der Theologie Luthers ins Spiel kommen, liegt auf der Hand.

Kap. 1 der Arbeit bietet eine knappe Skizze von Strukturen und Stationen mittelalterlicher Meditation. Kap. 2 erörtert die Meditation bei den Augustinereremiten. Ertrag: Die Frage, in welcher spezifischen Prägung der Strom des mittelalterlichen Meditierens Luther erreicht hat, ist nicht zur vollen Befriedigung zu klären. Der Reformator ist einer Praxis von Meditation begegnet, die man als notwendig ansah. Zugleich hat er dabei einen grossen Freiheitsspielraum in den jeweiligen Ausformungen kennengelernt.

Das umfangreiche 3. Kap. enthält die Untersuchungen zur Meditation bei Luther. In minutiöser Analyse werden hier die Quellen bearbeitet und in umsichtiger Weise interpretiert:

Zunächst wird nach Definitionen von Meditation bei Luther gefragt. Sodann werden Grundelemente von Luthers Meditationspraxis erhoben. Hier geht es um den Zusammenhang von Meditation und Gebet, um Ort und Zeit, Gesten des Körpers sowie die Beteiligung der Stimme. Weiterhin wird dem Zusammenhang von Meditation und religiöser Erfahrung nachgegangen. Schliesslich wird nach Stoff und Methode der Meditation gefragt. Hier finden sich eindringende Analysen zur Frage der (1) Bussmeditation, (2) Passionsmeditation, (3) Katechismusmeditation sowie (4) Meditation der Hl. Schrift.

Besondere Höhepunkte sind dabei die Analyse zum «Sermon von der Betrachtung des heiligen Leidens Christi (1519)» sowie die Darstellung der Katechismusmeditation nach der Schrift für Meister Peter (1535). Das Meditationsschema vom vierfachen Kränzlein, das in dieser Schrift entfaltet wird, stellt eine eingängige Form von Meditation dar und kann als konkrete Anleitung zum Meditieren dienen. Anhand von Luthers Vorreden zur Bibel wird schliesslich nach der Meditation der heiligen Schrift gefragt. Hier wird deutlich, «privates Meditieren der Heiligen Schrift gehört für Luther zur Aufgabe eines jeden Christen. Neben den äusseren Regeln des Vollzugs, die durch die Frömmigkeit der Jahrhunderte geprägt sind, ist es in beherrschender Weise das inhaltliche Kriterium der Rechtfertigung bzw. der rechten Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, dem Luthers Bemühen in seinen Vorreden zur Bibel gilt» (170).

Der Autor formuliert am Schluss selbst als Ertrag: «Als Ergebnis könnte man insgesamt festhalten, dass Meditation als eine klar umrissene Frömmigkeitspraxis das selbstverständliche Zentrum seines Lebens und Wirkens darstellt. Der Umgang mit dem Wort ist bei ihm nicht, wie in Teilen des späteren Protestantismus, ein weitgehend gestaltloses und oft genug reichlich kopflastiges Hören, sondern eine konkrete, den ganzen Menschen in allen Bezügen seiner Existenz erfassende Frömmigkeitspraxis, für deren Nachvollzug sich Ratschläge und Regeln aufstellen lassen (182).

Die Arbeit leistet einen wichtigen Beitrag zur Luther-Forschung. Sie erhellt einen Bereich, von dem G. Ebeling (*Evangelische Evangelienauslegung*, 1942, 436) festgestellt hatte, dass er der Exegese im strengen Sinne vorausliege. Die minutiösen Analysen lassen ein plastisches Bild von der Frömmigkeitspraxis Luthers entstehen. Es ist verdienstvoll, dass das vierfache

Kränzlein Luthers (vgl. 160/161) aus der Versenkung hervorgeholt wird. Ohne Zweifel stellt das Buch eine Grundlage bereit, um weiter darüber nachdenken zu können, wie ein evangelisches, und d. h. ein am Wort der Bibel festgemachtes Verständnis von Meditation, in unseren Tagen aussehen kann, das einerseits das Anliegen, um das es bei der gegenwärtigen Zuwendung zu Meditation geht, nämlich die Suche nach einem ganzheitlichen Lebensstil aufzunehmen vermag, und das andererseits im Rückbezug auf den reformatorischen Grundsatz evangelisch-reformatorischen Massstäben gerecht wird.

So ist die Arbeit, die neben den historischen Detailanalysen durch ihre systematische Orientierungskraft besticht, ein hervorragender Beitrag zu einem aktuellen und wichtigen praktisch-theologischen Thema.

