Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 40 (1984)
Heft: 4

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: 12.07.2025

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

Rezensionen

Ignaz Maybaum, *Happiness outside the State.* Judaism, Christianity, Islam. Three Ways to God, Oriel Press, Stocksfield-Henlye-Boston-London 1981. £6.50.

Ignaz Maybaum liefert mit seinem Buch «Glück (auch) ausserhalb des Staates» nicht nur einige wichtige Gedanken zur Staatsunabhängigkeit des Judentums, sondern auch einen weiterführenden Beitrag zum interreligiösen Gespräch zwischen den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Besonders wertvoll ist dabei für den christlichen Leser, dass die heute so aktuelle Problematik von einem theologisch ausgewiesenen Rabbiner behandelt wird, der jedoch innerhalb des Judentums oft seine eigenen Wege gegangen ist. Der in Wien 1897 gebürtige M. verbrachte seine ihn prägenden Lebensjahre in Deutschland, war von 1936 bis 1939 Leiter der Jüdischen Gemeinde in Berlin und zog dann nach London, wo er die Leitung der Reformsynagoge Edgware übernahm und Mitbegründer des progressiven Leo-Baeck-College wurde. M. war Schüler von Franz Rosenzweig und bemühte sich sein Leben lang um eine Brücke zwischen dem deutschsprachigen und englischen Judentum.

Unter dem Titel «monotheistische Kultur» (monotheistic civilisation) möchte M. die Gleichrangigkeit der drei genannten Religionen auf ihrer Suche nach einer einzigen Weltreligion hervorheben, wobei die Entwicklungen im Nahen Osten symptomatisch genannt werden müssen. «Heute entwickelt sich der Mittlere Osten mit allen Geburtswehen, die wir mit tiefer Besorgnis verfolgen, wiederum zu einem Ursprungsort der Erneuerung des Monotheismus: Juden, Christen und Muslime sind auf der Suche nach raumgebundener, spiritueller und gesamthuman-universaler Heilserfahrung miteinander verbunden» (X). So drückt sich M. aus, der eine Einheit in der Unterschiedlichkeit als das eigentliche Ziel jüdischen, christlichen und muslimischen Strebens ansieht (95 f.).

Als raumgebundene Heilserfahrung können etwa die Ereignisse in Mekka, Jerusalem, Rom oder Wittenberg angesehen werden. Die spirituelle Erfahrung von Heil macht der Christ beispielsweise in seiner geistlichen Liebe (spiritual love), während die universale Heilserfahrung angesichts des göttlichen Gebots gemacht wird, das lautet: «Du sollst heilig sein, denn ich bin heilig» (Lev 19,2) (IX). Indessen sind zwischen den drei betreffenden Religionen diese drei Erfahrungsweisen mehrfach vermischt worden. So hat das Judentum unter dem Druck der Halacha dem Islam verwandte Züge (20 ff.) und unter aufklärerischem Einfluss Erscheinungsformen christlicher Spirtualität (29 f.) angenommen.

Für M. selbst ist das prophetische Judentum massgeblich, welches in enger Bindung an die Tora immer wieder neu zu entstehen vermag. So gelangt er im prophetisch-jüdischen Geist zur Anzweiflung der Heilsgemässheit des Staates Israel: «Unser Leben sehnt sich nach dem Heiligen Land, nicht nach dem erreichten» (36). Die jüdische Familie ist der Ort, an dem sich das göttliche Glück verwirklicht (72 ff.). In ihr ereignet sich so immer wieder neu über die Generationen hinweg das universal-humane Heil.

Auf der Basis eines universalen Humanismus lässt sich von einer Selbstbehauptung mit Gewalt und Verfolgung absehen und stattdessen ein interreligiöses Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen verfolgen. Indessen bleibt am Schluss die Erwägung stehen, ob eine derartige «schutzlose soziale Einheit» tatsächlich in unserer Zeit existieren kann (98). M. beantwortet die Frage nicht abschliessend. Trotzdem erscheint aber der Gesamtentwurf des mutigen Buches als sachliche Ermunterung zum offenen Gespräch und zur Kommunikation zwischen den imperial und territorial zu oft sich befehdenden Religionen Judentum, Christentum und Islam. So steckt dieses Buch einem neue Lichter auf und trägt damit zu einer längst notwendigen Interreligiosität unserer Zeit bei.

Klaus Otte, Mehren

Heinrich Valentin, *Aaron.* Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung, Orbis Biblicus et Orientalis 18, Universitätsverlag Freiburg, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978. 441 S.

In seinem umfangreichen Werk hat sich Valentin mit aller Gründlichkeit allen vor-priesterschriftlichen Aaron-Texten zugewandt. Das Hauptgewicht seiner Arbeit liegt auf der literar-, form- und traditionsgeschichtlichen Einordnung der behandelten Aaron-Texte, kaum auf den Problemen der frühen Geschichte des Priestertums und Kultes, denn nach V. ist der vor-priesterschriftliche Aaron keine priesterliche Gestalt.

In der *Einleitung* (9–45) stellt V. die Forschungsgeschichte zum Aaronproblem vor (14–25), um nach einer methodischen Besinnung die Textbasis für den folgenden Hauptteil zu erstellen. Dabei schränkt er seine Untersuchung von vorneherein auf nicht-priesterschriftliche Aaron-Vorkommen ein, obwohl er grundsätzlich nicht ausschliessen will, dass die Priesterschrift alte Ritualtexte aufgreift, in denen Aaron bereits einen festen Platz hat (so die These von K. Koch, Die Priesterschrift von Ex 25–Lev 16). Die Textbasis, die er gewinnt, ist in der Aaronforschung immer wieder behandelt worden: Ex 4,10–17.27–31; 5,1.4.20; 12,31; 15,20; 17,8–16; 18,12; 19,24; 24,1.9; 24,14; 32; Num 12,1–16; Dt 9,8–10,12.

In den *Einzeluntersuchungen* (47–406) geht V. die einzelnen Texte durch. Ex 4,10–17 (47–140) weist er einem dem chr Geschichtswerk nahestehenden priesterlichen Redaktor zu. Die genealogische Verbindung von Aaron und Mose ist also erst nachexilisch. Ex 17,8–16 (141–203) stellt den ältesten Aarontext dar. In der Frage der Entstehung der Erzählung folgt V. – mit Korrekturen – der These O. Keels von der ikonographischen Herkunft. Danach ist Ex 17,8–16 eine israelitische Erzählfassung ägyptischer Andachtsbilder, «auf denen der Pharao einen Feind niederschlägt, während der ‹Stifter› (= die Person, von der die betr. Stele stammt...) mit erhobenen Händen hinter dem Pharao steht» (182/83). Obwohl die Erzählung insgesamt damit keinen Anspruch auf Historizität hat (was schon die Erwähnung Josuas zeigt), hat sie wohl doch mit Aaron und Hur auf zwei im südpalästinischen Raum bekannte Sippenführer zurückgegriffen. Mehr kann über Aaron nicht erschlossen werden. Wichtig ist, dass die Stützung der Hände des Mose nur «eine mehr oder weniger technische Hilfeleistung» bei dem magischen Gestus darstellt (199) und Aaron also in keiner Weise kultisch tätig ist. Das literarkritisch schwer einzuordnende Kap. Ex 32 (205–303) weist V. dem Je zu, der um 700 entstanden sein dürfte. Wie viele Ausleger, sieht auch er in Ex 32,1–6 eine mündliche Vorlage verarbeitet, die positiv-ätiologisch von der Kultgründung in Bet-El berichtete. Doch sei Aaron darin nicht ursprünglich verwurzelt, vielmehr habe man sich in dieser Fassung auf Mose direkt berufen, anstatt «sich mit einem Mitarbeiter des Mose zufrieden» zu geben (299). Est im Zuge der Überarbeitung der Vorlage im Sinne der Ächtung des Stierkultes sei der noch unbedeutende und farblose – aber von Ex 17,*8–13 her bekannte – Aaron eingefügt worden, um Mose nicht zu belasten. Diese These wird wesentlich gestützt durch den Verweis auf Ex 17,*8–13. Da der dortige Aaron im südpalästinischen Raum verwurzelt ist, Aaron in Ex 32 aber mit Bet-El verbunden wird, könne Aaron in Ex 32 nicht ursprünglich sein, da die These von zwei verschiedenen Aarongestalten von vorneherein unwahrscheinlich sei. Num 12 (305–364) trennt er in zwei verschiedene Erzählfäden. Nur in Erzählung B (2a.4–8a.9 ‹nur *wayyēlak*›) kommt Aaron vor. Die Erzählung stellt wahrscheinlich eine exilische Auseinandersetzung der Priester, die sich in Mose verkörpert sehen, mit der klassischen Prophetie dar. Dabei ist Aaron nur erwähnt, weil der Verfasser ihn als «erzähltechnisches Mittel» brauchte, um Mose eine Mehrzahl von Propheten gegenüber stellen und so die Grundsätzlichkeit der Auseinandersetzung steigern zu können. In keiner der restlichen Stellen (365–406) kann Aaron als alt angesehen werden. Wahrscheinlich ist er in allen Fällen Zusatz. Lediglich in Ex 24,*12–15, einem frühestens je Zusatz, ist Aaron ursprünglich. Dort ist er in keiner Weise gegenüber Hur hervorgehoben und trägt keine priesterlichen Züge.

