Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 34 (1978)
Heft: 6

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

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

Rezensionen

Ernst Jenni & Claus Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2. ne'ūm – terāfīm. München, Kaiser, & Zürich, Theol. Verl., 1976. XIII S. + 1061 Sp. + S. 531–602. DM 82.–.

Fünfzig kompetente Mitarbeiter standen für den zweiten Band des ausgezeichneten Handwörterbuchs dem Redaktor E. Jenni zur Verfügung. Die ausserordentliche Sorgfalt, mit welcher der erste Band ausgearbeitet wurde,[1] charakterisiert auch diesen Schlussband. Ein reiches Material zur Genetik, Statistik, Semantik und Theologie der sprachlich erklärungsbedürftigen Vokablen des Alten Testaments wird dem Leser wieder in zuverlässiger Weise geboten. Auch scheinbare Kleinigkeiten öffnen interessante Perspektiven, und traditionell wichtige Begriffe wie nābī', 'ebed, 'am, qādōš werden dadurch ergänzt. Ein ganz besonderes Interesse beanspruchen die wortstatistischen Tabellen, die vom Herausgeber beigefügt wurden (S. 531–542). Hier lässt sich vor allem die Frequenz der häufigsten Wörter in einer von 1 bis 404 sinkenden Skala studieren. Ein hebräisches, aramäisches und deutsches Wörterverzeichnis sowie ein Personenregister runden das wertvolle Arbeitsinstrument ab.

Bo Reicke, Basel

Jürgen Kegler, *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen. Zum Geschichtsverständnis in der frühen israelitischen Königszeit.* = Calwer Theol. Monograph., 8. Stuttgart, Calwer, 1977. X + 407 S.

Die Auslegung des Alten Testaments, vornehmlich der letzten Jahre, hat dessen Proprium in seiner Geschichtlichkeit gesucht, dabei diese in verschiedener Weise verstanden. Das hat zu Fehlakzentuierungen im Vergleich mit den Religionen der Umwelt geführt.[2] In einem mindestens mittelbaren Zusammenhang damit steht es, dass die sakralen Institutionen mit ihren Traditionen eine Schlüsselrolle für die Deutung des Geschehens aus einem sakralen Bereich bekamen. Nun ist die Bedeutung dieser Institutionen (Amphiktyonie, heiliger Krieg, Bundesfest) verschiedentlich und mit guten Gründen in Frage gestellt worden.[3]

Vor diesem Hintergrund steht die Arbeit von Kegler. Sie hat das Ziel, politisches Geschehen ohne das postulierte Prinzip einer Heilsgeschichte erkennbar zu machen. Dafür legt er die Texte der frühen Königszeit zugrunde, denn diese Zeit erlebte einen vorher kaum bekannten Umbruch, der bewältigt werden musste. In meinem Kommentar zum 1. Sam. habe auch ich das betont. Das Recht zu dieser Betrachtung wird in einer Wortfelduntersuchung von debārīm und tōledōth nachgewiesen. Diese meinen nicht «Geschichte» an sich, sondern konkrete Ereignisse, die freilich nicht isoliert bestehen und von den Betroffenen wie von den späteren Darstellern – beides sehe ich eng beieinander – verstanden werden mussten. Verstehen heisst, dass die Ereignisse in Beziehung zueinander wie zu vergangenem Geschehen gesetzt wurden, dass ihnen angesichts einer unsicheren Zukunft Hoffnungen korrespondierten. Diese exegetische Aufgabe wird mit Sorgfalt unter besonnener Anwendung exegetischer Methodik durchgeführt.

Es sind verschiedene Aspekte zu berücksichtigen. Da der Begriff «Politik» auch nicht alttestamentlich ist, muss er unter den verschiedenen in ihm liegenden Gesichtspunkten entfaltet werden, angefangen bei den Massnahmen zur Errichtung einer Herrschaft und ihrer Sicherung bis zu den Selbstdarstellungen der Macht, Themen, die sich im Verlauf der Königsgeschichte erweitern und jeweils anders darstellen. Kegler rückt dabei wohl von der Alt'schen Beurteilung des Königtums Sauls ab und sieht darin eine bereits institutionalisierte Grösse. Eine mögliche Verschiedenheit hier berührt aber nichts Grundsätzliches, zumal die Einzelexegese besonnen

[1] Theol. Zeitschr. 30 (1974), S. 36.

[2] B. Albrektson, History and the Gods (1967); Besprechung in Theol. Zeits. 25 (1969), S. 133–135.

[3] Etwa von Fohrer, Kutsch, neuerdings von O. Bächli, Amphiktyonie (1977); Besprechung in Theol. Zeits. 34 (1978), S. 105.

durchgeführt wird und sich von Schematismen (z. B. Deuteronomist) möglichst, wenn auch nicht immer frei hält. So erscheint mir die Deutung der Uria-Bathseba-Geschichte als einer einmal positiv beurteilten Massnahme zur Herrschaftssicherung um des Prinzips willen konstruiert.

Da ein Text immer schon das Verständnis seines Autors enthält, ist nach dessen Sitz im Leben, d. h. seinem zeitlichen Ansatz zu fragen, um zu den hinter den Berichten liegenden Vorgängen zu kommen. Für die Darstellung militärischer Massnahmen lassen sich folgende Gattungen aussondern: Kriegschronik, Kriegsbericht, Kriegsverlaufsbericht; bei David dann Chronik (z. B. 2. Sam 8, 1–24), konstruierte Kriegsberichte (2. Sam. 5, 17–21; 23–25).

Die Ergebnisse, grob in Auswahl skizziert: Das Königtum Sauls ist Folge eines militärischen Sieges, seine Salbung geschichtlich unsicher. Das ist richtig. Weniger leuchtet ein, dass 1. Sam 9, 1–10, 16 eine spätere prophetische Tendenzkonstruktion ist, die prophetische Mitbeteiligung bei der Königskür beanspruchte. Hier scheint mir der Charakter der Texte nicht genügend gewichtet. David wird König durch sein tatsächliches Machtpotential. Seine Regierungszeit stellt etwas Neues dar; sie wird durch die verschiedensten Massnahmen zur Sicherung seiner Herrschaft erfüllt. Ob das, wenn man mit Kegler die sog. Thronfolgegeschichte (2. Sam. 9 – 1. Reg. 1) als Einheit nimmt, zwingend ist, ist zu fragen, denn für diese Sicherung geschieht von David selbst her da wenig. Doch könnten sich daraus Folgerungen für die Beurteilung des Verhältnisses von 2. Sam. 9–20 und 1. Reg. 1 ergeben. Die neuen Verhältnisse unter Salomo fördern den Herrschaftspreis in seinen verschiedenen Formen.

S. 305–325 wird zusammengefasst, wie das Politische als fundamental neue, das ganze Leben umfassende Wirklichkeit erlebt wurde, darum stärker in die theologische Diskussion einzubeziehen ist. (Das ist richtig, darf aber nicht pauschaliert werden; manches, was Kegler als politische Wirklichkeit ansieht, muss von den Betroffenen und den Autoren nicht so empfunden worden sein.) In keinem der Texte begegnen heilsgeschichtliche Betrachtungsweisen, spielen Schöpfung, Exodus, Sinai und Bund eine Rolle (anders liegt es aber m. E. mit den Väter- und Rettergeschichten). Das Geschehen wurde aber nicht nur profan gedeutet. Menschliches Handeln hat eine nie bezweifelte Beziehung zum Handeln Gottes; beide bilden eine Einheit, auch wenn das Ja oder Nein Gottes, oft notvoll, erst später erkennbar wird.

Das ist keine Exklusivität gegenüber der religiösen Umwelt; doch liegen hier m. E. wichtige Ansätze zur theologischen Weiterbesinnung. Wenn Einzelgeschehen nicht isoliert, sondern in einer Anknüpfung an Vergangenheit und hoffendem Blick auf eine Zukunft verstanden wird, ist das nicht selbstverständlich. Ich habe einmal versucht, dieses Geschichtsdenken unter dem Bilde einer Strecke darzustellen (Hertzbergfestschrift 1965), auf der jeder Punkt seine eigene Bedeutung hat, aber doch Punkt zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Ich sehe darin Berührungen mit Gedanken des Verfassers.

Kegler's Buch greift wesentliche Fragen auf, durchdenkt sie sorgfältig und regt zum Mit- und Weiterdenken an.

Hans Joachim Stoebe, Basel

Claus Westermann, *Die Verheissungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte.* Göttingen, Vandenhoeck, 1976. = Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A.T. u. N.T., 116. 171 S. DM 28.–/38.–.

In der ersten Hälfte (A) wird ein schon 1964 publizierter, jetzt vergriffener Aufsatz «Arten der Erzählung der Genesis» in dankenswerter Weise wieder abgedruckt.[1] Es geht hier zuerst um die Verheissungen der Genesis, ihre Differenzierung nach Inhalten und deren Abgrenzung (Sohnes-, Mehrungs-, Bestands- und Segensverheissung), ihr Verhältnis zu den Erzählungen, in denen sie stehen (organische Zugehörigkeit – nachträgliche Ausgestaltung). Das führt über literarkritische Fragestellung hinweg zu dem zeitlichen und überlieferungsmässigen Hintergrund ihrer Entstehung. Darum fragt ein zweiter Teil (S. 35–47, «Grundfragen zu den Erzählungen der Genesis») nach den in der Geschichte sich abspiegelnden Gemeinschaftsformen,

[1] C. Westermann, Forschung am Alten Testament (1964), S. 9–91.

nach soziologischer Struktur, Familiengeschichte usw. Dabei zeigt es sich, dass Verheissungsmotive oft erst späterer Ausgestaltung der Patriarchenerzählung zugehören.

In der zweiten, neuen Hälfte des Buchs (B–C) werden diese Gedanken weiter ausgeführt. Teil B gliedert sich in eine sehr instruktive, die theologische Relevanz der einzelnen Antworten herausarbeitende Übersicht über die Erforschung der Väterverheissungen (S. 92–111). Dann werden zunächst (S. 111–122) die Verheissungen als Ganzes nach ihren Motiven, ihrer Vermittlung, ihrem Verhältnis zu ihrem Erzählungskontext, nach Gliederung und Gruppierung und ihrer Nachgeschichte besprochen. Es ergibt sich, dass jede einzelne Verheissung nach ihrer besonderen Bedeutung und Funktion untersucht werden muss. Darum werden (S. 123–149) die Verheissungen im einzelnen dargestellt. Die Sohnesverheissung, die Not der Kinderlosigkeit zeigend, gehört organisch in ihren Erzählungszusammenhang (Abrahamskreis); die Verheissung neuen Lebensraumes, noch hinter Gen. 12, 1–3 zu erschliessen, entspricht eher nomadischer Lebensweise als einer Kulturlandverheissung, die nicht zum alten Bestand der Väterverheissungen gehört, sondern in Kanaan entstanden sein wird, wogegen die Zusage des Bestandes noch nomadische Frömmigkeit widerspiegelt. Natürlich hat es einzelne Überschneidungen gegeben. In gleicher Weise werden Mehrungs- und Segensverheissung besprochen.

Unbeschadet gemeinsamer Züge waren diese Verheissungen einmal selbständig. Ihre Überlieferungsgeschichte reicht von der Väterzeit (Sohnes-, Bestandes-, Lebensraumverheissung) bis in die Spätzeit Israels, wobei die späteren (Kulturland-, Mehrungs-, Segenverheissung) Vätergeschichte und Volksgeschichte verbinden. Die erste Gruppe, auf der Ebene vortheologischen Redens von Gott, gehört vor die Begegnung Israels mit Jahwe, die Bedeutung der zweiten liegt auf der Ebene bewusst theologischer Reflektion (Zur theologischen Bedeutung der Väterverheissung, S. 149 f.).

In einem mehr skizzenhaften Teil C wird die Bedeutung der ugaritischen Texte für das Verständnis der Vätergeschichte erschlossen; sie enthalten eine Reihe von Motiven, die ihre Entsprechung in der Vätergeschichte Gen. 12–50 haben.

