

lichkeit haben schwere Hypothesen für die Kirchen zurückgelassen, die aber nicht mehr Thema des Buches sind.

Dem Autor gebührt das Verdienst, daß er trotz mancher Forschungslücken einen überzeugenden, differenzierten und gut lesbaren Überblick der Geschichte des Christentums in Deutschland für eine Periode von etwa 175 Jahren geboten hat, der an die Schwelle der Gegenwart heran-

führt und auch als Dienst an der Ökumene gewertet werden darf. Daß trotz des reichen Anmerkungsapparats manche Aussagen nicht belegt sind, manche Zitate aus zweiter Quelle übernommen wurden und neben dem guten Personenregister auch ein Orts- und Sachregister erwünscht gewesen wären, sei abschließend angemerkt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

## Neuzeit

*Johann Anselm Steiger: Johann Gerhard (1582–1637). Studien zu Theologie und Frömmigkeit des Kirchenvaters der lutherischen Orthodoxie. (= Doctrine et Pietas. Zwischen Reformation und Aufklärung. Texte und Untersuchungen. Abt. I: Johann Gerhard-Archiv, Bd. 1), Stuttgart – Bad Cannstatt (frommannholzboog) 1997, 336 S., geb., ISBN 3-7728-1822-6.*

Der Band über J. Gerhard soll eine Schriftenreihe zur Erforschung der Orthodoxie eröffnen und trägt insofern einen programmatischen Charakter. Gerhard wird zurecht als „Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie“ bezeichnet (12). Das Buch enthält nach einer einleitenden programmatischen Studie in Kapitel I „Seelsorge, Frömmigkeit, Mystik, Lehre und Trost bei Johann Gerhard“ 4 Kapitel, die der Edition und Kommentierung von Texten J. Gerhards gewidmet sind. Beigegeben ist im Faksimile das Testament Johann Gerhards und weitere Autographen. Ein Namen- und Bibelstellenregister erschließen den Band insgesamt. Die Publikation und Kommentierung der Texte Gerhards ist höchst verdienstvoll. Der Kommentar ist freilich etwas breit angelegt. Kapitel II (159–227) publiziert und kommentiert „Das Testament und das Glaubensbekenntnis des todkranken 21jährigen Johann Gerhard“ aus dem Jahr 1603. Dieser Text ist in der Hauptsache ein dogmatisches Testimonium, in dem, wie Steiger betont, „applizierte Seelsorge und Dogmatik auf das engste miteinander verknüpft“ sind (186). Die chalcedonensische Zwei-Naturen-Lehre wird beispielsweise ausführlich referiert (189), einschließlich der Lehre der *communicatio idiomatum*. Biblische Zitatketten reihen sich aneinander. Das Ergeb-

nis lautet: „Gerhard übt in seinem Testament Seelsorge an sich und an seinen Nächsten, indem er Dogmatik treibt“ (215). Kapitel III. „Interkonfessioneller Diskurs, geistlicher Widerstand gegen die Obrigkeit und poimenische Katechese“ (229–275) publiziert einen Brief Gerhards an die reformierte Fürstin Christina von Eisenach; Der Brief entfaltet die lutherische Prädestinations- und Abendmahlslehre gegen reformierte Einwände und empfiehlt den Gebrauch der Bibelübersetzung Luthers gegen die des reformierten Piscator. Es folgt Kapitel IV. „Kindstod, Herzenstheologie und Tröstung“ (277–294) die Edition eines Trostbriefs Gerhards an trauernde Eltern. Die Adressaten sind unbekannt. Das abschließende Kapitel V. „Edition des Autographen und des Erstdrucks von Johann Gerhards Erstlingswerk ‚Meditationes Sacrae‘ (295–302) skizziert das Editionsvorhaben. Zu fragen ist freilich, ob eine derart ausgreifende und breit angelegte Edition sinnvoll ist, wie sie in dieser Konzeption geplant wird (301 f).

