

# Rezensionen

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **32 (1976)**

Heft 4

PDF erstellt am: **09.08.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

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

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

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

## **Haftungsausschluss**

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*  
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, [www.library.ethz.ch](http://www.library.ethz.ch)

<http://www.e-periodica.ch>

## Rezensionen

François Bovon & Grégoire Rouiller (éd.), *Exégésis. Problèmes de méthode et exercices de lecture. Genèse 22 et Luc 15.* (Bibliothèque théologique.) Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1975. 311 S. Fr. 39.—.

In der Reihe "Bibliothèque théologique" veranlasste F. Bovon schon 1971 einen Sammelband, der eine Zusammenarbeit von Exegeten und Linguistikern darstellt<sup>1</sup>. Damals haben wir einen tieferen Dialog zwischen den beiden Gruppen vermisst<sup>2</sup>. Im neuen Buch *Exégésis*, das Bovon mit G. Rouiller herausgegeben hat, erscheint uns die Zusammenarbeit von verschiedenen Fachgelehrten gründlicher durchdacht zu sein. Die analysierten Texte sind Gen. 22 und Luk. 15.

Eine erste "Lektüre" der beiden Texte wird mit den klassischen Methoden der Exegese vorgenommen. Rouiller beleuchtet das Opfer Abrahams sehr persönlich von der jüdischen Exegese aus. Bovon gibt einen guten Überblick über die verschiedenen Auslegungen der Gleichnisse Jesu im allgemeinen und im besonderen des Gleichnisses von den beiden Brüdern (d.h. das Gleichnis vom verlorenen Sohn).

In einem zweiten Kapitel werden zunächst drei Vertreter der historisch-kritischen Methode nach den Prinzipien ihrer Auslegungen befragt. Sodann wird ihre Exegese konkret an einem der beiden Texte untersucht. Ch. Senft versucht, uns ein neues Verständnis für F. C. Baur zu geben, der oft leichtfertig als "Hegelianer" abgefertigt wird. Die Exegese, die Baur dem Gleichnis des Lukas gewidmet hat, ist jedoch sehr kurz; sie verfällt dem allgemeinen historischen Schema der Versöhnung zwischen Heiden- und Judenchristen. Die Grenzen der Literarkritik von J. Wellhausen sowie der religions- und gattungsgeschichtlichen Exegese von H. Gunkel werden von Bovon und Rouiller sehr gut sowohl prinzipiell als auch in der konkreten Auslegung von einem der beiden Texte aufgezeigt.

Nach diesem Rückblick auf historisch-kritische Methoden ist der Weg frei für neue Fragestellungen von seiten der humanistischen Wissenschaften. Zuerst kommt die Literarkritik neuer Prägung. G. Antoine gibt eine Übersicht über die "Neue Kritik" besonders in Frankreich, die er schon in eine "alte Neue Kritik" und eine "neuere Neue Kritik" einteilen muss. Seine neue Weise, Gen. 22 und Luk. 15 zu lesen, kann die "klassische" Exegese befruchten. Die Psychoanalyse, die L. Beirnaert am Gleichnis des Lukas unternimmt, erschien uns weniger ergiebig als die soziologische Studie von J. Leenhardt über eine Predigt von J.-B. Massillon über denselben Text. Selbst haben uns die hermeneutischen Fragen, die Ph. Secrétan und besonders P. Ricoeur aufwerfen, am meisten interessiert. Durch ihre Fragen nach dem Sinn des Interpretierens von Texten werden die verschiedenen Lektüren der zwei biblischen Texte in einen philosophischen Horizont des Verstehens eingereiht.