Wir sind dankbar für diese sorgfältigen Untersuchungen, vor allem für den weiten Rahmen, in den die Verbindung von Väter- und Volksgeschichte hier gestellt wird. Fragen, die man stellen möchte, berühren dieses theologische Ergebnis nicht, zumal Westermann selbst auf die Möglichkeit von Übergangsformen weist (S. 130). Die Verheissungsgeschichten sind ja nicht um ihrer selbst willen gesammelt, sondern (so G. v. Rad mit Recht) um ihrer Beziehung zu einer gelebten Gegenwart geformt worden, wobei die (glaubende) Erkenntnis der Zusammenhänge vor der (jahvistischen?) Formung liegt, die sie freilich profiliert hat. Dann aber erscheint es fraglich, ob so streng zwischen Verheissungsformen geschieden werden kann, ob nicht schon in der Nomadenzeit in der Realität die Dinge sehr viel näher beieinander und ineinander lagen. Lebenssicherung und Erweiterung des Lebensraumes (wahrscheinlich auch Führung) haben es immer mit Kulturland und seinen Möglichkeiten zu tun. Mehrungsverheissung ist keine ausgedehnte Sohnesverheissung (zumal für einen Hochzeitssegen ein einziger Sohn recht dürftig wäre); die Verhältnisse liegen hier eher umgekehrt. So schliesst, notwendig, eine Verheissung die andere mit ein. Mehrung ohne entsprechenden Lebensraum (mindestens die Möglichkeiten des Kulturlandes) war eine (sicherlich oft erlebte) Katastrophe. Besitz eines schönen Landes ohne die Möglichkeit, ihn auszufüllen und festzuhalten, war eine Illusion. In diesem Sinne ist die Verheissung von Kulturlandbesitz oder wenigstens von Anteil an seinen Erträgnissen etwas Fliessendes, was einer wachsenden Zahl von Familien-, Sippen- und Stammesangehörigen Leben ermöglichte. Die jeweiligen Akzentsetzungen hängen freilich von der Situation, auch der Absicht der literarischen Komposition ab. Dann kann man aber nur noch sehr bedingt auf die Entstehungszeit und Ursprünglichkeit einer Verheissung schliessen.

Hans Joachim Stoebe, Basel

Othmar Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst.* = Forsch. z. Rel. und Lit. des A.T. und N.T., 121. Göttingen, Vandenhoeck, 1978. 192 S., 7 Taf. DM 48.–.

Keel legt hier ein neues Ergebnis seiner seit einigen Jahren betriebenen Studien vor, durch die

er unter Hinweis auf das weit über Raum und Zeit verbreitete vorderorientalische und ägyptische Bildmaterial bisher zu wenig beachtete oder gar unbekannte Zusammenhänge alttestamentlicher Aussagen besser verstehbar machen möchte.[1] Wenn man die Worte Keels, die er hier bezüglich der Thesen Westermanns, v. Rads und H. Richters ausgesprochen hat, auch auf seine Entdeckungen beziehen darf, dann wird man noch manche interessante Arbeit von ihm erwarten dürfen: «... wer seine Entdeckung macht, hat das Recht sie zu überschätzen. Davon abgesehen ist es pädagogisch und im Hinblick auf Profilgewinn geschickt, eine einfache These kräftig zu artikulieren und etwa ein Dutzend mal zu wiederholen» (S. 24 f., Anm. 58).

Titel und Untertitel des Buches geben hinreichend deutlich seinen Inhalt an. Das Material war ursprünglich Grundlage eines Vortrages anlässlich des IX. internationalen Alttestamentler-Kongresses in Göttingen 1977. Die Beweisführung beginnt bei der Feststellung, dass Ijobs Problem nicht nur, wenn überhaupt, «existentieller Natur» sei, sondern dass vielmehr Ijob «auch Problemträger» sei. «Es geht um das richtige Bild, das richtige Modell der Welt und damit eo ipso das ihres Schöpfers» (S. 20). Auf die von Ijob als Problemträger aufgeworfenen Fragen antworten nun die Gottesreden (S. 21–24), genauer gesagt, sind es nur zwei Fragen, nämlich der «am deutlichsten in Ijob 3 erhobene Vorwurf, die Erde sei ein Chaos», und der «am deutlichsten in Ijob 9, 24 erhobene Vorwurf, die Erde sei der Gewalt eines rāšā' (Verbrechers) ausgeliefert» (S. 159). Erörterungen über die Form (S. 24–35) und die Literarkritik (S. 35–44) der Gottesreden sowie ein Bericht über frühere Deutungen, die in drei Gruppen eingeteilt werden (S. 44–51), bereiten die eigene Beweisführung vor. Diese nimmt im ersten Teil der ersten Gottesrede, Hi. 38, 1–38, noch nicht auf die altorientalische Bilderwelt Bezug. Sie kommt aber bei der Behandlung des zweiten Teiles der ersten Gottesrede, 38, 39 – 39, 30, voll zur Entfaltung. Hier werden die erwähnten Tiere (Löwe, Rabe, Steinbock, Hirsch, Wildesel, Wildstier, Strauss, Kriegspferd, Wanderfalke und Geier) sämtlich als mit der Wüste, der Steppe, dem unbewohnbaren oder verwüsteten Lande in Zusammenhang stehend gedeutet (S. 61–81), über die Jahwe ebenso herrscht wie über das Chaos (S. 81–86). Diese zweifellos gewichtige Erkenntnis wird nun mit der Aussage der altorientalischen Rede vom «Herrn der Tiere» in Beziehung gesetzt und mit reichem Bildmaterial belegt (S. 86–125). Die zweite Gottesrede, 40, 1 – 41, 26, kann kürzer behandelt werden (S. 126–156). Die beiden Tiere Behemot (Nilpferd, S. 127–141) und Leviatan (Krokodil, S. 141–156) werden eingehend terminologisch und exegetisch behandelt und von der ägyptischen Ikonographie her erklärt. Eine abschliessende Bemerkung (S. 156–159), Quellenangaben (S. 160–163) und ausführliche Literaturangaben (S. 164–176) und Autoren-, Sach- und Stellenregister (S. 177–192) schliessen die Arbeit ab. Neben den im Text enthaltenen 102 Strichzeichnungen (68 davon stammen von Frau Hildi Keel-Leu) sind dem Buch 7 Tafeln mit Photographien beigegeben.

Keel hat in seinem Buch zweifellos ein bisher vernachlässigtes Thema behandelt. Bezüglich der Bedeutung der in Kap. 39–41 vorgeführten Tiere sind seine Darlegungen überzeugend. Wenn hier zwei Fragen vorgetragen werden, dann geschieht dies nur deshalb, um eine fruchtbare Weiterarbeit über das erreichte Ziel hinaus zu ermöglichen. Einmal scheint die Klammer, die der Verfasser zwischen Kapitel 3 und 38 f. (Chaos-Gedanke) und zwischen Kapitel 9, 24 und 40 f. (Gewaltherrschaft) sieht, zu wenig begründet zu sein. Was bedeutet die Wendung «am deutlichsten», die häufiger wiederkehrt? Zum anderen wird das Bildmaterial ohne jede zeitliche und räumliche Ordnung bunt durcheinander vorgeführt. Häufig geschehen Sprünge über Jahrtausende hinweg. Es kommt hierbei zwangsläufig die Frage nach der Entstehungszeit der Gottesreden auf, wenn im Untertitel der Arbeit von dem «Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst» gesprochen wird.[2]

Georg Sauer, Wien

[1] Über frühere Arbeiten Theol. Zeits. 30 (1974), S. 107 f.; 31 (1975), S. 306 f.; 32 (1976), S. 228.

[2] Folgende Liste von Druckfehlern kann zur Verfügung gestellt werden: S. 15 Z. 20: statt Allgemeinde lies Allgemeine. S. 43 Z. 7: statt weiterführend lies weiterführenden. S. 47 Z. 23: statt micht lies mich. S. 51 Kopfzeile bis S. 60 Kopfzeile: statt 39 lies 38. S. 60 Z. 28: statt meterologisch lies meteorologisch. S. 69 Z. 42: statt Bickel lies Bickell. S. 114 letzte Zeile: statt

Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission and Limitations.* Oxford, Clarendon Press, 1977. xix + 498 pp.

Professor Metzger has written on the early versions in Peake's Commentary and in the Interpreter's Dictionary of the Bible as well as in his The Text of the New Testament. Now, for the first time, he has provided us with a full treatment of this important subject. Metzger's "Text" devotes only 20 pages to the versions: similarly Kenyon's Text of the Greek Bible[3] has only part of a chapter on this topic. Previously for a fuller treatment we have had to rely on Vööbus' Early Versions of the New Testament (1954), which has not always been as accurate or as readable as one would have wished – and much has happened since that was published. Here Metzger – as so often in his career – has filled a vital gap in New Testament scholarship and has produced an indispensible textbook for anyone interested in the history of Christianity and the New Testament text in translation.

The book is divided into two. The first part deals with the early eastern versions (with major chapters on the Syriac, Coptic, Armenian, Georgian and Ethiopic versions, and a section on the minor eastern translations into Arabic, Nubian, Persian, Sogdian and Caucasian Albanian). The second part deals with the early western versions (with a thorough treatment of the Latin, and with major chapters on the Gothic and Slavonic, and a short section on the Anglo-Saxon, Old Saxon, and Old High German versions). Each of the major versions is dealt with in the same way as is indicated by the book's subtitle. First, Metzger describes the origin of the version, that is the historical circumstances during the expansion of Christianity, which resulted in the translation of all or part of the New Testament into the local vernacular. Then he discusses the most noteworthy manuscripts of the version and the major printed editions. These discussions include – as we would expect from Metzger – amazingly rich bibliographical information on the latest scholarly advances in the field.[1] Each section then closes with an analysis of the linguistic and other problems facing the translator rendering the Greek New Testament into that version. These linguistic sections have been contributed by leading specialists in the several languages: Erroll Rhodes (Armenian), J. Martin Plumley (Coptic), Josef Hofmann (Ethiopic), Sebastian Brock (Syriac), Maurice Brière (Georgian), George Friedrichsen (Gothic), Bonifatius Fischer (Latin) and Horace Lunt (Slavonic).

Professor Metzger succeeds in being as objective, as up-to-date and as historically accurate as possible. His own literary style is a delight to read. The book is no mere catalogue of events and manuscripts. The contents are continually enlivened by illuminating sidelights and fascinating facts drawn from the author's prodigious knowledge and personal involvement in the subject. Only occasionally are personal comments included, such as when the author (with justification) bemoans the lack of an adequate printed edition of the Ethiopic version (p. 231) or of the Armenian (p. 171). Criticism is also infrequent, although Metzger does voice objection to the use of the Beuron numbers instead of the traditional sigla for the old Latin manuscripts in the Vetus Latina fascicles (p. 321). This is somewhat surprising insofar as Metzger in his A Textual Commentary on the Greek New Testament refers at I Cor. xiv. 19 to a variant in the Book of Armagh (cited as it^{ar} in the apparatus of the companion text volume, UBS[3]) and calls it it^{61}, i.e. the Beuron number.

Much has been accomplished in recent years in the area of the ancient versions. Much work remains. Metzger's book enables us to see what has been achieved and indicates where gaps in our knowledge still remain. The book should establish itself quickly as a worthy companion to the author's The Text of the New Testament, and as the standard reference tool on the versions. Those readers who are tempted to delve deeper will be able to do so via the full references, bibliographies and footnotes.

J. Keith Elliott, Leeds

roxaux lies royaux. S. 131 Z. 32: statt Durchsiehen lies Durchziehen. S. 132 Z. 1: statt mit lies mir. S. 155 Z. 14: statt Ijobs lies Ijob.

[1] Sometimes these are not always consistent. Cf. p. 313 fn. 3 with p. 315 fn. 1 and see p. 223 fn. 1 which should read Botte and p. 382 fn. 5 which is inaccurate.

Birger Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition.* Wuppertal, R. Brockhaus, 1977. 69 S.