Der eigentlich problematische Beitrag ist das einleitende Kapitel I. (16–157). Teile dieses Kapitels wurden in ZKG 106, 1995, 329–344 bereits veröffentlicht. Der Beitrag verfolgt nämlich eine doppelte Absicht: Er will einmal historisch Gerhards Beitrag zu Seelsorge und Frömmigkeit wieder ans Licht heben. Das ist sehr verdienstvoll. Eine Geschichtsschreibung, die in den Spuren August Tholucks (vgl. 24) wie von Albrecht und Otto Ritschl nur eine versteinerte, „tote“ Orthodoxie kennt, verzeichnet nämlich die orthodoxe Theologie und macht aus ihr ein abschreckendes Beispiel. Auch über das Verhältnis von Lehre und Mystik lohnt sich gleichfalls eine erneute Diskussion. Das ist die historische Perspektive. Zugleich will J.A.

Steiger jedoch Gerhards „biblische“ Seelsorge als Modell und Maßstab heutiger Seelsorgelehre geltend machen. Diese Absicht ist kritisch zu befragen. Zweifellos ist zwar eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard-Darstellungen erforderlich, welche dessen Arbeit in der praktischen Theologie übersehen und übergangen haben. Hier ist zurecht von einem „forschungsgeschichtlichen Defizit“ die Rede (21). Anders zu sehen und zu werten ist aber m. E. die Beanspruchung der orthodoxen Dogmatik für die gegenwärtige Seelsorge. Die aus bestimmten *dicta probantia* der Bibel, welche aus ihrem jeweiligen Kontext herausgenommen werden, erstellte Loci-Dogmatik ist nicht mehr reproduzierbar. Kann diese Dogmatik gegenwärtige Schwierigkeiten heutiger evangelischer Seelsorgelehre beheben?

Steigers Polemik gegen die „Psychotherapeutisierung der Seelsorge und die mit ihr unweigerlich einhergehende Entdogmatisierung und Entbiblisierung“ sieht im Fehlen der Dogmatik ein „erhebliches Manko“, zumal wenn auch noch postuliert werde, wahre Seelsorge habe „theologiefrei“ zu sein (231, vgl. ebenso 293, die Antithese von bibel- und verkündigungsorientierter Seelsorge und klientenorientierter Psychotherapie, ferner 141 u.a.). Aber schafft dagegen biblischer Positivismus Abhilfe? Steiger stellt sodann die Braut- (S.94 ff) und Taubenmetaphorik der Mystik (63 ff), die Wunden- (69–75) und Bluttheologie (Christus als Kelchtreter (83 vgl. 84–94) breit und ausführlich dar. Die mittelalterliche Mystik werde durch die Theologie Luthers korrigiert – so die historische These: „Bei Luther wie bei Gerhard müssen Bernhard, Tauler und Thomas von Kempen sozusagen ein Aufbaustudium betreiben und eine Zusatzprüfung ablegen“ (66). Kann „Mystik“ freilich wie ein Lernziel gelernt werden? Auch sonst klingt manches etwas blumig, z.B. das „Eingehen in die Seitenwunde Christi“ als „Trost des Gewissens“ (72; 73); „Das Blut Christi übt im Abendmahl Seelsorge, indem es daran erinnert, daß Gott wahrhaft Mensch geworden ist ...“ (89 – ist denn das Blut Christi Subjekt gegenwärtiger Seelsorge?) „Der Glaube ist eine kommerzielle Angelegenheit“ (97). Der göttliche Wechselkurs in diesem Geschäft würde allerdings ein jedes menschliche Geschäft in Ruin stürzen. Denn das Lösegeld Gottes werde zum „Nulltarif“ umgebucht, der „göttliche Kommerz“ kenne keine Umrechentabellen wie die Geldwechsler im Jerusalemer Tempel (97). Derartige Beispiel lassen sich vermehren.

Freilich: Solche Bilder sollen außerdem Ausdruck einer theologischen Sache sein, die auf „Biblizität“ beruht (119).