407–418 zieht V. dann noch Konsequenzen aus seinen Einzelanalysen. Als vor-priesterschriftliche Aaron-Texte bleiben: Ex 17,*8–13; 24,14; 32; Num 12; Dt 9,20. Nach Ex 17,*8–13 ist Aaron ein «mit Mose in gutem Einvernehmen stehende(r) Unterführer» (409), nach Ex 24,14 und Ex 32 ein kommissarischer Volksführer, oder – so in Num 12 – eine prophetische Gestalt. In keinem Fall eine priesterliche Gestalt!

An die These, Aaron sei als «erzähltechnisches Mittel» eingesetzt worden, habe ich meine erste methodische Anfrage. Das dahinter stehende Verständnis vom Umgang mit Traditionen kann ich nicht teilen. Personen sind nie einfach austauschbar und in unterschiedliche Traditionsbereiche versetzbar. So ist auch Aaron, als er zum Urpriester Israels wurde, in Ex 32 nicht einfach etwa gegen den farblosen Hur ausgetauscht worden. Vielmehr wurde er durch einen Redaktor (Ex 32,21–25a) entlastet. Eine andere methodische Frage betrifft V.s Methode der literarkritischen Einordnung und Datierung der Texte. Müssen sprachlich-syntaktische Berührungen immer schon literarische Abhängigkeit bedeuten? Aber auch manche Einzelanalysen scheinen mir fraglich. Als ein Beispiel sei Ex 4,10–17 behandelt, dessen nachpriesterschriftliche Datierung V. für eines seiner wichtigsten Ergebnisse hält. Die These, dass Ex 4,10–17 einer nachexilischen Redaktionsschicht angehört, deren Levitentheorie dem chronistischen Geschichtswerk nahestünde, halte ich aus zwei Gründen für unwahrscheinlich:

a) Bei der Interpretation des «der Levit» stützt sich V. wesentlich auf A. H. J. Gunneweg (Leviten und Priester, FRLANT 89, 1965), dessen Ausführungen über die chr Levitentheorie er in Ex 4,10–17 bestätigt findet, ohne Gunnewegs Behandlung von Ex 4,10–17 zu berühren, der dort zu anderen Ergebnissen kommt. V. muss denn auch einen «archaisierenden Gebrauch des Wortes ‹Levit› durch den späten Interpolator» zugestehen (131). Und das meint er nicht nur formal, sondern auch inhaltlich. «In der Bezeichnung Aarons als ‹der Levit› in Ex 4,14 sind die Kategorie ‹clerus minor› – ‹clerus maior› also nicht mitgedacht, was ganz dem Levitenbild der alten Zeit (...) entspricht» (131). Diese Kategorie ist aber für die chr Levitentheorie unverzichtbar!

b) Ein – von V. nur ganz am Rande durchgeführter – Vergleich von Ex 4,10–17 mit der priesterschriftlichen Parallelüberlieferung in Ex 6,2–7,7 zeigt m. E., dass Ex 4,10–17 ein *vor*-priesterschriftlicher Text ist. P greift Ex 4,10–17 auf und ändert ihn in charakteristischer Weise ab. So wird Moses Weigerung abgemildert und durch vorherige Erfahrung Moses mit dem ungläubigen Volk (Ex 6,9) ausdrücklich begründet. Zum andern wird Aaron nun ausdrücklich mit dem Titel Nabi belegt, während in Ex 4,10–17 prophetische Terminologie nur anklingt. Und schliesslich wird Mose zum Gott für den gottköniglichen Pharao eingesetzt (Ex 7,1), während in Ex 4,10–17 nur die Vermittlung der göttlichen *d^e^barîm* an das Volk im Blick ist. V. hat aber darin recht, dass Ex 4,10–17 deutliche Bezüge auf die Berufung Jeremias (Jer 1) aufweist. Ex 4,10–17 gehört also einer spät-vorexilischen Redaktionsschicht an.

V. hat vor allem viele Einzelbeobachtungen zur Textanalyse der in der Aaronforschung zentralen Texte beigetragen. Die weitere Forschung wird seinen Beitrag kritisch aufnehmen müssen. Es gilt also wohl weiterhin V.s Bemerkung am Ende seines forschungsgeschichtlichen Überblicks: «Das Aaron-Problem ist nicht gelöst» (25).

Aaron Schart, München

Joachim Hahn, *Das «Goldene Kalb».* Die Jahwe-Verehrung bei Stierbildern in der Geschichte Israels, Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Bd. 154. Peter Lang, Frankfurt/M. Bern 1981. 395 S.

Die anzuzeigende Arbeit ist in weiten Partien als Aufarbeitung der Auslegungs- und Forschungsgeschichte der Texte Ex 32, des diesbezüglichen Grundbestands von Dt 9,7–10,11 und I Kö

12,26–33 angelegt. In Hinsicht auf literarkritische Entscheidungen werden in einem ersten Hauptteil (20–313) begrüssenswerter Weise die verschiedenen Argumente aufgelistet und gegeneinander abgewogen, ein angesichts völlig heterogener Ansätze der Forscher schwieriges und umständliches, aber m. E. unverzichtbares Unterfangen. In einem weiteren Hauptteil (314–337) schildert H. die verschiedenen Hypothesen über die religionsgeschichtliche Herkunft und Bedeutung der Stierbilder, um dann (338–365) den Versuch zu unternehmen, die «Geschichte der israelitischen Stierbilder» zu schreiben. Ein Schlussteil stellt wesentliche Gesichtspunkte der frühen christlichen und jüdischen Auslegung zusammen (366–371), auf diese Weise bündelnd, was zuvor eher disparat eine Rolle gespielt hatte. – Ein Anhang endlich bringt v. a. die benützte Literatur.

Einige Ergebnisse der Arbeit seien besonders betont:

1. Für Ex 32 rechnet Hahn mit einem komplexen Werdegang: a. Grundlage ist V. 1–6.15–(20) und vielleicht V. 35; b. als erste, proto-dtn Schicht folgt V. 7–14 (ohne V. 9, der aus Dt 9 eingetragen sei); c. danach wird V. 30–34 eingefügt; d. ein P-Zusatz liegt in V. 15 f. vor. Weitere, zeitlich nicht festlegbare Zusätze sind auch sonst feststellbar; e. die Passage V. 26–29 (mit der Einleitung V. 25) wird in die Zeit von Dt 18,1–8 datiert.

2. Hinsichtlich des Verhältnisses von Ex 32 zu Dt 9: Wiewohl Hahn nicht mit der Zugehörigkeit von Ex 32 zu einer der alten Pentateuchquellen rechnet, sieht er in den dtn anmutenden Schichten von Ex 32 eine proto-dtn Formulierung, die Dt 9 zugrundeliegt (113 f., 236 ff.), ein Ergebnis, das für die Debatte des Verhältnisses von dtn Texten und Tetrateuch von Interesse ist.

3. Hinsichtlich des Verhältnisses von Ex 32 zu I Kö 12 plädiert Hahn für die Annahme, beide Texte stellten voneinander unabhängige Reaktionen auf die Kultpolitik Jerobeams I. dar (bes. 312 f.: Zusammenfassung); ein Ergebnis freilich, das angesichts der identischen Proklamations- bzw. Akklamationsformeln I Kö 12,28 und Ex 32,4.8 unwahrscheinlich dünkt.

4. Im Hinblick auf die vorliterarische Geschichte von Ex 32 ist H. zu recht sehr vorsichtig, auch was die häufig vertretene These betrifft, der Erzählung liege eine Kultlegende Betels und der Aaroniden als Ortspriester zugrunde (212–217 u. ö.).

5. In Sachen religionsgeschichtlicher Herkunft spricht sich H. für die jetzt kaum mehr zweifelhafte Herkunft der Stierbilder aus dem sedentär-kanaanäischen Bereich aus und interpretiert sie als Kultpostamente des darauf als stehend präsent gedachten Jahwe – letzteres in Analogie zur und Abhängigkeit von der Präsenztheologie Jerusalems –, wobei es dann eine Depravierung des Volksglaubens ist, wenn Jahwe und Stier identifiziert bzw. der Stier zum Objekt der Verehrung wird. Das trägt sinnreich der Tatsache Rechnung, dass erst ab Hosea (dazu 341 ff.) Opposition gegen die Jungstiere erkennbar wird.

6. Jerobeam I. habe – vielleicht an ältere Vorgegebenheiten anknüpfend – in Betel und Dan (dazu 342 ff.) diese Form des Staatskults installiert. Dabei verarbeitet I Kö 12 annalistisches Gut. Gegenüber der Präsenz solcher Stiere an anderen Orten, etwa Samaria (vgl. Hos 8,5 f.) ist H. skeptisch (vgl. 348 f.; 352 ff.).

7. H. stellt die rabbinischen Interpretationen, die grossteils die Schuld Israels im Zusammenhang mit dem Stier am Horeb minimalisieren, als Reaktion auf christliche Angriffe bzw. Auslegungen dar. Das leuchtet keineswegs ohne weiteres ein, u. a. eben deshalb, weil es auch radikalere rabbinische Auslegungen gibt. Alles in allem: eine wichtige Arbeit, nicht zuletzt auch unter dem Aspekt der Aufarbeitung von Auslegungs- und Forschungsgeschichte, deren manchmal sehr verschlungenen Pfade nachzeichnend; eine Arbeit freilich, die den Leser auch ins Nachdenken führt über das Tohuwabohu, das wir als Forschung bezeichnen...

Peter Höffken, Königswinter

Paul J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture.* Problems and Proposals, Philadelphia, Westminster Press, 1980. 198 S., $8.95.