Was Gerhardsson über die Anfänge der Evangelientradition denkt, ist der Fachwelt aus seinen Büchern «Memory and Manuscript» (1961, 2. Aufl. 1964) und «Tradition and Transmission in Early Christianity» (1964) schon länger bekannt. Mit dem vorliegenden Büchlein werden Gerhardssons sich vor allem gegen die formgeschichtliche Arbeit richtende Hauptthesen nun leicht modifiziert einem grösseren Publikum auf Deutsch zugänglich. Sie lauten: – 1. Entstehung und Überlieferung der Evangelientradition seien in Analogie zur pharisäisch-rabbinischen Traditionsbewahrung und -technik zu sehen – der Einwand von Morton Smith und Jacob Neusner, die Memorierungstechnik sei eine radikale Neuerung der Rabbinenschulen des 2. Jahrhunderts gewesen und man wisse gar nicht, wie die Pharisäer vor 70 n. Chr. ihre Tradition bewahrten, hat Gerhardsson nicht überzeugt (S. 18 f.). – 2. «Historisch zu Recht» sei damit zu rechnen, dass von «Jesu Unterricht» in Gleichnissen und Logien «eine ununterbrochene Linie zum methodischen Überliefern in der Urkirche führt» (S. 54). Zunächst hätte Jesus die Texte «dem Gedächtnis ergebener Jünger ... eingeprägt» (S. 52). Dann hätten diese, allen voran die Zwölf, «als Tradenten von dem, was Jesus gesagt und getan hatte, im Urchristentum eine autoritative Stellung» besessen (S. 36). – 3. Schliesslich seien «die Erzählungen über Jesus und auch die Jesusworte ... zwar im Urchristentum bearbeitet worden, aber das primäre Streben war dabei, diese besser zu verstehen.» Immerhin sei zu bedenken, «dass der irdische Jesus für sein Volk ein Rätsel war – und in hohem Masse auch für seine Jünger ... Erst nach Ostern meinten die Jünger, ein rechtes und klares Bild vom Geheimnis Jesu erhalten zu haben» (S. 63 f.).

Gerhardssons Thesen sind «rein profanhistorisch» gemeint (S. 9) und entsprechend zu beurteilen. Wie die Formgeschichte setzt er voraus, die Evangelien seien 70–100 abgefasst, und wie sie will Gerhardsson die Entstehung und Geschichte der Evangelientradition erhellen. Doch im Unterschied zur Formgeschichte räumt er Ostern eine relativ geringe Bedeutung ein, wenn er meint, entscheidend sei das Lehren Jesu und das Bewahren und Tradieren des Gelernten durch Jesu Jünger, Ostern jedoch lasse die Jünger nur das Rätsel Jesu besser verstehen. – Gegen diese Abwertung von Ostern spricht die Eigenart der Quellen, d. h. die Form der Evangelien. Ihr wird die Annahme der Formgeschichte, die in den Evangelien enthaltene Jesustradition sei vor allem durch Ostern und das Leben der nachösterlichen Gemeinden geprägt, historisch immer noch gerechter. *Martin Rese,* Münster, Westf.

Werner Grimm, *Weil Ich dich liebe. Die Verkündigung Jesu und Deuterojesaja.* = Arbeiten zum N.T. und Judentum, hrsg. von O. Betz, 1. Bern, Lang, 1976. XI + 320 S. Fr. 38.–.

This very carefully written work has as its main concern the task of examining fundamentally and exclusively – in the context of the synoptic tradition – the extent to which the prophecies of "deutero-Isaiah" have influenced the preaching of Jesus. Though aware of the fact that Jesus knew of no such proto-, deutero- or trito-Isaiah distinctions, Grimm uses the term "deutero-Isaiah" (and it will be so used herein) to refer primarily to those prophetic portions of Isaiah which are grouped around the various "servant of Yahweh" passages: in general, Is. 24–66; more particularly, Is. 35–61.

The point of departure for Grimm's work is the words of Jesus in the synoptic gospels; and, in so far as it is possible to determine, the author deals primarily with the "Jesusworte" that represent the oldest form of the given tradition. Grimm's analysis of the prescribed synoptic logia is primarily for the purpose of determining whether and (if so) in what way Jesus assumed the task of the Isaianic servant of God. In this context it may be noted from the outset that Grimm rightly concludes that for Jesus the servant of God passages (including Is. 61:1 f.) and the prophecies in whose contexts they stand, constitute a unity and that it is out of that unity that Jesus perceived his mission.

In the outworking of his stated task the author has discussed in a very informative way many issues of current interest to New Testament study. Some of these include: (a) the influence of Isaiah 53 upon the earliest traditions about Jesus; (b) Jesus' use of the Scriptures – the questions of which texts and exegetical procedures he employed; (c) the nature of the

authority which Jesus himself ascribed to the O.T. and, in particular, to Isaiah; (d) at the outset of the study, the scholarly work done heretofore with regard to the influence of the Isaianic servant passages upon the preaching of Jesus; and (e) the significance of the êlthon word group (and its relationship to the "sending" word groups) vis-à-vis Jesus' self-understanding with respect to the Isaianic servant of Yahweh (particularly Is. 61).

The quality of Grimm's work and the care and thoroughness with which he has undertaken it are unmistakable. There are also, however, some negative features of his study that must not be overlooked. While suggesting that Jesus' "exegesis" retained some regard for natural word sense and the given context, Grimm makes clear the fact that, although the theological intention of deutero-Isaiah is preserved, Jesus has transplanted the Isaianic message – out of a sense of the presence of eschatological fulfillment in himself and his activities – into a new historical situation (p. 308). That is of course quite true. Grimm has, however, wrongly implied thereby that Jesus' eschatological handling of deutero-Isaiah suggests a failure to observe properly the context and natural word sense. In this regard, it is not so much a question of understanding and observing the natural word sense of the deutero-Isaianic text as it is the *application* of that text. From this point of view it may be seen that Jesus' use of deutero-Isaiah is analogous to, and clearly falls within the Jewish exegetical tradition of, the *rāz-pēsher* ("this is that") treatment of Scripture found at Qumran, and occasionally taken over in the Urgemeinde (cf. Acts 2:16 f.). Not content to indicate in rabbinic fashion, by the use of midrashic techniques, the mere *relevance* of certain deutero-Isaianic passages to his present situation, Jesus (like Qumran and the teacher of righteousness) declared with charismatic and eschatological authority, the now at last rightly interpreted (pesher) presence and *fulfillment* of that which had been divinely and mysteriously spoken by the prophet (rāz).

Grimm has in fact indicated a parallelism between the *Auslegungstechnik* of the Qumran community and that of Jesus, but has concluded that the difference of opinion between the two with regard to the *identity* of the Messiah and/or Messianic community of the eschatological age somehow obscures the parallelism of exegetical *technique* between them (p. 58). No doubt the Qumran covenanters did not perceive Jesus as the one in whom the proper eschatological interpretation and fulfillment of Scripture fell together (and *vice versa*), but the similarity of exegetical technique between the two is nonetheless unmistakable. No amount of difference, however great, in content (or intellectual verve and prophetic prowess) between Jesus and Qumran with its teacher of righteousness can alter the similarity in this regard (*rāz-pēsher*) of *Auslegungstechnik* between them.

It is at this point of placing Jesus within the context of the exegetical traditions of his contemporaries that Grimm's work has largely come to grief. He has not dealt, so it seems to this reviewer, adequately enough – by way of comparison – with the historical traditions of Jewish exegesis, rabbinic and Qumranian, within which Jesus' own understanding of himself and the message of Isaiah 24–66 were forged. Certainly the Master from Galilee was no formal Jewish scholar, and to be sure the uniqueness of his understanding of the message of Isaiah 24–66 must be starkly underscored, but his use of rabbinic exegetical techniques (especially *gezērāh shāwāh* and *qāl wahōmer* – see e.g., Mk. 2:25–28) and, most characteristically, his *rāz-pēsher* type of interpretation is unmistakable, and deserves therefore more extensive treatment along the lines of Jewish exegetical traditions especially in a work of this sort.

In this connection it may be pointed out that Grimm seemingly displays some lack of familiarity with rabbinic treatment of the Scriptures. He appears at one point to imply (p. 63) that the rabbis had little or no regard for natural word sense or context. Though often assumed, especially by Christian scholars, such is – in spite of their known methodological excuses and abuses – not generally or universally the case.[1]

[1] R. Loewe, The "Plain" Meaning of Scriptures in Early Jewish Exegesis: *Papers of the Institute of Jewish Studies, London,* 1, ed. by J. G. Weiss (1964), pp. 140–185; S. Lowy, Some Aspects of Normative and Sectarian Interpretation of the Scriptures: *Annual of Leeds University Oriental Society,* 6 (1966–1968), pp. 98–163.

It is perhaps Grimm's failure with regard to the placing of Jesus' exegetical "technique" within the context of Jewish exegetical traditions that precipitates this reviewer's final criticism. Although Grimm has to a large extent done a commendable job with regard to Jesus' use of Is. 61 and his self-understanding vis-à-vis that figure, the author has failed to catch the central feature of Jesus' use of Is. 61:1 f. – that is, Jesus' *pēsher*-like identification of himself as the one who now proclaims the eschatologically final *Year of Jubilee*. The historically contemporary use of Is. 61 – especially in exegetical connection with the primary jubilee/sabbath year passages of the O.T., Lev. 25 and Deut. 15 – as an eschatological commentary on the final year of jubilee is clearly evidenced in 11 Q Melchizedek. Jesus' application in Lk. 4:21 of Is. 61:1–2a, 58:6d (the latter verse linked midrashically to the Isaiah 61 reading on the basis of the similar background – jubilee/sabbath year) of the two passages and the common use of the key word áphesis to himself and his activity implies that he has understood the work of the servant of Is. 61 in terms of the proclamation of the eschatological year of jubilee. It is in fact the topic of jubilee that has shaped to a great extent Jesus' understanding of himself as the servant (prophet/Messiah) of Yahweh. While Grimm has worked diligently (and rightly) to point out the influence of Is. 53 upon the work and person of Jesus, a fact greatly disputed in recent years, he has missed what may be a very crucial link in the reconstruction of Jesus' self-understanding vis-à-vis deutero-Isaiah, especially Is. 53. That is, on the one hand, Jesus has clearly understood his mission in terms of the role functions of the figure of Is. 61 (a fact difficult to dispute given the pervasive use of Is. 61:1 f. in Mt. and Lk.), but the problem therein for the modern observer is that the stated tasks of the servant of Is. 53 are so seemingly disparate from those of the charismatic figure of Is. 61 that to claim Jesus' assumption of the role of the former only on the basis of his acceptance of the mission of the latter has seemed presumptuous in the extreme. The new awareness, however, of Jesus' understanding of himself, on the basis of Is. 61, as the anointed proclaimer of the eschatological year of jubilee provides – so it seems to this reviewer – a new basis for perceiving a connection between the two figures and their role functions. The connection consists in the following facts: (1) the proclamation of the sabbath and jubilee years was always associated historically and religiously with the Great Day of Atonement, and (2) the central features of the proclamation of jubilee may therefore be described as restoration and reconciliation (the key term being áphesis). The middle term therefore between the seemingly disparate tasks of the figure(s) of Is. 53 and 61 is the *forgiveness of sins*. The servant who in Is. 53 is the "guilt offering", the Righteous one who by his self oblation justifies the many, is also the one who in Is. 61 (and 58:6) proclaims "release" (áphesis "forgiveness") to those in bondage.

The above criticisms should not be taken as a deterrent to the careful reading of Werner Grimm's fine piece of work. The author has in a balanced fashion and with meticulous care grappled with certain very vital issues in N.T. research. His conclusions carry weight and must be reckoned with by all who in the future seek to determine more exactly the relationship of Jesus and his mission to the prophetic message of the servant of God passages in the book of Isaiah.

Robert B. Sloan, Roscoe,Texas

Marie-Louise Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung.* = Orbis bibl. et orient., 15. Freiburg, Univ. Verl., & Göttingen, Vandenhoeck, 1977. XVI + 424 S.