Ricoeur nimmt klar Abstand von der psychologisierenden Art des Verstehens von Texten, die W. Dilthey voraussetzt. Er führt die Frage der Hermeneutik auch weiter als F. Schleiermacher oder der frühe und der späte Heidegger. Ricoeur versucht, von der Ontologie den Weg zur epistemologischen Frage nach der Stellung der Geisteswissenschaften zurückzufinden (S. 195). Er findet einen Ansatzpunkt bei H. G. Gadamer. Der Begriff der "Abstandnahme" ("distanciation") erlaubt es ihm, über die Alternative von Gadamer, "Wahrheit" oder "Methode" hinauszugelangen. Der Text ist für Ricoeur "das Paradigma der Abstandnahme in der Kommunikation" (S. 202). In jedem Sprechen gibt es eine Dialektik zwischen dem Sprachereignis und der Sprachbedeutung. Der geschriebene Text ist autonom im Vergleich zu den Intentionen des Verfassers. Ricoeur will eine Hermeneutik des Textes entwerfen, die weder dem "genialischen" Verstehen bei Dilthey verfällt, noch der einseitigen Betonung des Auffassens von Strukturen, wie sie im Strukturalismus zum Ausdruck kommt. Er entwirft den Begriff "die Welt des Textes". Der Leser versteht den Text, in dem er sich ihm ausliefert (S. 214). Jedes Verstehen eines Textes ist also ebensoviel "Abeignen" ("désappropriation") als "Aneignung"

<sup>1</sup> R. Barthes, F. Bovon u.a., *Analyse structurale et exégèse biblique* (Bibliothèque théologique, 1971).

<sup>2</sup> Rezension von R. Kieffer in *Svensk teol. kvartalskr.* 48 (1972), S. 127f.

(“appropriation”; S. 215). Die Bibel ist ein “geoffenbarter” Text nur insofern, als sie eine neue “Sache” aussagt, ein neues Sein, das die Welt (auch meine Welt und meine Geschichte) irgendwie offenbart (S. 222f.). Es ist auch mehr als je angebracht, unsere verschiedenen “Lektüren” von Texten in dieser Weise philosophisch und epistemologisch zu unterbauen. Wir haben selbst vor kurzem einen “epistemologischen Kommentar” zu 1. Kor. 13 herausgegeben (Paris 1975) und versuchen dort, wie in dem hier besprochenen Buch, den Text auf verschiedene Art und Weise zu lesen. Dieses Lesen muss jedoch auch immer “epistemologisch” eingeordnet werden. Was ist ein Kommentar? Was ist ein kommentierter Text? Die Reflexionen von Ricoeur führen uns bei diesen Fragen weiter.

Ein viertes Kapitel gibt einige Einblicke in die Exegese der Kirchenväter. G. Rouiller präsentiert einige grundlegende Begriffe als Voraussetzung für die Exegese, die Augustinus an Gen. 22,1–19 vornahm. Y. Tissot verteidigt (teilweise mit Recht) einige allegorische Interpretationen des lukanischen Gleichnisses.

Schliesslich wird das Buch mit einer zweiten Lektüre der beiden Texte abgerundet, die Rouiller und Bovon auf sehr intelligente Weise und mit Hilfe aller neuen, im Gespräch mit den anderen Fachgelehrten aufgetauchten Aspekte durchführen.

Exegeten verschiedener Richtung werden durch dieses Sammelwerk vielleicht die Bedeutung moderner Wissenschaften und insbesondere der Linguistik für das Verstehen der Bibel einsehen. Die persönliche “Aneignung” des Buches wäre jedoch leichter gewesen, wenn man nur einen einzigen Text gewählt hätte.

René Kieffer, Lund

C. H. J. de Geus, *The Tribes of Israel. An Investigation into some of the Presuppositions of Martin Noth's Amphiktyony Hypothesis*. = Stud. Semitica Neerland., 18. Assen, van Gorcum, 1976. XII + 258 S. Gld. 68.00.

Als Noth im Jahre 1930 “Das System der Zwölf Stämme Israels” veröffentlichte, konnte auch er selbst nicht voraussehen, welche Wellen dieses Buch schlagen würde. Nach anfänglicher, beinahe blinder Zustimmung und wildem Ausbau setzte in den Sechzigerjahren die Kritik ein. Noth selbst hat sich vom Für und Wider kaum merklich beeindrucken lassen. Seine Hypothese, das Zwölfstammesystem lasse sich auf dem Weg der Analogie zur griechischen Amphiktyonie erklären, fand allseits lebhaftes Interesse, während viel Anderes, was er im gleichen Buch auch zu sagen hatte, kaum beachtet wurde. Der Verfasser des hier zu besprechenden Buches bezeichnet sich selbst als “a great admirer of the work of Martin Noth” (S. VII) und versucht, die Amphiktyonie-Hypothese von ihren Voraussetzungen her in Frage zu stellen<sup>1</sup>.