In this recent book Paul Achtemeier engages in the ambitious, apologetic task of trying to construct a theory of inspiration that rescues a meaningful claim for the uniqueness of the divine inspiration of scripture. He begins by reviewing summarily the doctrinal history concerning the inspiration of scripture. He then turns, in what may be the most profitable chapter in the book, to an extended analysis of classical liberal and conservative positions. The liberal approach follows an inductive method. From the evidence of contradictions in the text, mistakes in matters of science and history, and morally questionable episodes, it is concluded that the Bible must be made up partly of the Word of God, and partly of the (errant) word of humanity. The implication, and the telling weakness in the liberal position, is that we are left with a doctrine of inspiration wherein inspired persons yielded, or packaged, a conveyed truth (48).

He asks, on this view, what is to prevent us from ascribing equal degrees of inspiration both to Thomas à Kempis' Imitation of Christ and Paul's letters? A further problem is the difficulty of communicating the understanding of a genius to ordinary people.

The conservative approach, by contrast, follows a deductive method. It begins by positing that God, who is Truth, cannot lie. Scripture is of God, and therefore Scripture is also Truth. Among various implications, this means that scripture is inerrant, containing no kind of error, and there is ascribed to scripture a unity that denies both any sense of unevenness and any claim of internal contradiction. A. finds these implications to be telling weaknesses against the conservative position, because he thinks it is just silly to continue to deny what seems to be overwhelming evidence of errors, unevenness, and inconsistency in scripture.

A. then begins to lay the groundwork for his own proposals. He draws upon the vast work of modern biblical criticism to show that scripture was produced, in fact, not by a collection of isolated individuals, but by a very lengthy, communal process of formulating and reformulating both oral and written traditions. Hence, any doctrine of inspiration that relies upon the "prophetic model", as do both the liberal and conservative positions, is surely inadequate in light of our awareness of the complex way in which scripture actually came into existence.

For A., a theory of inspiration that is faithful to what we know about the origin of scripture must locate inspiration in the convergence of three components, which he calls tradition, situation, and respondent. Tradition conveys to the community the present and future significance of God's past activity. Traditions need to be reformulated as they come into contact with ever new and changing communal situations. A respondent is properly anyone who has a direct or indirect hand in formulating and reformulating tradition. This would, of course, identify huge numbers of nameless people, as well as the known biblical authors, as respondents. In the final step of the construction of his theory, A. invokes the Holy Spirit, asserting that "the inspiration of the Holy Spirit must be understood to have been at work within the entire process" (136) of producing both the texts and the canon.

In the last chapter, A. points to several implications of his proposal, of which only three will draw mention here. First, the classical teaching of *testimonium internum Spiritus Sancti,* which identifies "a further work of the Spirit" (137), coheres very nicely with the idea of inspiration through the Spirit's engagement in and with the whole process of canon development. Secondly, proclamation, seen as contemporary interpretation of the content of scripture, is nothing other than reformulation of traditions by a respondent in a (new) situation. Proclamation is thereby defended and demanded by this proposal. Thirdly, this theory calls for understanding Christianity as a communal experience. The existence of a community is required to yield the confluence of tradition-situation-respondent, and one must participate in a community in order to receive the inspirational benefits of the in-dwelling Spirit.

The book is very helpful at a number of points, and by and large it is a welcome contribution. It does contain distinct problems, however. For instance, the relationship between inspiration and authority is muddled. The confusion begins in one paragraph very early (18). Whatever distinction between inspiration and authority he has in mind there is not at all clear. Later, he writes that "the nature and locus of inspiration, in short, will determine the authority that we may claim for Scripture" (37), and "the task of understanding the inspiration of Scripture is thus the task of asking how we can claim for a very human literature the unique authority of God" (105), as though to say that authority is related so directly and closely to inspiration that whatever degree of support is claimed for inspiration is immediately won for authority as well. Here, again, he implies a distinction between the two terms, but exactly what the distinction is remains hidden. Finally, to make matters worse, in the last chapter authority and inspiration are described in such a way that they appear more similar than dissimilar (159).

It appears that A. has failed in his primary task to rescue a meaningful claim for the uniqueness of the divine inspiration of scripture. He writes: It is the continuing presence of the Spirit in the continual coming together of those three components which allows us to affirm that the Bible is "inspired, that is, that uniquely among books, it points beyond itself to the God who created, sustains, and will save his creation" (137).

As noted earlier, the presence of the Spirit in this enterprise is the crucial element for grounding a theory of inspiration. But this "continuing presence of the Spirit" is only posited, not demonstrated. Up to this point, the conclusions are reached through an inductive method of examining the evidence. Now, in fact, the edifice of the theory of divine inspiration, and thus the unique authority of scripture, does not stand complete, as A. thinks it does, because the capstone of the structure is merely asserted. There is one shred of evidence that might count as argument. He contends that "the continuing existence of the community of faith" (139) constitutes evidence that "the Spirit has continued to inspire the reading of Scripture" (139). Though he does not elsewhere develop it, we might fairly assume that for him the historical birth of the community of faith constitutes evidence of the Spirit's involvement with scriptural inspiration. In either case, however, the fact of the birth and continuance of a community of faith by no means constitutes hard evidence for a claim like the involvement of a divine agent with a human document. Certainly it does not amount to proof.

I think A. set himself an impossible task. Any attempt to demonstrate the unique divine inspiration of scripture is doomed to failure. A unique inspiration and authority may indeed be claimed for scripture, but it may only be claimed as a dogmatic assertion, for it cannot succeed as an apologetic contention. Despite all allusions to the probability that confidence in a doctrine of the inspiration of scripture roots in a ground deeper than rational argumentation, A. seeks, unwisely I would say, to win the day on that ground.

The formidable task of constructing an apology for a doctrine of the unique inspiration and authority of scripture is like assaulting a craggy and precipitous mountain peak. A. underestimates the difficulty of the ascent. He indeed climbs very high, only to come to his own unfortunate end of falling off the edge of a sheer, fatal drop. Ironically, he laments the paucity of mainline theological address to this issue of inspiration and authority (99). And yet I suspect those who observe his example will only swallow hard, shake their heads in disappointment, and continue to bypass this particular mountain in search of other, less treacherous climbs.

David K. Jaeger, Niwot (Colorado)

Martin Benzerath, Aloyse Schmid, Jacques Guillet (Hg.), *La Pâque du Christ. Mystère de salut.* Mélanges offerts au P. F.-X. Durrwell pour son 70e anniversaire, Editions du Cerf, Paris 1983. 315 S., FF 71.–.

Es soll der Lothringer Redemptorist P. Durrwell zum 70. Geburtstag geehrt werden. Wie die Bibliographie zeigt, hat Durrwell nach langem Zögern erst mit 38 Jahren es zur Publikation seiner Hauptschrift «La Résurrection de Jésus mystère de salut» gebracht, die dann allerdings bis 1976 10 Auflagen erlebte und in mehrere Sprachen übersetzt wurde. In 15 stillen Klausen ist in emsiger theologisch-exegetischer Kleinarbeit zusammengetragen worden, was im eucharistischen Geheimnis der Kirche mit den Intentionen Durrwells zusammenzustimmen geeignet ist. In der angelsächsischen Welt stellt man den in Deutschland nur wenig bekannten Pater bedeutungsmässig neben Schillebeeckx und Küng. Auf die 15 Beiträge sei im folgenden kurz eingegangen.

Th. Chary fragt nach der bleibenden Bedeutung der Passahfeier, wobei Pentateuch- und Psalmstellen zusammen mit weisheitlicher, auch ausserkanonischer Literatur zur Erhellung dieses Tatbestandes beigezogen werden. – *W. Vogels* unterstreicht den Gedanken, dass das Wort Gottes eine Nahrung ist für den Gläubigen, die er zu empfangen und weiterzugeben, zu «kauen» und «wiederzukäuen» hat, um so immer wieder an das Zentrum des eucharistischen Mahls erinnert zu werden. – *R. Pesch* fragt nach dem Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. In seiner Hypothese geht er nicht vom leeren Grab und nicht von den Erscheinungen des Auferstandenen aus, sondern vom lebendigen Gott, der Jesus von Nazareth als Verheissungsträger der für ihn reservierten Zukunft vorgesehen hat und mit der Auferstehung des Menschensohnes diese Verheissung zu erfüllen begann. Die Jünger brachen im Blick auf die Notwendigkeit der göttlichen Verheissungstreue zum Osterglauben durch und erhielten in den Ostererscheinungen den Tatbeweis. – *A. Schenker* zeigt anhand von Mk 10,45 ff., dass der Menschensohn Jesus nicht die Todesstrafe anstelle der Menge erlitten, sondern sein Leben als unschuldiger Mittler für zahlungsunfähige Schuldner hingegeben hat. – *H. Giesen* bezieht Mk 9,1 auf die nachösterliche Zeit: die Gläubigen machen die Erfahrung vom angebrochenen Reich Gottes, sofern sie sich immer wieder zum Glauben rufen lassen. – *J. Kahmann* fragt nach dem Ort von Mk 16,6a im Ganzen des Evangeliums und zeigt bei der Erörterung dieses Versabschnittes die Identität des Gekreuzigten mit dem Auferstandenen auf. Die Koexistenz von Ohnmacht und Macht wird offenbar: das Geheimnis des Sohnes Gottes ist ein Gehemnis von Schatten und Licht. – *C. Wiéner* zeigt an der gern den Chiasmus als Stilmittel verwendenden Architektur des überlieferten Textes, dass Mk als Glaubenszeuge in seiner Weise ein Theologe war, der sich zu Jesus von Nazareth als dem Auferstandenen bekennt. – *A. Roosen* reflektiert anhand von Lk 9,26 über die Beziehung von Verklärung und Parusie bei Lukas, wobei er Mose und Elia den Status von Engeln zuerkennt in der Verklärungsgeschichte als der Präfiguration der Parusie. – *Ch. Perrot* fragt nach der Bedeutung der Emmausgeschichte Lk 24. Sie wird ihm zum Träger einer christlichen Erfahrung der Auferstehung inmitten der Gemeinde, die das Mahl feiert, das Prophetenwort hört und die Stimme des auslegenden Herrn als des Auferstandenen vernimmt. – Auch *J. Dupont* befasst sich in noch umfassenderer Weise mit der Emmausgeschichte. Er bespricht die historisch-kritischen Erklärungsversuche, weist das Ungenügen der 7 besprochenen Strukturalisten nach und empfiehlt schliesslich unter Zuhilfenahme des Aristoteles seinen dramatischen Erklärungsversuch: es geht um die Wiedererkennung des Meisters, die Lk unter Benützung symmetrischer und konzentrischer Kompositionen als dynamische Bewegung eines Dramas darlegt. Der entscheidende Augenblick in diesem Drama ist die Wahrnehmung Jesu beim Brotbrechen, wobei die Jünger die Gegenwart des entschwindenden Jesus entdecken und zu Zeugen der Auferstehung werden. – *E. Charpentier* deckt in einer Skizze Parallelen auf zwischen Act 8,26–40 und Lk 24,13–35, die einander erklären. – *P. Grelot* beschäftigt sich mit dem Herrenmahl anhand von I Kor 11,20. Es wird ihm zur Mahlzeit am Tisch des auferstandenen Christus, der als Gastgeber einlädt. So wird im Abendmahl die Gemeinschaft mit dem Christus erfahren, die weder bloss reduziert werden darf zu einer «célébration d'un repas fraternel» (219,