Marie-Louise Gubler, die nach einem neutestamentlichen Ergänzungsstudium bei Professor Eduard Schweizer in Zürich mit der vorliegenden Arbeit 1975 in Fribourg promoviert hat, untersucht die *vorpaulinischen* und *vorsynoptischen* Interpretationen des Todes Jesu. Sie gliedert den Stoff nach vier Hauptmotiven, nicht chronologisch oder nach neutestamentlichen Verfassern.

Kapitel 1 geht den Aussagen über Jesu Tod als gewaltsames Prophetengeschick (vor allem in der Logienquelle) nach; Kapitel 2 untersucht die Deutungen der Passion als Leiden des Gerechten; Kapitel 3 ist den soteriologischen Deutungen gewidmet; Kapitel 4 behandelt das

Isaakopfer (aqēda). Schliesslich stellt Kapitel 5 die theologische Bedeutung der frühen Interpretationen des Todes Jesu heraus.

Die Verfasserin zeigt, wie alle alttestamentlich-jüdischen Deutungsmotive eine charakteristische «Akzentuierung auf die Person Jesu hin» erhalten, wobei Tod und Auferstehung Jesu selbst den Impuls zur eschatologischen und christologischen «Transformation» geben: Jesus ist (1) der zu Israel gesandte prophetische Bote der Weisheit, aber zugleich der letzte, eschatologische Prophet; er ist (2) der leidende Gerechte, aber zugleich als der ausgelieferte Menschensohn und gekreuzigte Messias der endzeitliche Repräsentant seines Volkes; er ist (3) der stellvertretend für Israel leidende und sühnende Gottesknecht, aber zugleich der sich liebend hingebende, auf alle Menschen und eine neue Gemeinschaft hin offene Märtyrer; er ist (4) der Erfüller der nicht vollzogenen Opferung Isaaks, aber zugleich Zeuge des frei schenkenden Vaters.

Zusammenfassend lässt sich im Hinblick auf die aktuelle theologische Diskussion festhalten, dass die frühesten Deutungen des Todes Jesu über die zeichenhafte Solidarität eines Menschen hinaus auf die personhafte Identifikation Gottes selbst mit der menschlichen Leidensgeschichte hinweisen.

Die Autorin sieht ihre Dissertation trotz des sachbezogenen Aufbaus als Forschungsbericht, da «sie auf der exegetischen Literatur der letzten 25 Jahre . . ., nicht aber auf eigenem Quellenstudium beruht» (S. 5). Vielleicht gerade deshalb stellt diese ausserordentlich umsichtige Abhandlung eine besonders wertvolle Orientierungshilfe auf einem Gebiet dar, das noch immer voller Rätsel ist, obwohl es zu den Themen gehört, «die das Zentrum unseres christlichen Glaubens direkt betreffen und bestimmen» (S. 1). *Felix Christ,* Bern

Wilhelm Egger, *Frohbotschaft und Lehre, Die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium.* = Frankf. Theol. Stud., 19. Frankfurt, G. Knecht, 1976. VIII + 189 S. DM 37.–.

Der Verfasser hat es sich zum Ziel gesetzt, die Entstehung der Sammelberichte im Mark., ihre theologische Aussage und ihre besondere Funktion im Aufbau des Evangeliums zu untersuchen (S. 3). Unter Sammelberichten versteht er dabei «Erzähleinheiten, die mehreres zusammenfassen und bestimmte Züge des Wirkens Jesu verallgemeinern und als für ihn charakteristisch hervorheben» (S. 1). Er findet insgesamt 13 solcher Sammelberichte im Mark.: 1, 14 f.; 1, 21 f.; 1, 32–34; 1, 39; 1, 45; 2, 1 f.; 2, 13; 3, 7–12; 4, 1 f.; 6, 6b; 6, 30–34; 6, 53–56; 10, 1. In diesen Versen erkennt er die Kompositionstechnik des Mark. als «Mosaiksteintechnik»: Der Evangelist habe als Redaktor kurze, fixe Elemente in verschiedener Weise zusammengefügt. Zugleich enthalten die Sammelberichte gehäuft typisch markinische Ausdrücke und haben meist einen dreiteiligen Aufbau, der bereits auf wesentliche Aussagen hinweist: Jesus ist auf dem Weg, und immer wieder kommt er an einen bestimmten Ort, so dass darin «fast eine 'Epiphanie' Jesu» zu sehen ist (S. 38); jedesmal setzt sein Kommen grosse Volksmengen in Bewegung; für dieses Volk wirkt Jesus, vor allem durch die Verkündigung des Evangeliums und durch sein Lehren.

Bei der Einzeluntersuchung geht Egger jeweils so vor, dass er nach Struktur und Funktion innerhalb des Evangeliums fragt, wie auch nach Tradition und Redaktion, und daraus die Folgerungen für die Gesamtaussagen der Sammelberichte zieht. So kommt er zu dem Ergebnis, dass der Evangelist wohl theologische Themen und literarische Motive aus Traditionen über den irdischen Jesus aufnimmt und überkommene Fachausdrücke der Missionssprache verwendet, dies alles aber dann durch seine Kompositionstechnik in ein neues «Bezugssystem» stellt, so dass die einzelnen Motive sich gegenseitig interpretieren (S. 157 f.). Damit gelingt ihm eine Entfaltung, Wiederholung und Verstärkung der Themen. Durch seine redaktionelle Arbeit stellt er einen «Erzählzusammenhang» her, indem er durch die Sammelberichte «die Einzelperikopen zu einem einheitlichen Werk» verklammert. Dabei werden die «geographischen Angaben dem Fortschritt der christologischen Offenbarung untergeordnet». Die «Sinnspitze» des so entstandenen Geschichtsverlaufes ist die Botschaft von Tod und Auferstehung Jesu (S. 160). Damit erweist sich die «Geheimnistheorie» als das entscheidende «Formprinzip des MkEv»

(S. 163). Die Sammelberichte haben ihre wesentliche Funktion in der Fortführung der «inneren Handlung» des Evangeliums, die sich eben in der «Dialektik von Verborgenheit und Enthüllung» zeigt. Nicht dem äusseren Verlauf des Wirkens Jesu gilt damit das Interesse des Markus, sondern der «allmählich sich in diesem Geschehen vollziehenden Offenbarung» (S. 161). Dieses Gedankengefüge ist enthalten und zusammengefasst in dem Ausdruck euangélion, der vom Verfasser interpretiert wird als «Frohbotschaft über Tod und Auferstehung Jesu Christi» (S. 165).

Auffallend ist, dass der Verfasser die Lehrsummarien nicht ganz überzeugend mit diesen Gedankengängen in Einklang zu bringen vermag. Die Behauptung, dass im 1. Teil des Evangeliums die Lehrsummarien keine Inhaltsangabe bieten, gerät in Spannung zu der Feststellung, dass Markus in den Sammelberichten «kein besonderes Interesse an der Heiltätigkeit Jesu» zeigt (S. 159), die Wunder Jesu aber «als Inhalt der Lehre Jesu das machtvolle Anbrechen der Gottesherrschaft angeben» (S. 149). Wenn das ganze Wirken Jesu von Markus als Verkündigung und Lehre verstanden wird, fragt es sich, ob es angemessen ist, diese Lehre nach dem 2. Teil des Evangeliums so betont als Lehre von Tod und Auferstehung zu beschreiben (vgl. S. 167).

Die Verbindung beider Themen sieht Egger eben in dem Bezug auf Tod und Auferstehung: «Verkündigung der Frohbotschaft meint Interpretation des Wirkens Jesu im Lichte des Osterkerygmas; Lehre ist Enthüllung des Weges Jesu zu Tod und Auferstehung» (S. 167). Von da aus seien der Aufbau und die literarische Gestalt des Mark. zu erklären.

Das Buch bringt eine ganze Reihe von guten Einzelbeobachtungen und zeichnet sich durch ein reichhaltiges, konzentriert verarbeitetes Material aus. Seine Stärke liegt sicher in den strukturellen Ergebnissen und ihrem konsequenten Bezug auf das Geheimhaltungsmotiv. Nicht ganz überzeugend ist die Zentralisierung auf das Thema «Tod und Auferstehung» hin, die wohl schon von dem zu eng gefassten Evangeliumsbegriff herrührt. Damit tritt die Gestalt des irdischen Jesus zu sehr in den Hintergrund und bleibt sein «Lehren» zu farblos. Insgesamt aber bietet die Untersuchung eine wesentliche Hilfe für das Verständnis des Evangelisten Markus.

Evelin Albrecht, Wilhelmshaven

Pierre Gisel, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann.* = Théologie historique, 41. Paris, Ed. Beauchesne, & Genève, Labor et Fides, 1977. 675 S. FFr. 96.–.

Das mit Begeisterung und Sachverstand geschriebene Erstlingswerk des jungen Extraordinarius für moderne Theologie in Lausanne leistet mehr, als die sich in einem umfangreichen Reader niedergeschlagene Eloquenz seines Verfassers vermuten lässt. Die 1975 von der Theologischen Fakultät in Genf angenommene Dissertation referiert und glossiert die wichtigsten Veröffentlichungen Ernst Käsemanns. Erstmals wird versucht, das gesamte Schaffen des Tübinger Neutestamentlers theologie- und geistesgeschichtlich zu orten. Der dreiteilige Titel markiert die Thematik, in welche dieses eingefangen werden soll. Zugleich signalisiert er aber auch das eigene Anliegen des Autors, das dieser mit Hilfe seiner eindringenden Käsemann-Interpretation auf die Formel zu bringen bemüht ist. Die Grundthese lautet: Biblische, hermeneutisch verantwortete Theologie macht keine metaphysischen, ontologischen Aussagen. Der als Heilsoffenbarung verstandene Kreuzestod Jesu zeigt vielmehr an, dass theologische Wahrheit sich nur dort verwirklicht, wo der Glaubende den Gehorsam Jesu in der ihn konkret fordernden, geschichtlichen Situation zwischen Kreuz und Eschaton vollzieht. Vgl. dazu die abschliessenden Thesen S. 655–669, z. B.: «En tant que passé, l'histoire évangélique préserve l'extra nos dont la foi vit mais qu'elle ne saurait s'incorporer.» «Avec la tradition aristolicienne et contre la modernité cartésienne la théologie comprend la positivité comme unité de l'être et du sens.» «La théologie lutte au cœur de la modernité contre les dieux de la modernité.» Diese fundamentale Frage nach dem Selbstverständnis der Theologie durchdringt und verklammert das ganze Buch und schenkt ihm sowohl in der Disposition wie in der Darlegung der Einzelheiten eine klare äussere und innere Geschlossenheit.

In vier Durchgängen behandeln die Kapitel 1–4 die grossen Themen Käsemanns: seine historische Rückfrage nach dem irdischen Jesus in ihrer Bedeutung für ein modernes Verständ-

nis des Glaubens; sein Ringen um die Mitte der Schrift als Frage nach dem Kanon im Kanon; seine Distanzierung vom Existentialismus mit Hilfe seiner Frage nach der theologischen Relevanz der apokalyptischen Aussagen; sein Verständnis der von Paulus bezeugten Rechtfertigung des Gottlosen. Obwohl sich der Verfasser grosse Mühe gibt, sich durch den polemischen Stil seines Gewährmannes nicht verführen zu lassen, so bleibt doch zu fragen, ob er bei der Abhebung von Rudolf Bultmann, besonders aber von Ernst Fuchs und Gerhard Ebeling, den Verhältnissen gerecht wird. Kapitel 5 beschäftigt sich mit der forschungsgeschichtlichen Einordnung. Interessant ist dabei die Zuordnung Käsemanns zur Persönlichkeit und zum Werk des kongenialen Adolf Schlatter, überraschend auch die Betonung einer tiefwirkenden Beeinflussung Käsemanns durch seinen, heute nur zu gerne vergessenen Lehrer Erik Peterson in Bonn. Beide Beziehungen verdienten wohl eine gesonderte Untersuchung. In den Kapiteln 6 und 7 verdichten sich die bei der Analyse Käsemanns gewonnenen Einsichten zu einem eigenen systematischen Entwurf, vorerst zur grundsätzlichen Abgrenzung eines Feldes, innerhalb dessen heute der Gottesbegriff neu zu fassen ist, darauf zur Bestimmung der Theologie als einer Theorie innerhalb eines heute propagandierten Wissenschaftsverständnisses.