Steiger hält die aus der Mystizierung der Theologie und Frömmigkeit bei Gerhard folgende „recht starke Allegorisierung der Auslegungsmethode“ (123 ff; 130 f) ebenfalls für richtig. Gewiß ist es zwar zutreffend, auf den untrennbaren Zusammenhang von Seelsorge, Meditation und Gebet aufmerksam zu machen (134 ff) und dabei an den Schatz erbaulicher Tradition zu erinnern. Aber der „Methodisch-hermeneutische Epilog“ (155–157) postuliert prinzipiell; „Aus der Sache heraus ist in diesem Beitrag geredet worden“ (155). Dies setze die Prämisse voraus: „Kirchengeschichtsschreibung also betreibt letztendlich nichts anderes als das Geschäft des Kennenlernens. Dieses Geschäft jedoch ist ein anderes als dasjenige des „Historisierens“ (157). Nimmt man diese These beim Wort, müßte Kirchengeschichte unkritisch sein, würde also zur Hagiographie. Hier sind nun doch Rückfragen erforderlich. Ist das Reden von der „Sache“ der Theologie überhaupt angemessen – oder geht es evangelischer Theologie nicht doch um ein Geschehen, um eine Person? Welchen Stellenwert haben dann jedoch Vorstellungen und Formulierungen der Dogmatik? Kann man Dogmatik ohne Hermeneutik, ohne kritische Auslegung einfach tradieren – oder ist nicht jeder theologische Satz stets auch *secundum hominem recipientem* zu reflektieren? Dies kann man an der schlicht nur wiederholten Blut- und Wundentheologie (67–92) exemplarisch zeigen. Alles ist dann Applikation, etwa im Satz „In Christi Wunden herrscht das gemäßigte Klima, das die Angefohtenen davor bewahrt, entweder vor der Hitze des Zornes Gottes oder vor der klirrenden Kälte der teuflischen Anfechtung zu vergehen“ (69). Das Reden vom Blut (auch vom „Blut Christi“) ist zweifellos besonders schwer zu verstehen und führt zugleich magische Erwartungen mit sich. Denn Blut ist Lebensprinzip, verleiht Lebenskraft, wird zu Heilzwecken verwendet und wird im Blutzauber benutzt; unschuldig vergossenes Blut manifestiert sich in Wundern u.a. mehr. Über solche Vorstellungen informiert der Artikel „Blut“ im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (Bd. 1, Berlin 1927, Nachdruck 1986, 1434–1442, Stemplinger). Auch in TRE 6, 1980, 727–742, Art. Blut, findet sich gleichfalls Klärendes, etwa, daß das deutsche Wort „Blut“ ein Worttaub darstellt, mit dem die „Sache“ – das Leben – verhüllend umschrieben wird. Dies

gilt auch für den mittelalterlichen Blutglauben, der in der katholischen Tradition der Barockzeit fortlebte und nach dem Konzil von Trient nochmals einen gewaltigen Aufschwung nahm; das Motiv des Pelikan, das auch Gerhard benutzt, ist in diesem Kontext emblematisch verortet. Man kann folglich die evangelische Blutmystik nicht interpretieren, ohne von der mittelalterlichen Tradition und der gleichzeitigen Barocktheologie sorgfältig Kenntnis zu nehmen. Dazu bedarf es frömmigkeits- und kulturgeschichtlicher Analysen; der *bloße Rückgriff auf die Dogmatik allein genügt nicht*. Frömmigkeits- und kulturgeschichtlicher Vergleich historisiert und kontextualisiert jedoch; er steht quer zu einer Inanspruchnahme von Dogmatik und „Biblizität“ (119) als zeitloser Maßstäbe von Wahrheit.

Zu diskutieren ist also mit dem Herausgeber über seine hermeneutischen Überlegungen und seine historische Methode. Nachdrücklich zu wünschen ist der künftigen Edition von Werken J. Gerhards, daß kultur-, mentalitäts- und frömmigkeitsgeschichtliche Gesichtspunkte einbezogen werden. Denn die Wieder- oder Neuentdeckung vergessener Aspekte und Perspektiven der Frömmigkeit, Erbauungsliteratur und Seelsorge der lutherischen Orthodoxie als solche ist verdienstvoll und nachdrücklich anzuerkennen und zu fördern.