n. 15) noch sich verunstalten darf zu einem Ritus, bei dem Christus magisch in die Elemente hineingebannt würde. Die Einsichten aus dem Text führen G. zu praktischen Konsequenzen: das Herrenmahl braucht einen für Kollegialität offenen Vorsitz der Verantwortlichkeit, der mit dem Hinweis auf das allgemeine Priestertum von I Petr 2, 9 nicht in den Hintergrund gedrängt werden darf. So wird die apostolische Mission in der Kirche weitergeführt, bei der aber der den Vorsitz Führende hinter dem sich selber bezeugenden Christus sozusagen «verschwindet» («s'effacer» 227). Der Einsetzungsbericht will als solcher rezitiert und kann nicht in ein Gebet umgewandelt werden. Die Zeichen von Brot und Wein dürfen darum nicht durch andere Elemente ersetzt werden, weil sie als Zeichen für die Inkarnation zu stehen haben: «An die Inkarnation glauben, heisst auch glauben an den fremdartigen Charakter des Heilsmysteriums» (234), was für Europäer und Afrikaner gleicherweise gilt. – *J. Lambrecht* beschäftigt sich mit II Kor 5, 4c, um im Blick auf I Kor 15, 53–57 aufzuzeigen, dass es Paulus hier nicht um die Vernichtung der Todesmacht als solcher, sondern um die Vernichtung der «Sterblichkeit» geht. Der Christ muss wissen, dass wohl die *koilia,* aber nicht das *soma* zerstört wird. Christus als das «Leben» verschlingt die Sterblichkeit so, dass er den Christen mit dem Gewand des Lebens bekleidet. Mit hellenistischer Begrifflichkeit und einem dualistischen Aspekt bleibt Paulus der Konzeption der eschatologischen Veränderung des Menschen in seiner Totalität treu. – *E. Cothenet* untersucht die heilbringende Tragweite der Auferstehung nach dem I Petr. Motive des Bruchs mit der Vergangenheit (4, 3), des Exodus (1, 13), der Ausrichtung auf Gott (1, 21), der Hoffnung (1, 3. 13), des Gehorsams in der Liebe (1, 22) werden hineingenommen in den wichtigen ekklesiologischen Abschnitt 2, 4–10 mit der Betonung des täglichen Opfers der christlichen Existenz, das ebensowenig vom Herrenmahl wie von der missionarischen Ausrichtung zu trennen ist. Die Einmaligkeit der unumkehrbaren Wahrheit von Karfreitag und Ostern (3, 18) muss zusammengesehen werden mit dem Lebensangebot des auferstandenen Christus, dessen Geist den Verurteilten (3, 19!) eine Rettungsmöglichkeit nicht endgültig verbaut (4, 6). Die sich engagierenden Christen verdanken ihr Leben keiner voluntaristischen Heilstheorie, sondern der Kraft der Auferstehung (1, 2. 11; 2, 5). In der Zeit der Gegenwart erleiden die «Mächte» eine Niederlage nach der andern (3, 22). So ist die Theologie des I Petr keine Leidenstheologie, sondern an der Auferstehung Christi ausgerichtet. – *R. Tremblay* bespricht die heilbringende Funktion des Leidens und des Todes Jesu Christi und ihre Beziehung zur Auferstehung bei Irenaeus. In der Auseinandersetzung mit der ptolemäischen Häresie unterstreicht Irenaeus, dass Christus eine «passion puisante et victorieuse» erlitten hat, um «in die Höhe zu steigen» (Eph 4, 9) und dadurch den Menschen die Macht über den Fürsten der «apostasie» zurückzugeben. So trat Irenaeus sowohl den Doketen als auch den Ebioniten entgegen und verkündete in seiner Theologie den «Herrn» in der «Tiefe» und in der «Höhe», der die Menschen gleich Jona durch den Tod hindurchschleuste und zum sieghaften Leben brachte, damit sie die Macht Satans unter ihre Füsse treten könnten.

Werner Bieder, Basel

Xavier Léon-Dufour (S. J.), *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament* (Parole de Dieu), Paris, Editions du Seuil, 1982. 380 S., Ktn. FF 75.–.

Die Transsubstantiationslehre bewirkte, so meint L.-D., Fehldeutungen der Eucharistie. Von ihnen will er fort, hin zu einer biblischen Theologie der Eucharistie, und deshalb überprüft er in drei Schritten die schriftliche Grundlage der Eucharistie. 1. geht es ihm um die eucharistische Praxis der ersten Christen (21–91), 2. um die Traditionen, die in den Berichten über Jesu letztes Mahl enthalten sind (93–209) und 3. um die Darstellung dieses Mahls durch die verschiedenen neutestamentlichen Autoren (211–317).

1. Ein wesentliches Charakteristikum der *eucharistischen Praxis* erschliesst L.-D. aus den Hinweisen auf eucharistische Versammlungen in I Kor 10, 16 ff.; 11, 23 ff. und Apg 2, 42. 46; 20, 7 – «Herrenmahl» und «Brotbrechen» gelten ihm als zwei Bezeichnungen ein und desselben Sachverhalts –: Es ist die brüderliche Glaubensgemeinschaft, zu der gerade auch die «Armen» gehören. Die Riten des Mahls übernahmen die ersten Christen von ihren jüdischen Vorfahren, etwa den «Segen» (Beracha) und das «Lob» (Toda). Sie gaben ihnen jedoch einen neuen Sinn, «indem sie ihre Praktizierung auf den Jesus bezogen, den Gott von den Toten auferweckte und mit dem sie ihr eigenes Leben für immer verbunden wussten» (58). Eine synchrone Lektüre der Berichte über Jesu letztes Mahl ergibt: Zwei Motive bestimmen sie alle, der tödliche Verrat und die endgültige Trennung. Auf dem Hintergrund der Gemeinschaft mit Gott und den Jüngern erwächst aus ihnen der Gegensatz zwischen Trennung oder Tod auf der einen und Begegnung oder Leben nach dem Tod auf der anderen Seite. Transformiert wird dieser Gegensatz durch die Gabe, als die Jesu Handeln während seines letzten Mahls erscheint, und zwar als Gabe Gottes an und durch seinen Sohn. Eben diese Gabe konstituiert die Gemeinschaft des neuen Bundes und erklärt zugleich die Bedeutung von Tod und Auferstehung Jesu Christi.

2. Bei den *Traditionen* des letzten Mahls Jesu unterscheidet L.-D. zunächst zwischen Kult- und Testamentstradition. Dass es die Testamentstradition (LkEv + JohEv) überhaupt gibt und dass das Johannes-Evangelium die Kulttradition unterschlagen konnte, zeigt: «Die verwirklichte Nächstenliebe ist die einzige ‹Realität›, die in der Kirche authentisch von Christus her lebt» (114). Die Kulttradition gliedert sich für L.-D. in eine jüngere antiochenische Tradition (Pls/Lk; sie hebt mehr die «persönliche Gabe» Jesu hervor und spiegelt eine nichtkultische Bundestheologie) und eine ältere jerusalemische, cäsareensische Tradition (Mk/Mt; sie ist sehr unmittelbar liturgisch und sieht in der auch persönlich aufgefassten Gabe die Erfüllung jüdischer Opferriten). Anschliessend untersucht L.-D. die Bedeutung von Wiederholungs-/Gedächtnis-, Brot- und Weinwort. Mit dem Wiederholungswort wird die Kirche auf Jesus zurückverwiesen; in ihm findet sie den Sinn ihrer Existenz und lässt Gott und Jesus durch sie wirken. Das Brotwort lädt dazu ein, sich mit Jesus zu verbinden, der sich selbst im Austeilen des Brotes gibt; zugleich entsteht so echte Gemeinschaft unter denen, die am Mahl teilnehmen. Das Weinwort eröffnet den Jüngern den tieferen Sinn des Tuns Jesu; durch Jesus erhalten sie Anteil an dem Bund, den Jesus durch sein Blut für die Gemeinschaft der Menschen erwarb. Weder beim Brot- noch beim Weinwort liegt der Akzent auf den Elementen. Was das Verhältnis dieser Traditionen über das letzte Mahl Jesu zum möglichen historischen Ereignis betrifft, hält L.-D. fest: «Auf jeden Fall ist die Rekonstruktion hypothetisch» (205). Im übrigen meint er, Jesus habe zur Passahzeit abends mit seinen Jüngern ein letztes Mahl gehalten, zu dem am Beginn des Hauptgerichts Segen, Brechen und Geben des Brotes sowie das Brotwort und am Ende des Mahls die Danksagung über dem Becher sowie der eschatologische Ausblick gehörten. Ein Passahmahl sei dieses letzte Mahl Jesu jedoch nicht gewesen (vgl. 345–351).