So vermittelt das Buch nicht nur einen exemplarischen Ausschnitt aus der neutestamentlichen Forschung der jüngsten Vergangenheit im Blick auf ihren Beitrag zur theologischen Systematik, sondern auch eine unterhaltsame, weil mit Geist und Pfiff geschriebene Einführung in die theologische Problematik der Gegenwart. Wahrscheinlich aber steckt mehr drin: ein verheissungsvoller Beitrag aus der Reihe einer neuen Generation, die sich mit starken Kräften anschickt, eine «Nouvelle Théologie Romande» ins Leben zu rufen.

Victor Hasler, Bern

Christine Mohrmann, *Etudes sur le latin des chrétiens. 4. Latin chrétien et latin médiéval.* = Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 143. Rom, Edizioni di Storia e Letteratura, 1977. 444 S. L. 20.000.

Dieser 4. Band ist aus zwei Gründen mehr als nur ein weiterer Band von «Gesammelten Aufsätzen» der berühmten holländischen Philologin.

Erstens ist die *Spannweite* der behandelten Gegenstände besonders gross und besonders interessant. Da gibt es eine Abteilung von Arbeiten über das älteste Mönchtum, mit einem bisher unveröffentlichten Artikel über «Résistance et assimilation du monachism ancien à la civilisation antique», ferner eine Vortragsreihe über das Latein von Sankt Patrick. Man ist auch dankbar, den wichtigen Beitrag von Frl. Mohrmann zum Osterstreit im 2. Jahrhundert in diesem Band abgedruckt zu finden sowie den unveröffentlichten Vortrag «Episkopos – Speculator», den sie am Patristiker-Kongress 1967 in Oxford gehalten hat. Auch die Studie über «Les dénominations de l'Eglise en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens» ist recht interessant.

Die zweite Besonderheit des neuen Bandes besteht darin, dass in ihm Rechenschaft abgelegt wird über das *Programm der Nijmegen-Schule.* Das kommt darin zum Ausdruck, dass die Gelehrte ihre Antritts- und Abschiedsvorlesungen in Utrecht, Amsterdam und Nijmegen in diesem Band vereinigt hat, was dem Leser erlaubt, die Kontinuität, aber auch die Entwicklung ihrer Grundkonzeption von der christlichen «Sondersprache» während der 35 Jahre ihrer Lehrtätigkeit (1938–1974) zu verfolgen. Zudem ist die Programmschrift der Nijmegen-Schule, die aus der Feder von Jos. Schrijnen stammende Arbeit «Charakteristik des altchristlichen Latein» (erschienen 1933 als 1. Heft der Reihe «Latinitas Christianorum Primaeva», schon längst vergriffen), im Anhang abgedruckt, und Frl. Mohrmann kommentiert sie in einem Originalbeitrag, «Nach vierzig Jahren», in dem sie Rückschau hält auf die in Nijmegen unter ihrer Leitung seither auf diesem Gebiet geleisteten Arbeit und verzeichnet, wo und wie das ursprüngliche Programm weitergeführt und abgewandelt worden ist.

Dem Band sind die Bibliographie der Arbeiten von Frl. Mohrmann für die Jahre 1957–1976 (als Ergänzung zur Bibliographie 1928–1956, die im 1. Band der «Etudes sur le latin des chrétiens» 1958 veröffentlicht wurde) sowie ausführliche Register beigegeben.

Willy Rordorf, Neuchâtel

Gerhard Ebeling, *Lutherstudien, Disputatio de homine, 1: Text und Traditionshintergrund.* Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977. XIV + 225 S. DM 69.–.

«Hominem iustificari fide», «dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde», ist im Anschluss an Röm. 3, 28 die erschöpfende Definition, in der Luthers Disputation «De homine» kulminiert. Damit ist der Anspruch verbunden, theologisch zu erfassen, was philosophisch in der Bestimmung des Menschseins nicht mehr fassbar ist, nämlich das Woher und Wohin des Menschen.

Auf die neuere evangelische Anthropologie oder Ethik hat dieser Text und vor allem diese These praktisch keine Auswirkung gehabt.[1] Dies ist schade, weil die 19 Thesen zur philosophischen und 21 Thesen zur theologischen Definition des Menschen genau auf das heute so umstrittene Gebiet der Begegnung von Theologie und Humanwissenschaften treffen. Ohne die Fähigkeit, Herrlichkeit, ja Göttlichkeit (sol et numen quoddam) der Vernunft zu bestreiten, gilt für Luther: «Die Theologie hingegen definiert aus der Fülle ihrer Weisheit den ganzen und vollkommenen Menschen», nämlich als «pura materia Dei ad futurae formae suae vitam.» Dass diese Disputation, bereits in Band 1 der Luther-Studien angekündigt, durch die Veröffentlichung Ebelings ins Blickfeld heutiger Theologie gerückt wird, ist also nicht nur von historischer, sondern von grundsätzlicher theologischer Bedeutung. Dass ausgerechnet diesem Text mit seinen vierzig kurzen Thesen ein auf drei Bände berechnetes Kommentarwerk gewidmet wird, mag zunächst überraschen; der Inhalt ist zweifellos überraschend.

Der vorliegende erste Band enthält im ersten Teil eine sorgfältig neu kollationierte Textausgabe mit Übersetzung der Thesen, dazu eine Untersuchung von Aufbau und Gedankengang. Die Fragmente aus der Disputationsnachschrift wurden leider nicht mehr übersetzt. Für die Datierung der Disputation auf den 14. 1. 1536 ergibt sich eine neue Bestätigung durch den Hinweis auf eine unmittelbare Berührung mit Luthers Genesisvorlesung und die Vermutung, dass die Thesen als Übungsdisputation bei der Fortsetzung der unterbrochenen Vorlesung gedient haben. Das wäre zugleich eine Erklärung für die Verbindung von Schöpfungslehre und Rechtfertigung im Thema.

Der zweite, erheblich umfangreichere Teil des Bandes erschliesst den Traditionshintergrund der anthropologischen Grundbestimmung des Menschen als «animal rationale, sensitivum, corporeum», von der auch Luther ausgeht. Was unscheinbar im Dienst einer Kommentierung von Luthers Thesen steht, ist eine faszinierende Materialsammlung und umsichtige Analyse zur Tradition der aristotelischen Anthropologie. Die Definition des Menschen ist der Sonderfall, in dem das Definierte mit dem Definierenden identisch ist. Daher verfolgt Ebeling zuerst den Zusammenhang des logischen und des anthropologischen Definitionsproblems. Darauf werden die beiden Themenkreise aufgenommen, auf die sich die Begegnung von Philosophie und Theologie konzentriert, nämlich die Bestimmung der «anima» und die vielfach umstrittene Frage nach der Einheit des Menschen (forma substantialis).

Von dem Zusammenhang der Anthropologie mit der Logik fällt ein Licht auf den Wirklichkeitsbezug zumal der mittelalterlichen Theologie. Für das Verständnis von Luthers Thesen zeichnet sich auf dem Hintergrund der Tradition bereits der von ihm eingeschlagene andere Weg ab, auf dem die herkömmliche Dialektik von Theologie und Philosophie in eine Komplementarität überführt wird. Für das Verhältnis von Humanwissenschaften und Theologie werden auf diese Weise eindeutig Recht und Grenze bestimmt.

In den beiden ausstehenden Bänden sollen die philosophischen und dann die theologischen Thesen fortlaufend kommentiert werden. Lohn der Mühe einer solchen entsagungsvollen Konzentration auf den kleinen, doch so gewichtigen Text wäre es, wenn die daraus gewonnenen theologischen Einsichten auch für uns heute zu neuer Einsicht führen würden. Die sachliche Bedeutung dieser historischen Untersuchung liegt in der Systematik sowie durchaus in der praktischen Theologie.

Reinhard Slenczka, Heidelberg

[1] Man vergleiche z. B. E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch (1965[4]), S. 242, A. 1. Eine Ausnahme, wenngleich ohne zureichende Auswertung, ist E. Wolf, Sozialethik (1975), S. 19 ff.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Programme der Theologie. Denker, Schulen, Wirkungen von Schleiermacher bis Moltmann.* München, Claudius Verlag, 1978. 343 S. DM 22.80.

Neben Barths monumentaler Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts und Zahrnts «Sache mit Gott» in unserer Zeit besitzen wir nun das vorliegende Werk Kantzenbachs. Es folgt in der Darstellungsmethode jenem ersten Modell und besitzt die für Anfänger oder Nicht-Spezialisten wichtigen Vorzüge des zweiten, erfasst aber beide Jahrhunderte zusammen. Von Schleiermacher bis Moltmann: In 25 Kleinmonographien werden die hervorstechendsten Repräsentanten der deutschen, vornehmlich lutherischen Theologie dargestellt (z. B. Röhr, Bretschneider, Strauss, Vilmar, Rothe, Ritschl, Overbeck, Kähler, Troeltsch, Schweitzer, Otto, Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Pannenberg). Dabei erliegt der Autor nicht der Versuchung, jeweilen das Gesamtwerk resümieren zu wollen. Er stützt sich oft auf ausgewählte, kleinere Schriften und kann gerade so das Programm und die Grundabsicht des jeweiligen Theologen kenntlich machen und treffend charakterisieren. Er wiederholt auch nicht die klassischen, nunmehr etwas ausgeleierten Schemata (spekulative, historische, konservative, vermittelnde Theologie), sondern lässt jede Gestalt für sich zu Wort kommen, ohne dass knappe Andeutungen von Verbindungen nach rückwärts und nach vorwärts entfallen müssten. Andererseits werden die Leser die optischen Erleichterungen zur Erkennung von Sachschwerpunkten und Belegen aus Quellen zu schätzen wissen (obwohl hier ein mehreres hätte getan werden können) und sich über den gut lesbaren, doch nie ins Unwissenschaftliche absinkenden Stil freuen.

Ein derartiges Buch war sicher fällig. Es wird vielen helfen, eine Übersicht zu gewinnen und sich zwecks Weiterarbeit in die komplexen Zusammenhänge einführen zu lassen. Die Urteile der Kenner werden sicher im einzelnen auseinandergehen. Dem Rezensenten hat insgesamt die Präsentation der Theologen unseres Jahrhunderts fast besser gefallen als diejenige ihrer Väter und Grossväter; die Abschnitte über Barth oder Ebeling scheinen besonders gelungen. Doch sind auch die Ausführungen über von Hofmann oder über Herrmann sehr einleuchtend und z.T. neu. Bei Harnack vermerkt man mit Genugtuung, dass Kantzenbach mit gängigen Klischeevorstellungen aufräumt. Bei Schleiermacher, dem der Autor eine ähnlich fundamentale Stellung einräumt, wie Barth es tat, mag man bedauern, dass wesentlich nur die «Reden» in den Blick kommen.

Damit sind wir aber schon bei einigen kritischen Anmerkungen. Es überrascht einigermassen, dass der Verfasser von «Christentum in der Gesellschaft» in dieses «theologische Seitenstück» (so der Klappentext) insgesamt nicht mehr von seinen sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen hat einfliessen lassen, will er doch erklärterweise nicht als Dogmatiker, sondern als Kirchenhistoriker Theologiegeschichte treiben (Vorwort). Hätte er seine Porträts jeweilen in politisch-soziale und ideologische Zusammenhänge hineingestellt (z. B. bei Harnack), so wäre eine wirkliche Alternative zu den existierenden Darstellungen entstanden. Wichtiger ist eine zweite Bemerkung: Können wir es uns heute leisten, die Geschichte der Theologie weiterhin so eingeengt auf den deutschen Raum zu sehen, als ob es nirgendwo sonst Nachdenken über die christliche Botschaft gegeben habe oder gäbe? Hätten nicht beispielsweise Vinet oder Sabatier, ein oder zwei führende Vertreter aus dem angelsächsischen Raum, vielleicht auch ein Katholik wie Rahner der Erwähnung verdient (abgesehen davon, dass manche auch bei der jetzigen Auswahl Wesentliches vermissen werden, z. B. Biedermann oder Blumhardt). Diese unökumenische Methode sollte endlich auch aus dem akademischen Bereich verschwinden. Schliesslich ist es nicht so sicher, dass die Vielzahl der theologischen Entwürfe und Schulen nach Lektüre dieses Buches nicht mehr verwirrend wirken muss... Möglicherweise wäre vermehrte Anstrengung hilfreich, gemeinsame Ausgangs- und Ansatzpunkte in ihrer Auffächerung, Entwicklung und Transformierung aufzuzeigen. Historiker und Systematiker (und Ökumeniker) haben dazu einander nötig.