Bonn

Martin Honecker

*Françoise Chevalier: Prêcher sous l'Édit de Nantes. La prédication réformée au XVIII<sup>e</sup> siècle en France, Préface de Pierre Chauvu (= Histoire et Société 30), Genf (Labor et Fides) 1994, 256 S., kt., ISBN 2-8309-0736-1.*

„En l'espace d'un siècle, c'est plus de deux millions de sermons qui furent prêchés dans les sept cents communautés autorisées par l'Édit de Nantes“ (S. 213). Schon diese Feststellung rechtfertigt eine Untersuchung der reformierten Predigt in Frankreich in der Zeit der Gültigkeit des Ediktes von Nantes von 1598 bis 1685. Françoise Chevalier hat sich der Aufgabe gestellt und eine begrenzte Zahl von Predigten, auch mithilfe quantitativer Methoden, ausgewertet. Die Konzentration auf eine repräsentative Auswahl von 152 unveröffentlichten und veröffentlichten Predigten von elf Pastoren ermöglicht, verbunden mit Wortfeldanalysen, recht zuverlässige Aussagen über die vorherr-

schen Themen und Argumentationen.

Der erste Teil bietet grundsätzliche Überlegungen zur Rolle der Predigt in der reformierten Praxis pietatis (S. 21–34), zur Bedeutung des Pfarr- und Predigtamtes (S. 35–46), zur reformierten Homiletik (S. 47–63) und schließlich zum Umgang der Predigt mit der Heiligen Schrift (S. 65–77). Hier werden interessante Einzelheiten mitgeteilt. So dauerten Predigten durchschnittlich eine Stunde und zwanzig Minuten, an besonderen Festtagen wie Weihnachten oder Ostern immerhin eine Stunde und 45 Minuten (vgl. S. 47). Die einflußreichsten Homiletiken waren Andreas Hyperius' *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari* (zuerst 1553) und Bartholomäus Keckermanns *Rhetorica ecclesiastica* (vgl. S. 52).

Besonders für die Aufhellung der Rolle der Heiligen Schrift in der Predigt erweisen sich die angewandten quantitativen Methoden als ertragreich. Von den 12263 Zitaten, welche die Autorin in den ausgewählten Predigten gefunden hat, sind 12008 oder 98 % aus der Bibel genommen. Die übrigen 255 zitierten Texte stammen von profanen Autoren oder Kirchenvätern (vgl. S. 69). Die Prediger zitierten in einer Predigt durchschnittlich 46 Bibelverse, der zugrundeliegende Predigttext wird also nicht zuletzt mithilfe anderer Texte der Bibel ausgelegt. Textgrundlage war zumeist die Genfer Bibel von 1588. 40 % der Zitate sind aus dem Alten Testament, 60 % aus dem Neuen Testament genommen. Unter den 24 am Schluß angefügten Auflistungen befindet sich auch eine, die exakten Aufschluß über die Verteilung der Zitate auf die einzelnen biblischen Bücher gibt (vgl. S. 232). Das mit Abstand am meisten herangezogene Buch sind mit 1724 Zitationen die Psalmen, dann folgen das Johannes- und das Matthäusevangelium mit 1006 und 740 Zitaten, ferner der Römerbrief mit 722 und der Prophet Jesaja mit 713 Zitaten (vgl. S. 69).

Auch die Frage, über welche Bibeltexe primär gepredigt wurde, kann die Autorin klar beantworten. Von 842 ausgewerteten Predigten legen 13 % einen alttestamentlichen Text, und das heißt vor allem die Psalmen, Jesaja oder Jeremia, 15 % das Matthäus- und Johannesevangelium und 69 % die neutestamentlichen Briefe, vor allem den Römer-, die Korinther- und die Pastoralbriefe aus (vgl. 69f).

Die Autorin zeigt die überragende Rolle, welche der Psalter als Gebet- und Trost-