3. Von den verschiedenen neutestamentlichen *Darstellungen* des letzten Mahls behandelt L.-D. zuerst Mk. Er verbindet das letzte Mahl als Passah Jesu mit dem Bericht über seine Passion und Auferstehung. Es krönt sein Erdenleben und stellt den Liebesbund zwischen Gott und Menschheit wieder her; «Jésus est l'Israël par excellence» (235). Paulus ordnet das letzte Mahl nicht wie die Evangelisten biographisch ein, reagiert vielmehr auf Christen, die das Mahl praktizieren und sich falsch verhalten. Ihnen gegenüber unterstreicht er, dass Mahlfeier und «Tod des Herrn» zusammengehören. Deshalb fordert er von jedem Christen die Selbsthingabe und den Dienst an den Brüdern; er setzt voraus, dass Jesu Tod Gemeinschaft mit ihm selbst und mit den Brüdern gestiftet hat. Lk kombiniert das letzte Mahl mit einer Abschiedsrede Jesu und verdeutlicht so, dass Kult- und Testamentstradition miteinander den tieferen Sinn der neuen Gegenwart Jesu nach seinem Tod enthüllen. Auch Joh erweist sich als Erbe der Testamentstradition, bringt

er doch das letzte Mahl Jesu am Anfang der Abschiedsrede. Mit dem Gebot der Bruderliebe hält er fest, worauf die eucharistische Praxis zielt. Diese kennt er genauso gut wie die Taufe, auch wenn er nicht von der Einsetzung der Eucharistie redet. Das geschieht, um die Aufmerksamkeit allein auf Jesu Person zu richten, nicht um den Kult zu unterdrücken.

Statt mit einer Zusammenfassung beschliesst L.-D. sein Buch mit «ouverture» (321–340) und «envoi» (341–343). In letzterer unterstreicht er, dass die Christen unterwegs sind «zum anderen Ufer», dem Ruf Jesu entsprechend (Mk 4,35), in der ersteren gibt er die Bedingungen für jede ernsthafte Lektüre der eucharistischen Texte an und schlägt drei Wege zum besseren Verstehen des Mysteriums der Eucharistie vor. Die Bedingungen: Die Eucharistie meint wesentlich Gemeinschaft und nicht das Verhältnis des einzelnen zum «heiligen Sakrament», und die Einsetzungsworte gelten nicht isoliert der Sache an sich, sondern gehören zu einem Bericht, der fundamental auf Beziehungen zwischen allen Beteiligten zielt. Was die Wege betrifft, so veweist L.-D. erstens auf den Rhythmus von Kult und Alltag im Leben der Christen, zu dem Kult- und Testamentstradition der Berichte über das letzte Mahl Jesu hinführen können, weil in ihnen die Gabe, die Jesus durch sein persönliches Opfer in Kreuz und Auferstehung selbst ist, verbunden wird mit der von nun an geltenden Aufgabe der Christen, einander zu lieben. Zweitens nennt L.-D. eine symbolische Interpretation der Eucharistie: Brot und Wein bezeichnen die beiden Dimensionen Alltag und Fest im menschlichen Leben, und die Nahrung überhaupt steht für das der Gemeinde geschenkte neue Leben. Drittens vermögen für L.-D. die Realitäten des Bundes, des vergossenen Blutes und der Teilhabe («partage») auf das Mysterium der Beziehung von Gott zu den Menschen hinzuweisen, sind sie doch alle drei zuerst und vor allem Gabe.

Eine erste Wertung des Buches steckt bereits darin, dass über seinen Inhalt relativ ausführlich referiert worden ist. Das Buch enthält eine solche Fülle von wichtigen Einsichten und Ausblikken, dass auch dieses Referat noch zu kurz ist. Für jeden, der sich mit den historischen und aktuellen Fragen des Abendmahls (der Eucharistie) beschäftigt, lohnt es, das Buch selbst zu lesen. Deutlich liegt der Akzent des Buches nicht auf der Einzelauslegung der ntl. Berichte über Jesu letztes Mahl; hier folgt L.-D. im wesentlichen dem kritischen Konsens. Vielmehr ist die Bedeutung des Buches in den Konsequenzen zu sehen, die L.-D. aus der Exegese zieht. Zu diesen Konsequenzen gehört neben der Betonung des Gabe- und Gemeinschaftscharakters des Abendmahls der hoffentlich auch Katholiken überzeugende Nachweis, dass die Transsubstantiationslehre nicht als sachgemässe Entfaltung der ntl. Aussagen über das Abendmahl bezeichnet werden kann. Da für L.-D. ausserdem die Einsetzungsworte nicht isoliert der Sache an sich gelten (d. h. die Wandlung bewirken), wäre es zweifellos interessant, einmal von L.-D. zu erfahren, was aus diesen Einsichten für das Verständnis des priesterlichen Amtes folgt. Im übrigen möchte ich zwei kritische Fragen an das Buch richten, eine methodische und eine inhaltliche. Wäre es nicht methodisch stringenter gewesen, das Buch genau umgekehrt aufzubauen, d. h. bei den verschiedenen Berichten über das letzte Mahl Jesu einzusetzen und über die Traditionen zur möglichen Praxis der ersten Christen vorzudringen? Schliesslich müssen die Traditionen und die Praxis erst hypothetisch aus den Berichten erschlossen werden – was L.-D. natürlich auch weiss und betont –, und es besteht bei dem von ihm gewählten Weg «vom Leben zum Bericht» (19) die Gefahr, dass die Vermutungen ein zu hohes Gewicht für die Gesamtinterpretation erlangen. Ist tatsächlich mit dem «Brotbrechen» in Apg 2,42. 46; 20, 7 das Abendmahl gemeint? L.-D. räumt zwar selbst ein, der Text der Apg sage nichts davon, identifiziert dann aber doch «Brotbrechen» und «Herrenmahl». Gegen eine derartige Identifikation spricht nicht nur das Schweigen der Apg, sondern auch der Kurztext des lk Abendmahlberichts, wenigstens dann, wenn man ihn wie ich für ursprünglich hält.

Martin Rese, Münster

Pierre Prigent, *L'Apocalypse de Saint Jean.* Commentaire du Nouveau Testament XIV, Lausanne und Paris, Delachaux et Niestlé, 1981. 385 S.

Das letzte Buch der Bibel, in der Kirchengeschichte gleichermassen missbraucht zur Verunglimpfung des dogmatischen oder politischen Gegners wie zur Vorausberechnung des angeblich nahen Weltendes, wurde seit der Erkenntnis seiner nichtapostolischen Herkunft (Johann Salomo Semler, 1776) von der wissenschaftlichen Erforschung des NTs lange Zeit vernachlässigt. Nach einer durch die Staatsideologie des Nationalsozialismus verursachten Blüte der Apk-Exegese zwischen 1933 und 1945 (Charles Brütsch, Hanns Lilje, Joseph Sickenberger, alle in 1. A. 1940) und den allgemeinverständlichen Auslegungen durch Eduard Schick (1952) und Eduard Lohse (1960) hat im deutschsprachigen Raum bisher lediglich Heinrich Kraft wieder einen grösseren wissenschaftlichen Kommentar geschrieben (1974, Handbuch zum Neuen Testament 16a). In englischer Sprache erschienen danach der Kommentar von Josephine M. Fort (1975, The Anchor Bible 38) und die allgemeinverständliche, reich illustrierte Auslegung durch Gilles Quispel (1979).

Nunmehr hat Pierre Prigent, Neutestamentler an der Universität Strassburg und seit 1959 («Apocalypse 12, Histoire de l'exégèse») durch zahlreiche Publikationen zur Apk des Johannes bekannt geworden, als Bd. 14 des «Commentaire du Nouveau Testament» seinen grossen Kommentar vorgelegt, die erste selbständige, historisch-kritische Auslegung der Apk in französischer Sprache seit Ernest-Bernard Allo ([1]1921, Etudes Bibliques) und den zwischen 1957 und 1967 erschienenen Einzeluntersuchungen von André Feuillet.

Nach einem Vorwort, einem Abkürzungsverzeichnis und einer Bibliographie der in Kurzform zitierten Titel (weniger häufig angeführte Literatur findet sich in den zahlreichen Fussnoten) enthalten die Seiten 9–363 den eigentlichen Kommentarteil, gefolgt von einem abschliessenden Kapitel «Synthesen und Schlussfolgerungen» (364–383).