Bei weiteren Auflagen wäre eine konsequentere Zitationsweise (Fundorte, Seitenzahlen) wünschbar, ebenso vielleicht eine knappe Einführung in die Interpretationsprobleme oder -vorschläge (wie bei Schleiermacher). Dann würde das grosse Werk Kantzenbachs über seine jetzigen besonderen Vorzüge hinaus noch an Klarheit und Brauchbarkeit gewinnen.

Klauspeter Blaser, Lausanne

Rudolf Wehrli, *Alter und Tod des Christentums bei Franz Overbeck.* Zürich, Theol. Verl., 1977. 263 S. Fr. 25.–.

Das Interesse an Franz Overbeck, dem eigentümlichen und einsamen Basler Kritiker von Christentum und Theologie, scheint im Steigen begriffen zu sein. Seitdem E. Staehelin (nicht, wie S. 10 und 237 geschrieben, Stähelin) und M. Tetz den Nachlass Overbecks neu geordnet und 1962 die beiden Bände «Overbeckiana» veröffentlicht haben, kann es leichter und zuverlässiger befriedigt werden als bisher. Davon profitieren mehrere Arbeiten der letzten Jahre, nicht zuletzt die vorliegende, eine Zürcher Dissertation aus der Schule von W. Bernet.

In ihrem ersten Teil (S. 14–64) gibt sie eine instruktive Übersicht über die bisherige Overbeck-Literatur und die Missverständnisse, die sie enthält. Vieles davon ist allgemein bekannt, und etwa mit der Abwertung der «Weimarer» gegenüber der «Basler Tradition» werden heute – glücklicherweise – längst offene Türen eingerannt. Für das Verständnis der folgenden Hauptteile ist manches in dieser Übersicht nicht erforderlich, während ein richtiger «Forschungsbericht» in Darstellung und Kritik, wenn er die vertretenen Positionen wirklich gerecht würdigen wollte, eine Sache für sich wäre und erheblich mehr Platz beanspruchen müsste.

Die eigentliche Untersuchung verfolgt im wesentlichen zwei miteinander zusammenhängende Ziele. Das eine betrifft Overbecks geistige Biographie, das zweite das Grundthema seiner ganzen Arbeit.

Gegen die Meinung, Overbeck sei durch die Begegnung mit Nietzsche dem Christentum und der Theologie entfremdet worden und diese Entfremdung habe erst im Alter ihre eigentliche Schärfe angenommen, wird mit beachtenswerten Gründen die These verfochten, ein derartiger Bruch liege nicht vor, vielmehr sei Overbecks Entwicklung in dieser Hinsicht kontinuierlich gewesen. Overbeck und Nietzsche hätten von vornherein ähnliche Auffassungen gehabt, und Overbeck müsse durchaus selbständig, aus sich heraus verstanden werden. Bereits seine frühesten Äusserungen enthielten programmatisch die Grundgedanken der späteren Zeit (S. 65–102).

Ein kurzer Abschnitt über die Rolle der historisch-kritischen Methode bei Overbeck (S. 103–107) leitet über zur Behandlung der Hauptfrage nach Overbecks Grundthema, der gut die Hälfte der Arbeit gewidmet ist (S. 108–236).

Den Ausgangspunkt bildet K. Löwiths Satz, wonach Overbecks «letzte Absicht der wissenschaftliche Nachweis des 'finis christianismi' am modernen Christentum war» (S. 63 f.). Dieser Satz lässt sich in der Tat mit Äusserungen Overbecks mannigfach belegen und nach mehreren Richtungen ausführen. Das geschieht in der vorliegenden Arbeit unter reichlicher und geschickter Heranziehung nicht nur des gedruckten Materials, sondern auch des ungedruckten, namentlich aus den «Kollektaneen» des Nachlasses. Dabei wird die Absicht verfolgt, den Nachweis des finis christianismi «aus Overbecks Papieren und mit seinen Intentionen zu erbringen, nachdem er ihn selbst nicht mehr hat erbringen können» (S. 192): ein hoher Anspruch, wenn damit nicht einfach die Zusammenstellung der einzelnen Äusserungen Overbecks unter sachlichen Gesichtspunkten gemeint sein sollte.

Zweifellos geht der Verfasser über Overbeck hinaus, wenn er seine Arbeit weiter als den Versuch versteht, Overbecks «Negativität» «als mögliches Fundament einer Theologie, die jede herkömmliche Theologie hinter sich liesse, aufzufassen, das heisst wiederum, sie als Basis einer möglichen Metatheologie zu verstehen» (S. 50, vgl. S. 58 f. u. ö.). Der Rezensent gesteht, dass ihm vom Inhalt dieser Metatheologie anhand der vorliegenden Dissertation nur wenig deutlich geworden ist, was er besonders bedauert, da deren Verfasser an einer anderen Arbeit bemängelt, dass sie «offenlässt, welche Implikationen Overbecks These vom finis christianismi für die heutige Auseinandersetzung mit christlicher Theologie hat» (S. 13 Anm. 11, vgl. auch den Schluss des ersten Absatzes im Vorwort). Wenn diese Metatheologie die Sicht Overbecks von Christentum und Theologie als richtig übernimmt, dann sollte sie zeigen, inwiefern das, was Overbeck über die vorgestrige Gestalt dieser Grössen gesagt hat, auch für die gestrige und die heutige gilt. Ist etwa die Theologie Karl Barths nichts anderes als die Theologie, die Overbeck als die Theologie seiner Zeit vor Augen hatte? Diese Frage scheint mir für das Ziel der Arbeit interessanter als die anfangs (S. 44 ff.) erörterte, ob Barth seinerzeit Overbeck richtig

verstanden hat oder nicht; gewiss hat er es nicht. Der Verfasser lehnt es ab, Overbeck in der «schlichten Alternative Glaube–Unglaube» zu sehen (S. 40 u. ö.), obwohl Overbeck sich über seine Haltung in dieser Alternative wiederholt klar geäussert hat. Theologie aufgrund dieser Haltung und also Theologie, die ihren Gegenstand verloren hat, ist eine traurige Sache, und das muss doch wohl auch für alle Metatheologie gelten.

So definiert die vorliegende Arbeit denn auch die Metatheologie mit einem heute modernen Wort als «Trauerarbeit» (S. 204, 229 ff.), wozu man freilich fragen möchte: Legitimiert die Ausführung von Trauerarbeit die Existenz einer ganzen Wissenschaft und einer dazugehörigen Fakultät, die zudem auch noch theologisch und nicht metatheologisch heissen, womit ihr Auftrag klar definiert ist? Was Overbeck betrifft, so versucht die Arbeit ihn psychologisch mit Freudschen Kategorien aus der Spannung zwischen Trauer und Melancholie zu verstehen (S. 216 ff.). Wieweit die aus den Aufzeichnungen dafür beigebrachten Symptome eine derartige Diagnose erlauben, kann der Rezensent nicht beurteilen. Das «Rätsel Overbeck» überzeugend zu lösen, soweit man das überhaupt kann (und darf), wird noch eine umfassende, ebenso sachkundige wie entsagungsvolle Bemühung erfordern. Die vorliegende Arbeit geht, indem sie einen zentralen Gesichtspunkt scharf beleuchtet, einen Schritt auf dem Wege dorthin.

Rudolf Smend, Göttingen

Karl Barth, *Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/29, wiederholt in Bonn, Wintersemester 1930/31.* Hrsg. von Dietrich Braun. = K. Barth, Gesamtausgabe, II. Akademische Werke, 10. Zürich, Theol. Verlag, 1978. XI + 504 S. Fr. 54.–.

Der 2. Teil der Ethik-Vorlesung, gehalten im Wintersemester 1928/29 in Münster, im Wintersemester 1930/31 in Bonn, mit nur einer wesentlichen Änderung wiederholt, beinhaltet die Versöhnungs- und Erlösungsethik. Sie ist von höchster Bedeutung, denn sie stellt die einzige, fertiggestellte Fassung dieser Teile der Ethik dar. Liegt die Allgemeine Ethik in Die kirchliche Dogmatik, 2, 2 (^{3}1948), die Schöpfungsethik in Die kirchliche Dogmatik, 3, 4 (1951) in ihrer abschliessenden Gestalt vor, gibt es von der Versöhnungsethik nur Fragmente, Die kirchliche Dogmatik, 4, 4 (1967) und Ethik I (1973)[1], von der Erlösungsethik überhaupt nichts.

Die Versöhnungsethik handelt von Gottes Gebot, das den gerichteten und begnadeten Menschen im konkreten Anspruch des Mitmenschen trifft. Nach dem Grundsatzparagraphen folgen drei weitere: Autorität (mit den Abschnitten Erziehung, Recht und Sitte), Demut (Opfer, Dienst, Kirche und Staat) und Liebe. Die Erlösungsethik, mit knapp 100 Seiten weniger als ein Viertel der Vorlesung, redet vom Gebot Gottes, das den Menschen als Kind und Erbe des ewigen Lebens anredet auf seine Zukunft hin. Die Überschriften der einzelnen Paragraphen lauten: Gewissen, Dankbarkeit (hier kommen Kunst und Humor zu ihrem Recht) und Hoffnung.

Die Vorlesung ist wesentlich bestimmt von der Auseinandersetzung mit Gogarten, und sie liegt zeitlich vor dem Kirchenkampf. So ist es zu verstehen, dass vieles, was hier gesagt worden ist, später anders gesagt wurde und gesagt werden musste. Zeigt der Vergleich des 1. Teils der Ethik-Vorlesung mit den entsprechenden Partien der Kirchlichen Dogmatik weithin Kontinuität trotz aller Unterschiede, kommt es sogar zu nahezu wörtlicher Übernahme einer Passage, ist eine solche Kontinuität hier so gut wie nicht feststellbar. Nehmen wir nun zum Vergleich die vorhandenen Fragmente zur Versöhnungsethik in der Kirchlichen Dogmatik, bedenken wir überdies, dass Barth noch in den letzten Jahren an eine so einschneidende Überarbeitung dachte, dass die Herausgeber H. A. Drewes und E. Jüngel dabei an die Überarbeitungen des Römerbrief-Kommentars und des 1. Bandes der Dogmatik denken, dann ist die Frage zu stellen, ob nicht mehr als nur historische Ereignisse die fehlende Kontinuität begründet.