*Gottfried Adam, Würzburg*

Ernst Lange, *Chancen des Alltags*. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart (Edition Ernst Lange, Bd. 4), hg. und mit einem Nachwort von Peter Cornehl, München, Kaiser-Verlag, 1984. 357 S., DM 38.–.

Nach den Beiträgen zur Bildungsproblematik (Bd. 1), den Aufsätzen zur Theorie kirchlichen Handelns (Bd. 2) und den Veröffentlichungen zur Homiletik, Liturgie und Pfarramt (Bd. 3) erscheint jetzt in der Werkausgabe von E. Lange der Band über die «Chancen des Alltags». Dies Buch war 1965 erstmals als 8. Band in der «Handbücherei des Christen in der Welt» erschienen. Bei der neuerlichen Veröffentlichung handelt sich es um einen unveränderten Nachdruck, dem im Anhang «Thesen zur Theorie und Praxis des evangelischen Gemeindegottesdienstes» (313–321) sowie «Thesen zur Theologie und zur Praxis der Predigt» (321–345) hinzugefügt sind. Beide Thesenreihen sind für das Gespräch mit den Studenten an der Kirchlichen Hochschule in Berlin zwischen 1963 und 1965 formuliert worden.

In einem Nachwort (346–357) stellt der Hamburger Praktische Theologe P. Cornehl einige Aspekte des vorliegenden Werkes und seine Relevanz für unsere heutige Situation heraus. Ich stimme ihm zu, dass mit der Neuauflage einer der wichtigsten Beiträge «der deutschen Nachkriegstheologie zum Verständnis des Gottesdienstes in der modernen Welt» und zugleich eine «Fundgrube bislang noch unausgeschöpfter Anregungen, Beobachtungen und Einsichten, die die Diskussion in der Praktischen Theologie auch dort produktiv bereichern können, wo man sie kritisch rezipiert» (346), wieder zugänglich gemacht wird.

Es ist gewiss kein Zufall, dass das Werk seinerzeit in der Handbücherei des Christen in der Welt erschienen ist und nicht in einer wissenschaftlichen Reihe. E. Lange passt nicht in das «übliche» Raster: hier wissenschaftlicher Theologe, dort Praktiker vor Ort, dort Fachmann für Kirchenleitung. Er war Gemeindepfarrer, Hochschullehrer und Mitarbeiter in der Planungsabteilung der EKD sowie beigeordneter Generalsekretär beim Weltrat der Kirchen in Genf.

Die Verbindung von Praxis und theologischer Reflexion verleiht den «Chancen des Alltags» ihre besondere Ausstrahlungskraft. E. Langes homiletischer Impuls ist seit 1968 in einem eminenten Masse fruchtbar geworden. Allerdings ist er teilweise in einseitiger Weise rezipiert worden, zum Teil einfach als Rezeptologie missverstanden worden. Deswegen bedürfen die «Chancen des Alltags» dringend der eingehenden Beachtung durch die Praktische Theologie. Nur so wird deutlich, in welchem Gesamtzusammenhang der Entwurf des neuen Konzeptes der Predigtvorbereitung seinen Ort hat. Denn: Die «Chancen des Alltags» enthalten zum Teil die prinzipielle Homiletik E. Langes, die in den Aufsätzen zur Praxis der Predigtvorbereitung vorausgesetzt wird. So kann der Band deutlich machen, in welchem eminenten Masse Begriff und Sache der Verheissung für Langes theologisches Denken und homiletisches Reflektieren zentral sind. Dies ist bei der Rezeption seines Predigtvorbereitungskonzeptes



nicht immer gesehen worden. Die Beiträge zur Homiletik sind vom literarischen Genus her in einer bestimmten Situation mit einer bestimmten Abzweckung geschrieben worden und nicht als systematische Entwürfe einer Predigttheorie. Ohne Zweifel ist das Werk auch sonst voll von Einsichten und Beobachtungen, die auch heute noch ins Nachdenken bringen können. Man lese z. B. nur einmal, was auf S. 241–243 unter dem Stichwort «Streit der Generationen» zum Verhältnis der Generationen gesagt wird.

Ebenso sind der Zusammenhang von Sonntag und Alltag, von Beten und Tun, die Frage des Anfechtungshorizontes heutigen Christseins in beachtenswerter Weise herausgearbeitet. Gleichwohl begrüße ich das Wiedererscheinen dieses Werkes besonders vom homiletischen Gesichtspunkt her. Hier stehen noch einmal einige Neuentdeckungen im Blick auf die Langesche Homiletik und ihren Zusammenhang mit der Gottesdiensttheorie an.

*Gottfried Adam, Würzburg*