Prigents Versuch einer Gliederung geht aus den Abschnitten seiner Kommentierung hervor: Einleitung (1,1–3), Adresse (1,4–8), die erste Vision (1,9–20), die Briefe an die Kirchen (2–3), der himmlische Gottesdienst (4–5), die ersten sechs Siegel (6,1–17), die Auserwählten (7,1–17), das siebte Siegel (8,1–5), die ersten sechs Trompeten (8,6–9,21), die prophetische Berufung der Zeugen (10,1–11,14), die siebte Trompete (11,15–19), die Frau, ihr Sohn und der Drache (12,1–18), die zwei Tiere (13,1–18), das Lamm und die 144000 (14,1–5), die Ankündigung des Gerichts (14,6–13), Ernte und Weinlese (14,14–20), Gericht und Gnade (15–16), das Gericht an Babylon (17,1–19,10), der Messias-Richter (19,11–21), tausendjähriges Reich und Gericht (20,1–15), die drei Beschreibungen des Endes (21,1–22,5), der Epilog (22,6–21).

Das Schlusskapitel umfasst folgende Abschnitte: die Sprache der Apk, die Apk und das AT, die Apk und das NT, der joh Charakter der Apk, die Komposition der Apk, der jüdische Kontext, die Gnosis, der Kaiserkult, das Evangelium des Heils, das Gericht, die doppelte Stellung des Christen, die Offenbarung der Zeit, das Ausdrücken des Unsagbaren, der Gottesdienst, der Aufbau (der Apk).

Von den Einzelergebnissen seien nur ein paar Beispiele mitgeteilt. Hinsichtlich des Autors begnügt sich P. damit, die – unleugbare – Verwandtschaft der Apk mit dem Evangelium des Johannes herauszustellen, ohne auf denselben Verfasser schliessen zu wollen (12). Bezüglich der Entstehungszeit votiert P. für eine Abfassung unter Domitian (ermordet 96 n. Chr.) als dem sechsten König von Apk 17,10 (255). – Bei der Versiegelung der 144000 von Apk 7,3–8 denkt P. an Taufsymbolik (120); gleichwohl hält er die wörtliche, asketische Deutung der «Jungfräulichkeit» von Apk 14,4 zwar für möglich, tritt jedoch für die symbolische Deutung auf Meidung heidnischen Götzendienstes ein (220 f.). – Die Sonnenfrau von Apk 12 deutet P. als die Kirche, deren Sternenkrone auf die mit Sternen gleichgesetzten Stämme Israels (Gen 37,9) anspielt (185). Sie ist die Mutter des durch die Auferstehung «neugeborenen» Christus (Apk 12,5, 188 f.), aber

auch der Christen (Apk 12,17, 196 f.). Die Hure Babylon (Apk 17), möglicherweise als Gegenbild der Frau von Apk 12 konzipiert (259), steht für Rom und das götzendienerische Imperium Romanum (252–264); die sieben Berge von Apk 17,9 sind diejenigen der Siebenhügelstadt (261).

Druckfehler fielen mir auf den Seiten 181 (A. 22a) und 214 (A. 57) auf; auf S. 183 muss es in A. 25 «Rengstorf», auf S. 189 in A. 60 «Gollinger» und auf S. 191 in A. 65 gleichfalls «Gollinger» heissen. Im Inhaltsverzeichnis fehlen auf S. 385 die Abschnitte «La gnose» und «La révélation du temps».

Die ganze Fülle des von P. gesammelten, ausgewerteten und diskutierten Materials erschliesst sich nur dem Benutzer des Kommentars. Der Autor verbindet erfolgreich die Methoden der Traditions-, Religions-, Literar- und Zeitgeschichte, um aufzuzeigen, wie der Apokalyptiker in seiner Zeit und Gemeinde gedacht hat und verstanden wurde. P.s Kommentar zeichnet sich ebenso durch sorgfältige Benutzung der reichen Sekundärliteratur aus wie durch die Abgewogenheit des eigenen Urteils. Nirgends finden sich revolutionäre Thesen, doch wird stets der neueste Stand der wissenschaftlichen Diskussion vermittelt.

Otto Böcher, Mainz

Heiko A. Oberman, *Wurzeln des Antisemitismus.* Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation, Severin und Siedler, Berlin 1981. 217 S.

Martin Luthers ambivalente Stellung zu den Juden bildet lediglich den 3. und letzten Teil dieser Studie des Tübinger Kirchengeschichtlers, der damit eine neue Probe nicht nur seiner stupenden Kenntnisse der Zusammenhänge von Spätmittelalter und Reformation, sondern auch seines differenzierten Urteils vorlegt. An sich sind diese Zusammenhänge der humanistischen und reformatorischen Auseinandersetzung mit der Judenfrage auch in älteren Lehrbüchern zu finden. Doch wurden sie durch «die rapide anwachsende Literatur zum Thema ‹Luther und die Juden›» verdrängt, die «weitgehend von unserer Zeitgeschichte geprägt» ist (94), so dass aufgrund der Verabsolutierung von Luthers Beiträgen – und hier meist nur den schlimmen letzten! – nur die bequeme antisemitische Linie «von Luther über Richard Wagner zu Rosenberg und Julius Streicher» übrigblieb.

O. konfrontiert stattdessen Luther mit seinen Zeitgenossen und deren «Zeitgeist» und lässt ihn zusammen mit Erasmus, Eberlin von Günzburg gegenüber Eck und Pfefferkorn den «Sprung vom Rufmord zum Wahrheitskampf» wagen (96). Die subtile Untersuchung belegt, dass die modernen Nomenklaturen Philosemitismus und Antisemitismus, so unpräzis sie schon als Wortschöpfungen sind, auf das 16. Jh. nicht anwendbar sind. Denn «an der Polemik gegen die Juden haben alle teil» (135), fragt sich nur, auf welcher Ebene. Luthers «Antisemitismus» ist für O. einzig theologisch-dogmatisch motiviert, nicht von zeitgenössischen Vorurteilen. Er bleibt auf der Linie von 1520 auch 1529 im «Grossen Katechismus», wenn er «die eine heilige christliche Kirche» deutlich scheidet «von allen andern leuten auff erden ... es seyen Heyden, Türken, Jüden odder falsche Christen und heuchler» (138). Noch in den letzten, gemeinhin als «antisemitisch» gelesenen Schriften hält Luther lediglich an der Aufforderung zur Bekehrung der Juden fest, «wo aber nicht, so sollen wir sie auch bei uns nicht dulden noch leiden» (161). Nach O. ist dies kein «Aufruf an den Pöbel, sich an den Juden zu vergreifen, sondern unzweideutige Forderung an Obrigkeit, Fürsten und Adel, von ihrer geldgierigen, eigennützigen Judenpolitik abzustehen, ein Thema, das sich bis in die sozialreformerischen vorreformatorischen Flugschriften zurückverfolgen lässt» – aber ebenso über den Untergang des Hl. Römischen Reichs hinaus bis zur anfänglichen Praxis Hitlers! Es war nach O. Luthers Endzeit-Christologie, die ihm die Juden auf die Seite des vielköpfigen Antichrists mit dessen Leugnung und Verach-

tung Christi, zusammen mit der Papstkirche, den Türken und andern Häretikern stellen und behandeln liess.

Die Schrift ist zwar nicht ganz einfach zu lesen, vor allem für die, welche ihre jeweiligen Vorurteile in dieser Frage behalten möchten. Doch werden «die handelnden Personen» von Bucer bis Zwingli in einem biographischen Anhang kurz vorgestellt.

Karl Hammer, Basel

Hartmut Lehmann, *Das Zeitalter des Absolutismus.* Gottesgnadentum und Kriegsnot, Christentum und Gesellschaft Bd.9, Kohlhammer, Stuttgart 1980. 186 S.

Im Sammelwerk «Christentum und Gesellschaft» soll «die Geschichte des Christentums im Zusammenhang der gesellschaftlichen Entwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart» dargestellt werden. Der hier anzuzeigende Band – er ist in der Reihe als erster erschienen – gibt dafür einen gültigen Massstab ab. Hartmut Lehmann, Ordinarius für Neuere Geschichte in Kiel und mit Henneke Gülzow zusammen Herausgeber des Sammelwerks, beschreibt darin die Geschichte des Christentums zwischen Reformation und Aufklärung, also die Zeit zwischen 1545/65 und 1730/40. Man darf dieses Werk ohne Übertreibung als Pionierleistung bezeichnen. Sein Verf. verfügt über einen in dieser Weise ungewöhnlichen Weitblick und die ausgeprägte Fähigkeit, Zusammenhänge und Parallelentwicklungen zu erkennen, ohne doch dem Stoff durch mangelnde Differenzierung Gewalt anzutun. Es ist in der hier gebotenen Kürze nicht möglich, diesem Buch gerecht zu werden. Man kann nur wünschen, dass ihm auf internationaler, interkonfessioneller und interdisziplinärer Ebene diejenige Beachtung zuteil wird, die es verdient.

Im 1. Hauptteil schildert der Verfasser den «Kampf um die absolutistische Herrschaftsform» (18), wie er in Spanien und den Niederlanden, in Österreich, Böhmen und Ungarn, im Alten Reich, in Frankreich und England und in Brandenburg-Preussen ausgetragen wurde. In diesem Horizont kommen der Regalismus in Spanien, der Gallikanismus in Frankreich, der Anglikanismus in England und der Territorialismus im Alten Reich als «Varianten eines mit der absolutistischen Herrschaft eng verbundenen Staatskirchensystems» in den Blick. Zugleich lassen sich der Quietismus, der Jansenismus, der Puritanismus und der Pietismus, in denen sich religiös-ethisch motivierter Widerstand gegen solche Herrschaft formierte, trotz aller Unterschiede als «strukturell ähnliche Phänomene» (33) begreifen. Der Verfasser hat damit ein in der neuern Pietismusforschung erhobenes Postulat in überzeugender Weise erfüllt.