Barth war sehr darum bemüht, die Sündhaftigkeit des Menschen ernst zu nehmen. Zur Zeit der Vorlesung schreibt er über Thomas: «... dass er nicht gewusst hat, dass der Mensch ein Schächer ist» (Barth–Thurneysen Briefwechsel 2, S. 638). Das zeigt sich auch auf jeder Seite dieser Vorlesung. Wenn Barth nun in heute erstaunlich autoritärer Weise von Erziehung redet,

[1] Theol. Zeits. 31 (1975), S. 53 f.

so mag das einfach daran liegen, dass er die moderne Pädagogik noch nicht kennengelernt hat. Wenn er aber von Kirche und Staat ausgerechnet unter der Überschrift «Demut» redet, wenn es dann heisst, dass «die konkrete, sichtbare Gottesordnung, in der der Mensch in diesem neuen Bund gehorsam ist, in der er also in der Demut steht und also sein Opfer (!) bringt und also Busse tut und Dienst leistet – diese Ordnung ist aber die Doppelordnung der Kirche und des Staates» (S. 325), wenn er dann schliesslich, offenbar um den Staat wirklich der Herrschaft Gottes zu unterstellen, das Verhältnis von Kirche und Staat in Exegese der Zwei-Schwerter-Theorie von Bonifatius VIII. darstellt, ist man einigermassen verwundert. Offenbar hat er das traditionelle lutherische Ordnungsdenken noch nicht überwunden, offenbar aber gelang ihm auch die Überwindung nicht endgültig in der Kirchlichen Dogmatik, wie die Überarbeitungen zeigen. So wäre dann zu fragen: Wieso kommt es, dass Barth dann, wenn er im Bereich der Ethik die menschliche Sündhaftigkeit ernst nehmen will, offenbar in Schwierigkeiten gerät und dass dann so wenig vom «Triumph der Gnade» oder dem «Humanismus Gottes» zu merken ist? Wieder im Blick auf die Fragmenthaftigkeit von Die kirchliche Dogmatik 4, 4 wäre dann zu fragen, ob dieses Monumentalwerk der Kirchlichen Dogmatik vielleicht auch deswegen ein unvollendetes bleiben musste, weil Barth hier an eine unüberwindliche Grenze gestossen ist. Wie auch immer: dieser Teil der Ethik-Vorlesung wird von dem Verständnis der Theologie Barths, insbesonders der Anthropologie, der Harmotologie und der politischen Ethik zu einem Schlüsselwerk werden.

Johannes Dantine, Wien

Thomas F. Torrance, *Space, Time and Resurrection.* Edinburgh, The Handsel Press, 1976. xiii + 196 S. £ 5.00.

In diesem Buch, das seinem Kollegen James S. Stewart gewidmet ist, will Torrance, der von Karl Barth nicht unbeeinflusst, aber auch nicht abhängig ist, eine theologische Entfaltung der Auferstehung und Himmelfahrt Christi geben, wie sie aus den Lehrveranstaltungen des Verfassers an der Universität Edinburgh hervorging (S. xii). Wie die Umschlaganzeige erklärt, ist dieses Buch für Laien gedacht, um ihren Glauben zu stärken, wiewohl Theologiestudenten vom Leserkreis nicht ausgeschlossen sind. Es will daher ein intensives Studium der Christologie und Soteriologie nicht ersetzen. Nach einer ausführlichen Einleitung, in der er seine theologische Position absteckt, widmet sich Torrance in acht Kapiteln seinem Thema. Die Kapitel sind betitelt: Der biblische Begriff der Auferstehung, Die Auferstehung und die Person Christi, Die Auferstehung und das Versöhnungswerk Christi, Die Natur des Auferstehungsereignisses, Die Himmelfahrt Christi, Die Natur des Himmelfahrtereignisses, Die Himmelfahrt und die Parusie Christi, Der Herr von Raum und Zeit.

Torrance versichert uns, dass er sich nicht dafür entschuldigt, die göttliche Offenbarung ernst zu nehmen (S. 1). Auch findet er es widersprüchlich, eine deistische Trennung von Gott und Welt durchzuführen, die einerseits die Existenz Gottes voraussetzt, aber gleichzeitig annimmt, dass Gott von der Welt völlig abgesetzt und unerkennbar ist. Statt dessen versucht Torrance, die Bibel im Lichte des Logos der Selbstoffenbarung Gottes zu interpretieren. Die Auferstehung, versichert uns Torrance, wie sie sich in der Bibel bezeugt, ist ohne Parallelen in anderen Religionen, denn sie hat nichts zu tun mit sterbenden und auferstehenden Göttern oder der kosmischen Wiedergeburt. Nach dem Neuen Testament ist die Auferstehung ein übernatürliches und wunderhaftes Ereignis, das von seiten einer menschlichen Urheberschaft oder eines natürlichen Prozesses unerklärbar ist. Es kann nur mit einem Akt Gottes in der Schöpfung oder der Inkarnation verglichen werden (S. 32). Ehe Torrance die Auferstehung in ihrer Bedeutung auf die Inkarnation und Schöpfung auszieht, unterwirft er die neutestamentlichen Termini, die die Auferstehung umschreiben, einer gründlichen Wortanalyse. Dann bedenkt er die Auferstehung im Zusammenhang des Christusereignisses und kommt zu dem Schluss, dass im Neuen Testament die Kreuzigung nirgends allein beschrieben, sondern immer im Zusammenhang der Auferstehung gesehen wird, die ihre wahre Bedeutung enthüllt (S. 48). Gegen jeden Doketismus betont Torrance, dass immer der ganze Jesus Christus Inhalt der Auferstehung ist, denn sein Leben, von Geburt bis Auferstehung, bildet eine unauflösbare Einheit

(S. 60). Ihm liegt daran, die Objektivität der Auferstehung zu behaupten, die ebensowenig wie der historische Jesus von den Raum- und Zeitkategorien unserer Welt abgetrennt werden kann (S. 172).

Torrance betont besonders, dass die Auferstehung Jesu ein Ereignis ist, «das sich in der Geschichte ereignet in Kontinuität mit dem lebendigen Geschehen der ganzen historischen Existenz Jesu. Doch als ein Ereignis der erfüllten Erlösung bringt die Auferstehung eine neue Schöpfung hervor jenseits der vergänglichen Prozesse dieser Welt, auf der anderen Seite des Vergehens und des Todes und auf der anderen Seite des Gerichts, in der Fülle einer neuen Welt und einer neuen Ordnung der Dinge» (S. 86). Die Auferstehung Christi ist damit das zentrale Ereignis, das Gericht, Wiederkunft, Schöpfung, Neuschöpfung und auch die Sakramentslehre bestimmt. Gerade am letzten Punkt, wenn Torrance dabei von der Kommunion mit Christus durch den Heiligen Geist spricht (S. 148), zeigt sich auch das reformierte Erbe des Autors.

Das Buch ist in flüssigem, leicht lesbaren Stil geschrieben und zeichnet sich durch die bei Torrance nicht anders zu erwartende, sorgfältige, aber auch entschiedene Argumentationsweise aus, die besonders aus den reichen Schätzen der Kirchenväter schöpft. Der Dialog mit den Naturwissenschaften, den der Buchtitel verspricht, ist mehr vorausgesetzt als in der Arbeit selbst durchgeführt. Dies trifft auch für den Dialog mit den theologischen Positionen zu, die dem Verfasser konträr sind. Für Laien, die schon etwas theologische Vorbildung haben, ist das Buch durchaus zu empfehlen. Doch kann es auch von gestandenen Theologen mit Gewinn gelesen werden, da es von der Auferstehungsbotschaft her viele einsichtsreiche Perspektiven eröffnet.

Hans Schwarz, Columbus, Ohio

Jean-Jacques von Allmen, *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul. Remarques d'un protestant.* = Cahier Œcumeniques, 10. Ed. Universitaires, Fribourg, & Paris, Ed. du Cerf, 1977. 125 p. Fr. 29.–.

The title of this work suggests that its main topic is either a treatise on Catholic Church doctrine of the Roman primacy, or a historical discussion of its development. Only the subtitle hints at the polemical nature of it: polemical not because the author intends to engage in any debate, but because through a good part of it he summarizes the arguments raised by the leaders of the Reformation, the Anglican Church and Eastern Orthodoxy, and the counterarguments of the Roman Catholic Church regarding the primacy of the bishop of Rome. One point that the opponents of Rome have in common, according to the author, is the conviction that Christ is the only head of the Church, its Pontifex Maximus. Likewise, Anglicans share with Eastern Orthodox' the belief in the episcopal character of the Christian Church, i.e. the principle that the Church is ruled by bishops, and not by one bishop above the others.

In several places the author states that the basis of Rome's claim to primacy is Peter's and Paul's sojourn there, and at the outset he dismisses the arguments raised since Waldensian times against such sojourn on the grounds that it has been sustained by a very ancient tradition. Even though most scholars tend to accept the sojourn and martyrdom of both apostles in Rome, it is well to remember that the tradition supporting it is rather late and is not found in written form until the 170's. Of secondary importance to him is the fact that Rome was the capital of the Roman Empire, although he further on mentions this as one of the historical arguments which contributed to the strengthening of the claim to primacy. Indeed, without this factor it is difficult to see how the Roman Church could claim primacy based only on Peter's hypothetical residence and martyrdom there. Other churches could have a stronger claim, based on Peter's residences, since those are amply attested in the Acts of the Apostles.

In the second part of the book – the New Testament Evidence – the author asks the question whether there is such a thing as Petrine succession. His reply is very interesting. He says that one is tempted to answer in the negative because it took at least two centuries before the bishop of Rome claimed to be the successor of Peter and he refers in the footnotes to Saint Cyprian's remark that every local bishop regarded himself as Peter's successor in his own

church. On the other hand he uses an argument no serious historian would raise, namely, that none of the bishops of Rome has taken for himself the name of Peter II and Peter III. He himself acknowledges the futility of this argument since the popes did not start to change their personal names upon election until many centuries later. His definitive answer, however, is affirmative because since early times the Church of Rome has enjoyed an "primauté d'honneur incontestable", based on the martyrdom of Peter and Paul. That Rome's primacy of honor could spring from Peter's martyrdom there may be acceptable; but that that fact – if indeed it is a fact – made Rome the depository of orthodoxy is rather open to question. Let us remember that as early as 190 Victor I was unable to impose on the East the Roman date of the celebration of Easter.

Remarkable is the distinction that the author draws between the First and the Second Vatican Councils. For him, Vatican I was the pope's Council, the culmination of the papacy's aspirations to primacy by declaring as dogma papal infallibility and defining papal authority as "universal, plenary, supreme, episcopal, ordinary and immediate". Vatican II was the bishops' Council. It reaffirmed Vatican I's definition of papal authority as "plenary, supreme and universal which the Pope can always freely exercise", but nowhere did it define it as "immediate, episcopal, ordinary". It is the bishops' power which is "proper, ordinary and immediate".

Von Allmen claims that Roman primacy acquired considerable dimensions as a result of the gradual transformation from an "eucharistical" ecclesiology, expressed in the dominical assembly presided over by the bishop to partake of the eucharist, to a "universal" ecclesiology which is more juridical than sacramental. But one cannot see how the gradual displacement of Paul as a coequal of Peter, has hypertrophied the Roman primacy. He is probably right in his fundamental assumption that the basic issue between the Church of Rome and all the others which are not in communion with her is Rome's claim that other churches' ecclesiological legitimacy depends on communion with Rome and that if they do not maintain such communion they are not true Christian churches. In principle, he says, those churches are not opposed to a papal structure of the Church but could accept it only on condition that the Church of Rome recognize their full authenticity. The New Testament evidence that he offers is persuasive. In their function as disseminators of the word of God, of ministers of baptism, and the eucharist and shepherds of the Church, the Apostles – including Paul – did have successors. But as far as their ministry is concerned, regardless of Peter's place as first among them, their authority comes directly and immediately from Christ, not from Peter.

The author does not limit himself to list the issues separating the Church of Rome from the other Christian churches. In the third section of the book he outlines what in his view the Roman Church should do in order to have its primacy accepted by the dissident churches. He says that Rome should not renounce its claim to primacy if that claim is serious. In view of the record, who can doubt that? But she should exclude from it those elements which her Christian opponents regard as heretical so that it may appear as a primacy of service instead of a primacy of domination. There is much to say about this. Even though the Constitution "Numen Gentium" of Vatican II omitted the traditional pyramid conception of the Church with the pope on the top as the only valid ecclesiology and emphasized the role of the bishops and the laity, we must keep in mind what Father Francis Dvornik said: Roman Catholics and Orthodox' have reached consensus on all doctrinal differences except that on papal supremacy.

Equally difficult, is to reconcile Rome's primacy with the fact that local churches are immediate and direct churches of God. The author makes the problem more arduous for both dissidents and Roman catholics by claiming that both "vocations" come from Christ. In this reviewer's opinion the case of the dissidents is stronger on historical grounds. The early Christian churches were autonomous to the point of electing their own bishops whom they regarded as successors of the Apostles. There is no evidence that in the early centuries communion with Rome was a proof of orthodoxy.