Im 2. Hauptteil wird deutlich, wie sehr die Geschichte des Christentums im Zeitalter des Absolutismus durch die Krise des 17. Jahrhunderts mitbestimmt war, «in deren Verlauf die Frage nach der Macht des Guten und der Macht des Bösen in der Welt eindringlich gestellt und in der die Suche nach Wegen, die aus der Misere herausführten, eine zentrale Bedeutung gewann» (18). Der Verf. entwirft, indem er sie unter ihren demographischen, ökonomischen, innen- und aussenpolitischen sowie bildungsgeschichtlichen Aspekten beleuchtet, ein instruktives Bild dieser Kirse. Aus solcher Bedrängnis heraus quoll eine wahre Flut von Erbauungsliteratur, die eine Individualisierung der Frömmigkeit und eine zunehmende Distanzierung vieler Laien von der Amtskirche zur Folge hatte, aus solcher Bedrängnis wurde aber auch eine breite eschatologische Zeitströmung gespiesen, in der die Hoffnung auf baldige Erlösung durch Christi Wiederkunft lebte. Zahllose Juden und Hexen wurden zu Opfern der Angststimmung, wenn nicht zur selben Zeit absolutistische Herrscher aus finanziell-ökonomischen und Vertreter einer lebendigen Endzeithoffnung aus theologischen Gründen für sie eintraten. Die Angst wurde aber auch überall dort, wo die äusseren Bedingungen dafür gegeben waren, zum Motiv für ein strenges Arbeitsethos, und auf wissenschaftlichem Gebiet stimulierte die Endzeithoffnung vielfach zu wesentlichen neuen Erkenntnissen.

Mit diesen summarischen Hinweisen kann höchstens angedeutet werden, welch eine Vielfalt von wertvollen Einsichten und Perspektiven dieses Buch eröffnet. Auf L.s kritische und weiterführende Bemerkungen zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers sei aber doch noch ausdrücklich hingewiesen (141–151). *Rudolf Dellsperger,* Burgdorf BE

Erwin H. U. Quapp, *Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann,* Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 17, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980.

Die Aktualität des Themas sucht Q. in einer Auseinandersetzung mit J. Moltmann zu erweisen. In einem 1. Teil, der Herrmanns Diss. gewidmet ist, wird gezeigt, dass Herrmann unter Aufnahme von Denkanstössen A. Ritschls zu theologisieren begann (22). In der Frühschrift «Die Metaphysik in der Theologie», auf die der 2. Teil eingeht, entdeckt Q. eine Anthropologisierung: Gott sei an das Vorhandensein von Vertrauen gekoppelt, ja damit identifiziert (41). Der 3. Teil, in dessen Mittelpunkt die Schrift «Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit» steht, führt auf die Behauptung, bei Herrmann könne die Offenbarung Gottes nichts anderes sein als die sittliche Persönlichkeit, als welche Jesus sich darstellt (74). In dem sehr ausführlichen 4. Teil kommen die grossen Aufsätze von 1887–1914 zur Sprache. Q. erlaubt sich 26 Anfragen an die Theologie Herrmanns, z. B. bezüglich der Theologietheorie: «Darf sich die antimetaphysische Einstellung eines Theologen bezüglich des Metaphysikverständnisses allein an dem Verwertungszusammenhang von Metaphysik für die Naturwissenschaft orientieren?»; bezüglich der Sittlichkeitstheorie: «Ist die Verhältnisbestimmung von Sittlichkeit und Religion bei Herrmann in Übereinstimmung mit dieser Verhältnisbestimmung im Neuen Testament?»; bezüglich der Offenbarungstheorie: «Darf Gottes Handeln an uns in Christus das Handeln des Vaters und das Wirken des Geistes so sehr aufsaugen, dass das trinitarische Glaubensbekenntnis zu einem christomonistischen und sogenannten ‹monophysitischen› (Jesus hat nur die Menschennatur) umfunktioniert wird?»; bezüglich der Offenbarer-Theorie: «Ist es richtig, wenn die Offenbarung nur das offenbaren darf, was als Theologietheorie und Sittlichkeitstheorie ‹eingefüttert› wurde?»; bezüglich der Theorie des Offenbar-Seins: «Darf das Religionsmodell so völlig vom Christentum entlehnt sein, dass das Christentum zur blossen Volksreligion verkleinert wird, alle Religion aber von diesem Christentum her gemessen wird? Oder muss nicht vielmehr der Religionsbegriff aus der Religionswissenschaft als Lehnsatz gewonnen werden?» und bezüglich des Realitätsgehalts der Gottesvorstellung: «Ist Gottes Realität auf Grund der Orientierung an der Naturwissenschaft nicht so sehr zum Lückenbüsser degeneriert, dass er unsichtbar, verborgen und unaussprechlich werden muss?» (196–199).

Im 5. Teil, der der Ethik letzter Hand (1913) gilt, wird gesagt, Herrmann habe den Gottesbegriff mit dem Lutherischen Arbeitsethos vor den Wagen der Sittlichkeit gespannt (161). Zum Schluss vergleicht Q. die einzelnen Stufen des Begriffs der Selbstoffenbarung Gottes.

Q. behauptet, dass ein recht verstandener Luther und Schleiermacher Herrmanns gesamte Konstruktion des Begriffes der Selbstoffenbarung Gottes in Frage stellen (196). Luthers Anthropologie kenne den autonomen Menschen, der mit seinem sittlichen Bemühen scheitert und dann von Christus aus der sittlichen Not gerettet wird, in dem Schematismus Herrmannscher Prägung nicht (196). Es scheint aber ganz im Sinne Luthers zu sein, wenn für Herrmann Offenbarung nur das sein kann, was aus der Anfechtung rettet, die die nicht leistbare Sittlichkeit schafft (151. 105. 108 f.). Die Angefochtenen sind für Herrmann die dem Tode Verfallenen, die im tiefsten Unglücklichen, vor allem die Christen, die das innere Selbstgericht der Schuld trifft und die nicht nur der Welt, sondern ihrer selbst überdrüssig sind (Schriften, ed. Fischer-Appelt 1, 124).

Weil die Anfechtung der, wie Q. sich ausdrückt, «Wirk-Grund» – nach Herrmann freilich ziehen Not und Sünde auf keinen Grund, sondern «ins Bodenlose» hinab (Schriften 1, 137); falls die Verzweiflung einen Grund hat, ist derselbe kein Grund des Wirkens, sondern des Leidens –

sein soll, auf dem Herrmann den Offenbarungsbegriff aufbaut, folgert Q., dass der mögliche Seinsgrund «Schrift» deswegen wegfallen musste (102). Herrmann warnt aber lediglich vor der Illusion, in einem bequemen und behaglichen Schriftstudium einen Begriff von Offenbarung gewinnen zu können, ohne dass etwas weniger Erfreuliches als das Nachsinnen über die Schriftgedanken dazu kommt (Schriften 1,124). Dass Herrmann die Schrift zu einem blossen Instrument für ein Erinnerungs- und Deutewissen gegenüber der Offenbarung Gottes in Christus herabstuft (so 102), ist nur stimmig, wenn man dabei die Erinnerung als eine nach vorwärts gewandte interpretiert. Sobald wir verstehen, was die uns in der Bibel begegnenden Menschen meinten, wenn sie sagten, Gott habe zu ihnen geredet, «dann wird uns in der heiligen Schrift etwas deutlich werden, was uns den rechten Weg für uns selbst weisen kann» (Schriften 2,165). Letztlich erinnert Herrmann daran, dass die Schrift Buchstabe und nicht Geist ist. Eignet der Mensch sich Buchstaben an, macht er «etwas Altes daraus und bleibt selbst, wie er war» (vgl. Schriften 1,127; 2,160).

In ihrem wirklichen Sinn, d. h. als Geist und Leben, lassen die Buchstaben der Schrift sich erst dann fassen, «wenn wir eine Offenbarung geschaut haben, die wirklich etwas Neues für uns ist, weil sie uns selbst erneuert» (Schriften 1,127). Einer so verstandenen Offenbarungslehre steht für Q. die Rechtfertigungslehre im Wege, die durch Herrmann als unverständlich abgetan sein soll (112). Q. verschweigt, dass Herrmann den ursprünglichen Sinn der Rechtfertigungslehre herausstellt, indem er sich dagegen wehrt, aus dem Glauben ein Werk zu machen, was eben auch dann geschieht, wenn der Mensch sich selber helfen will durch sein Werk, nämlich durch das Bemühen, gewisse Lehren, die ihm aus der heiligen Schrift entgegengebracht werden, für wahr zu halten (Schriften 2,161).

Nach Herrmann kann es dem Glauben nicht gleichgültig sein, ob in der historischen Forschung das Beste getan wird, um in der Bibel das nachweisbar Wirkliche klarzustellen (Schriften 1,151). Damit rückte, meint Q., die Historie im Chor der Wissenschaften an die Seite der Naturwissenschaften, eine Position, die sie folgenreicherweise bis hin zu Karl Barth zu einer atheologischen Hilfswissenschaft der Theologie machte (115). Q. übersieht, dass eine atheologische Hilfswissenschaft schwerlich zu leisten vermag, was für Herrmann die historisch-kritische Forschung leistet, nämlich im Herantreten an die biblischen Bücher ihren Gegenstand nicht so zu lassen, wie sie ihn empfing, sondern ihn in Bewegung zu setzen (Schriften 1,152). Bei den atheologisch-wissenschaftlichen Hilfsarbeitern, die «bei der Darlegung ihrer Ergebnisse nichts davon verspüren lassen, dass ihnen die Not des Glaubens zu Herzen geht» (151), weiss Herrmann die Bibelkritik nicht in guten Händen.