The difficulty of effectuating the re-union of the dissident churches with Rome can best be seen in one of the author's suggestion that the Roman Church should convince other

churches of the genuineness of her primacy. He proposes that Rome submit to ecumenical dialogue all doctrinal and moral decisions which she has taken separated from the other churches. At the same time, the dissidents would also submit to Rome theirs for discussion. We do not share the author's optimism that either side will be persuaded by this method. Would the dissident churches accept the dogma of papal infallibility and thereby view as inspired by the Holy Ghost the Roman catholic condemnation of their own tenets? Or, would the Roman Church reject papal infallibility, and thus undermine a large number of dogmatic and disciplinary decisions? The author also mentions the problem of papal infallibility but foresees the optimistic solution, that since it was a dogma enuntiated by the Roman Church in isolation it would denounce it as heretical. A new generation of Church leaders is necessary for this solution to become true.

The work is a good, comprehensive examination of the history and controversy of the Roman claim to primacy and of its perspectives for the present and future. Even though the author is a Protestant, the tone of his discussion is devoid of hostility and recriminations; as a matter of fact, he comes very close to accepting the Roman position on the issue. At least some of the solutions that he offers may be unpracticable, that is, unacceptable to the parties concerned, but one wonders if there are others; after all in their relations with each other Christian churches have not been guided by the precept of love which Christ said would be characteristic of His disciples. *Carlos A. Contreras,* Fresno, Calif.

Christa Gäbler, Christoph Schmid & Peter Siber, *Taufgespräche in Elterngruppen. Überlegungen, Gestaltungsvorschläge, Informationen.* Zürich, Institut für Erwachsenenbildung der ev.-ref. Landeskirche d. Kt. Zürich, 1976. 164 S. Fr. 20.–.

Dieses Buch stellt eine neue Art der Taufvorbereitung vor, wie sie seit einigen Jahren in manchen Kirchgemeinden praktiziert wird. Es wurde von einem Team des Instituts für Erwachsenenbildung in Zürich im Kontakt mit einigen Gemeindepfarrern erarbeitet, also nicht (nur) am Schreibtisch konzipiert.

Im ersten, mehr grundsätzlichen Teil wird die Notwendigkeit der Elternbildung bei der Kindertaufe begründet. Sowohl die divergierende (manchmal auch unklare) Motivation der Eltern zur Taufe ihrer Kinder wie auch die Frage nach einer christlichen Erziehung im Pluralismus der Erziehungstile und Wertvorstellungen fordern ein stärkeres Engagement der Kirche in der Tauferziehung. Aber nicht nur die heutige Situation mit ihrer «Krise der Taufe und des Glaubens» (S. 24), sondern auch das neutestamentliche Verständnis der Taufe verlangt die Einübung des Glaubens, welche schon in anderer Weise im Katechumenat der Alten Kirche praktiziert wurde. Die Verfasser verstehen die Kindertaufe als Kasualhandlung. «Für dieses Taufverständnis spielt das Eingehen auf die Situation der Eltern bei Beginn ihrer Elternschaft die entscheidende Rolle» (S. 28). Sie möchten für die Eltern die «Lebenshilfe des Evangeliums erfahrbar machen» (S. 32). Dies ist besonders gut im Gruppengespräch der Taufeltern mit dem Pfarrer möglich. Denn die Lernchancen sind in Taufgesprächen in Elterngruppen viel grösser als im heute noch zumeist praktizierten Einzelgespräch.

Der zweite Teil bietet vielfältige Anregungen zur Organisation, Planung und konkreten Gestaltung solcher Taufgespräche in Gruppen. Dabei kommen neun verschiedene Aspekte der Tauflehre zur Sprache. Jeder Aspekt wird unter einem vierfachen Gesichtspunkt bedacht: (1) Erfahrungen der Eltern – Perspektiven des Kindes; (2) Biblisch-theologische Gesichtspunkte; (3) Der Glaube als Hilfe für Eltern und Kind; (4) Methodische Hilfen für Gespräche in Elterngruppen. Bestechend ist hier die saubere Zuordnung von Erfahrung, Pädagogik und Theologie.

Dieses Buch ist eine echte Hilfe für den Pfarrer und eine gute Chance, die eigene Taufpraxis zu überdenken. *Reiner Jansen,* Frenkendorf

Paul Schwarzenau, *Der grössere Gott. Christentum und Weltreligionen.* Stuttgart, Radius-Verlag, 1977. 256 S. DM 26.–.

Wie steht der Christ inmitten der Weltreligionen da: Sich ängstlich verteidigend oder sich und seinen Glauben preisgebend? Schwarzenau zeigt einen dritten, für viele vielleicht allzu kühnen Weg einer wachen Öffnung. Die Weltreligionen haben den Christen im Blick auf manche Missstände in der Gegenwart einiges zu sagen.

Die Judenheit, die «in die tiefe Verborgenheit der Wege Gottes eintrat» (S. 89), strebt die Gerechtigkeit Gottes inmitten des menschlichen Unrechts an. Sie ist damit eine kritische Anfrage an eine Christenheit, die «in die Öffentlichkeit und Höhe eintrat und sich im Besitz des allein die Welt erleuchtenden Christuslichtes sicher wähnte».

Im Islam ist Jesus einerseits der Vorläufer Mohammeds, andrerseits wird er aber auch der Vollender des Islam sein. Damit ist aber der Geist des Herrn mehr als der Geist der Christengemeinde. Der Islam stellt die Christenheit unter das Gericht: «Indem die Kirche den eigentlichen Geist, den Geist Gottes und Christi, in sich hineinzog, entleerte sie die Welt von eben diesem Geist» (S. 130). Sie vergass, dass «die Kirche kam, damit die Welt komme» (S. 132).

Indien hat insofern eine Botschaft an die Christenheit (S. 141–188), als es das abstrakte Verständnis eines «persönlichen» Gottes in Frage stellt. Ist der «Polytheismus nur eine besonders interessante, durch Fülle gekennzeichnete Form des Monotheismus» (S. 152), so erfährt der indische religiöse Mensch in der Fülle der religiösen Angebote, dass er seinen Gott ohne Hingabe und Vertrauen nicht finden kann und dass es im Kali Yuga, im Weltalter der Finsternis, das 3102 v. Chr. begann («Welt ging verloren»), darauf ankommt, sich durch «Illusionen» in künftige Möglichkeiten hinein- und vorzuspielen (S. 187 f.), um sich so im «Umkreis des Urfeuers» anzunehmen und sich dessen bewusst zu werden, dass es Menschwerdung ohne konkrete gesellschaftliche Entscheidung und ohne Hingabe von Leben für das Ganze (S. 165) nicht geben kann.

Ist das Kennzeichen des Buddhismus das «Fährboot» (S. 189–222), so ist schon mit dieser Titelansage dem Christentum als Behausungsreligion der Kampf angesagt: den Weg aus dem Unheil ins Heil beschreitet der, der in die «Hauslosigkeit» geht und vom Ich im Sinn des Cartesianismus frei werdend mit den «Daseinsfaktoren» rechnet und bei ihrem Durchschreiten auf den Zustand aus ist, in dem «das Wehen zum Aufhören gebracht wurde» (Nirvana). In dieser Feierabendstimmung wird der Mensch mit uninteressiertem Wohlgefallen offen für anderes und Fremdes und wohlwollende Güte und Fürsorglichkeit ausströmen. So wird das einseitig Aktivistische im Jesusbild korrigiert und «das Bild des sich zurücknehmenden, dem Erfolg und dem Handeln ausweichenden, die Einsamkeit, das Für-sich-sein suchenden Jesus» betont (S. 212).

Chinas Universismus (S. 223–238) erinnert westliches Christentum an die Einheit von Politik und Ethik: «Wenn ihr selbst das Geld nicht liebt, könnt ihr den Dieben das Geld geben und sie werden es nicht nehmen» (S. 231). Wer mit Laotse gegen den späteren Konfuzianismus polemisiert, entdeckt mit der ursprünglichen Intention des echten Konfuzius ein gutes Instrumentarium zum Verständnis der Bergpredigt Jesu: im «Tun des Nicht-Tuns» wird ein geläutertes Tun möglich, das frei ist von allen Rollenzwängen, und es werden immer neue Gleichgewichtslagen innerhalb der Menschheit angestrebt und erreicht.

Damit das Christentum mehr werden kann als «der angemessene religiöse Ausdruck des europäisch-amerikanischen Kulturkreises» (S. 240), hat es sich zu öffnen gegenüber den «Ankündigungen» der Weltreligionen. Man sieht dann ein, dass «das Entstehen eines besonderen, schliesslich von Israel getrennten Christentums eine Notlösung war» (S. 246), die nach einer Fortsetzung ruft. Dies kann nicht anders sein, weil Jesus als die Mitte des Christentums «stört» (auch in den anderen Religionen) und «bleibt», damit die Kirche Christus nicht mehr als ihren edelsten Gefangenen birgt, sondern in Wort und Werk das in der «Planetisierung der Menschheit» sich ankündigende Reich Gottes ausruft.

Das Buch Schwarzenaus regt den selbstkritischen Christen an, wird aber die apologetischen Verteidiger schockieren. Man interpretiert es am besten so, dass man es als Grundlage für kommende Gespräche wertet.

Werner Bieder, Basel

Roland Gradwohl, *Die Worte aus dem Feuer. Wie die Gebote das Leben erfüllen.* Mit einem Geleitwort von Franz Mussner. Freiburg, Herder, 1978. 158 S. DM 19.80.

«Judenfeindlicher Rede begegnet man am besten..., wenn man die jüdischen Quellen studiert und die Fakten kennenlernt» (S. 77). Der Berner Rabbiner stellt in diesem Sinne sein Judentum dar. Er kann keine jüdische Glaubenslehre darlegen, weil es eine solche nicht gibt, «wohl aber wegweisende Lehren, die aufgrund der hebräischen Bibel (Tanach) und der talmudischen Literatur als Kernstück der Religion angesehen werden müssen» (S. 11). Zwei Dinge beeindrucken an dieser Darstellung. Erstens, dass der Jude keineswegs «unter dem Joch des Gesetzes seufzt», vielmehr freudig sich um dessen Befolgung zu Gottes Ehre müht. Und zweitens, welch enorme – auch heute noch aktuelle – soziale Bedeutung der jüdische «way of life» hat.

Das Büchlein enthält eine Reihe kurzer Artikel, die zuerst im «Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz» erschienen sind, also ursprünglich für jüdische Leser gedacht waren. Der Verfasser hat sie dann überarbeitet und im Selbstverlag in Buchform unter dem Titel «Grundgesetze des Judentums» publiziert. Dass die Ausführungen Gradwohls auch für christliche Leser wertvoll sind, macht der katholische Regensburger Theologe Franz Mussner im beachtlichen Vorwort zu dieser Neuauflage deutlich: «Wenn der Christ den Juden und seine religiösen Traditionen verstehen will, muss er zur Kenntnis nehmen, wie der Jude sich selbst versteht» (S. 6). Gradwohls Schrift leistet uns diesen Dienst.

Heinrich O. Kühner, Oberwil, Kt. Baselland

Ökumenisches Institut für theologische Forschung Jerusalem (Tantur)

Hauptthema des Seminars: Das Geheimnis der Erlösung

Gegenwärtiges ökumenisches Thema: Gebet in der Ostkirche

Das Programm gibt die Möglichkeit, persönliche Forschungsvorhaben zu verfolgen sowie an Seminarien, Vorlesungen, Gesprächen und Exkursionen durch das Heilige Land teilzunehmen. Günstige Unterkunftsmöglichkeiten für Einzelne, Ehepaare und Familien bieten eine geeignete Umgebung für Gemeinschaftsleben und ökumenischen Kult.

Semesterbeginn: 1. Oktober und 1. Februar. Offene Plätze.

Rektor 1978/79: Prof. Walter Harrelson, Vanderbilt Divinity School.

Auskunft: Ecumenical Institute Tantur, Rev. Lane D. Kilburn, C.S.C. Administrator, POB 19556, Jerusalem, Israel.