Herrman will «ausser der Welt im Raume» auch die innere Welt etwas zweifellos Wirkliches werden lassen (Schriften 2,145). Vor jedem anderen Menschen verborgen und dem Augenschein entzogen entscheidet sich, «was wir selbst schliesslich allein fürchten und allein lieben können» (ibd.). Für Q. ist es keine Frage, dass die Innerlichkeit hier zum Rückzugsort für die Gotteswirklichkeit geworden ist (137). Q. ignoriert, dass Herrmann in der Innerlichkeit keinen sicheren Port sieht. Herrmann will nicht auf den Sand des inneren Lebens bauen (Gesammelte Aufsätze 249). Beim Rückzug in die Innerlichkeit wird der Mensch gewahr, dass das, was in seinem eigenen Herzen aufkommt, Sünde an sich hat (Schriften 1,130). Statt eines Rückzugs empfiehlt Herrmann ein Heraustreten. Es komme darauf an, ob ein Mensch der ihn im Innersten überwindenden Macht Gottes auch die Herrschaft über sein Äusseres zutraut oder über die Bedingungen seiner Existenz, die als eine unendliche Welt um ihn her gebreitet sind (Schriften 2,144). Q., der die Sekundärliteratur zu wenig berücksichtigt (13), verkennt, dass, wie Ernst Fuchs formuliert, Herrmanns beschreibende Terminologie die Dimension des existentialen Fragens und Sehens vorweggenommen hat, also gerade nicht im Idealismus Kants stecken bleibt (Hermeneutik 230).

Hermann Peiter, Münster

Hans-Günter Heimbrock (Hg.), *Religionslehrer – Person und Beruf.* Erfahrungen und Informationen, Modelle und Materialien, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 215 S.

Diese originelle Aufsatzsammlung hilft dem Religionslehrer, sein Berufsverständnis zwischen den eigenen Idealen, den teilweise widersprüchlichen Erwartungen, die an ihn herangetragen werden, und den Realisierungsmöglichkeiten zu klären. Originell ist schon, dass sie mit fünf Kurzbiographien von Religionslehrern eröffnet wird, aus denen ersichtlich wird, wie verschieden die Wege sind, auf denen Lehrer zu diesem Fach kommen. In grundsätzlichen Artikeln analysieren K. Ebert die Berufsrolle des Religionslehrers mit ihren Zwängen und der Herausgeber die Schülererwartungen an den Religionslehrer. D. Stoodt zeigt, wie es auf Grund der geschichtlichen Entwicklung des Religionsunterrichts zum Konzept des sozialisationsbegleitenden Religionsunterrichts gekommen ist, und J. Göndör gibt einen Erfahrungsbericht über eine konsequente Anwendung von TZI im Religionsunterricht. Frau M. Kassel leitet dazu an, die Person des Religionslehrers mit Freud'schen und Jung'schen Kategorien zu erfassen, und der Hg. stellt dar, wie man mit dem gegenwärtigen psychoanalytischen Selbst-Konzept eine Berufsidentität finden kann. J. M. Schmidt stellt Überlegungen an, wie der alttestamentliche «Gott der Väter» und der «Gott der Lehrer» heute im Dreieck zwischen dem Religionslehrer, dem Schüler und dem Überlieferungsvorgang aktualisiert wird.

Überaus anregend sind die weiterführenden Fragen, die jedem Aufsatz beigefügt sind und zur Verarbeitung des Gelesenen helfen, so wie die Vorschläge des Hg.s für den Einbezug eines persönlichkeitsorientierten Lernens in der Aus- und Weiterbildung des Religionslehrers. Dies ist zugleich ein Hinweis für den «Sitz im Leben», an dem sich dieses Buch als Medium von Informationen und von Impulsen voraussichtlich bewähren wird.

Walter Neidhart, Basel

Friedrich Wintzer/Manfred Josuttis/Dietrich Rössler/Wolfgang Steck, *Praktische Theologie,* Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982. 211 S., DM 28.–.

Das Buch will kein Kompendium der Praktischen Theologie sein, sondern anhand von 17 exemplarischen Themen in die Arbeitsweise der Disziplin einführen. Die Themen werden jeweils als Probleme eingeführt, durch historische Längsschnitte vertieft und in kritischem Gespräch zwischen sozialwissenschaftlichen und theologischen Überlegungen behandelt. Die Themen verteilen sich auf die fünf herkömmlichen Teilgebiete der Disziplin: Grundprobleme und Lehre vom Amt – Liturgik – Homiletik – Seelsorge – Religionspädagogik und Katechetik. Weil durch diese Auswahl wichtige Fragen aus allen Teilgebieten berücksichtigt sind, bietet das Buch nicht nur dem Anfänger einen lehrreichen Einblick in die Disziplin, sondern vermittelt auch für die Examensvorbereitung ein Grundwissen, das besser ist als die Fragmente, die man üblicherweise bei einem Kandidaten abrufen kann.

An der Art, wie die vier Autoren mit den Themen umgehen, lässt sich ein Konsens erkennen, dem viele Vertreter des Faches heute zustimmen. Er lässt sich etwa folgendermassen umschreiben:

– Die Probleme der Gegenwart sind nur aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang verständlich. Sie werden durch historische Kenntnisse in heilsamer Weise relativiert. So hilft D. Rösslers Überblick über die Ekklesiologie, den Zusammenhang von Kirche, Christentum und Gesellschaft heute zu verstehen, und die Darstellung des Gottesdienstverständnisses von M. Luther durch M. Josuttis ermöglicht es, die Problematik des heutigen Gottesdienstes tiefer zu erfassen.

– Die Praktische Theologie wird ihren Problemen nur gerecht, wenn sie sich eingehend mit den einschlägigen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen und Theorien auseinandersetzt. So referiert M. Josuttis z. B. zum Thema Gottesdienst und Ritus über das Verständnis des Rituals bei S. Freud, E. H. Erikson und bei den Interaktionisten. F. Wintzer berichtet zum Thema Krankenseelsorge über psychologische Analysen des Erlebens von Krankheit und zum Thema Seelsorge an Sterbenden über die heutige Sterbeforschung. W. Steck befasst sich im Zusammenhang mit dem problemorientierten Religionsunterricht mit der curricularen Pädagogik und der Sozialisationstheorie. Aber keiner der Verfasser meint, dass durch die Rezeption von erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnissen theologische Überlegungen nebensächlich würden. Alle Monopolansprüche theologischer, kirchenpolitischer oder humanwissenschaftlicher Provenienz werden zurückgewiesen. Was der Praktische Theologe lehrt, muss er theologisch verantworten und kann sich dabei nicht auf angeblich gesicherte sozialwissenschaftliche Erkenntnisse abstützen.

Walter Neidhart, Basel

Peter Hennig, *Konfirmandenelternarbeit.* Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1982. 160 S.

Seit etwa 10 Jahren werden in vielen Kirchgemeinden Versuche mit Konfirmandenelternarbeit gemacht. H. beschäftigt sich mit dieser neuen Form kirchlicher Arbeit, geht ihren Anfängen nach, die er in Überlegungen von Chr. Palmer zur christlichen Erziehung und in der von E. Sulze und andern ausgegangenen Gemeindebewegung des letzten Jahrhunderts findet, und ordnet sie der heutigen Situation der kirchlichen Erwachsenenbildung und dem Programm der Gemeindepädagogik zu. Als ihre Lernziele formuliert er: «Die Eltern sollen befähigt werden, ihre Rolle als Eltern von Jugendlichen in der Pubertätsphase bewusst, flexibel und hilfreich wahrzunehmen, sie sollen miteinander neue Kommunikationsmöglichkeiten lernen, ihnen soll Mut gemacht werden, die eigenen verschütteten religiösen Fragen neu zu entdecken, und Eltern und Jugendliche sollen miteinander neue Formen christlicher Frömmigkeit und christlichen Lebens entdecken und erproben.» Der neue Arbeitszweig verlangt nicht-traditionelle Methoden: Der Verf. empfiehlt Methoden der Gruppenpädagogik und der humanistischen Psychologie (C. Rogers und R. Cohn), wobei er kritische Vorbehalte gegen die TZI-Methode anmeldet. Auch meditative Elemente hält er für wichtig. Die 40–50jährigen Eltern von Konfirmanden sind eine einigermassen einheitliche Zielgruppe. Das zeigt H.s Analyse ihrer Lebensproblematik auf Grund von familiensoziologischen und entwicklungspsychologischen Forschungen und von journalistischen Äusserungen zur Krise der Lebensmitte. Beachtenswert finde ich die Überlegungen des Verf.s zur Frage, wie der paulinisch-lutherische Rechtfertigungsglaube für die Lebenssituation dieser Menschen zu aktualisieren ist.

H. bietet noch vier Modelle für Wochenendveranstaltungen mit den dazugehörigen Materialien zu den Themen: Elterngebot, Leben und Hoffnung, Abendmahl, Verantwortung für die Umwelt; ferner die Ergebnisse der empirischen Auswertung dieser Veranstaltung.

Diese Bonner Dissertation verbindet in eindrücklicher Weise Gelehrsamkeit und theologische und humanwissenschaftliche Kenntnisse mit Praxisnähe. In der Beurteilung der Chancen der neuen Arbeitsform scheint mir H. zu optimistisch zu sein, da durchschnittliche Pfarrer den von ihm selber aufgestellten methodischen Anforderungen kaum gewachsen sind. Nur relativ wenige Pfarrer sind fähig, in Elterngruppen eine Atmosphäre zu schaffen, die Voraussetzung dafür ist, dass einige der von H. beschriebenen hohen Ziele erreicht werden.

Walter Neidhart, Basel