Im I. Kapitel beschreibt de Geus die moderne Geschichtsschreibung des ältesten Israel; 1881 ist das erste Datum (Eduard Meyer); mit Roland de Vaux (1972) wird ein vorläufiger Schlusspunkt gesetzt. Die verschiedenen Schulen und Forschungsrichtungen werden auf das hin befragt, was sie zur Geschichte Altisraels zu melden haben. Das Referat will und kann nicht lückenlos sein; das wäre auch gar nicht erstrebenswert, weil schon ein Überblick lehrt, wie sehr die Forschung von einigen wenigen Leitbildern und Urteilen geprägt wird; diese werden entweder kritiklos übernommen oder mit Modifikationen integriert, entweder vehement abgelehnt oder es werden ihnen Alternativen entgegengestellt. Noths Amphiktyonie-Hypothese ist das gleiche Schicksal widerfahren wie vielen anderen Lösungsvorschlägen. Sehr gut stellt de Geus der europäischen die amerikanische Forschung gegenüber. Wo sich der Verfasser wissenschaftlich engagiert, wird deutlich im Abschnitt über die beginnende

<sup>1</sup> Die jetzt vorliegende Fassung hat in einer (hektographierten) holländischen Ausgabe (1972) ihren Vorläufer. Die beiden Fassungen decken sich im Aufriss und in den Schlussfolgerungen, während “the present work . . . in many parts revised and expanded” ist gegenüber der in Groningen eingereichten Dissertation; eine eingehende Kontrolle zeigt, dass die Überarbeitung zwar stofflich Neues bietet, inhaltlich aber zum gleichen Resultat gelangt.

Kritik (S. 54ff.). – Das II. Kapitel ist dem literarischen Hintergrund gewidmet: hier werden vor allem die Überlieferungen über den Stamm Joseph, den “weltlichen” Stamm Levi, über Gilead und Gad und die beiden Zwölfstammesysteme untersucht. Hier erfolgt auch die Auseinandersetzung mit Noth, der zwar nicht für die Entdeckung der Amphiktyonie, wohl aber für ihre Geltendmachung als “living institution” (S. 69) verantwortlich gemacht wird. Dass die schriftlichen Traditionen Israels nicht tendenzfrei sind, bedarf keiner Erklärung und keiner Entschuldigung; ob aber die offensichtlichen Systembildungen auf Zufall beruhen, ist nicht erwiesen und auch nicht wahrscheinlich; auch in ihrer zeitlichen Ansetzung gehen die Meinungen weit auseinander. De Geus zeigt die Komplexheit der Überlieferung und ihrer Beurteilung durch die Forschung auf. – Im III. Kapitel kommt das Hauptanliegen des Verfassers zum Vorschein: Was sind eigentlich die israelitischen Stämme? Haben sie die Rolle gespielt, die man ihnen mit der Behauptung eines amphiktyonischen Stämmebundes zuschreibt? Wie ist die Landnahme, die Sedentarisation, vor sich gegangen? Sind die treibenden Kräfte religiöser oder nicht viel mehr ökonomischer Natur? In welchem Verhältnis stehen Familie und Sippe zum Stamm? Wer ist im alten Israel Autoritätsträger? Machen die soziale Struktur und die politische Organisation die Annahme einer Amphiktyonie wahrscheinlich – oder nicht eben doch unmöglich? De Geus lehnt die Amphiktyonie im A.T. ab und empfiehlt, den aus einem andern Kulturkreis übernommenen terminus technicus nicht mehr zu verwenden; für ihn steht fest, dass im alten Nahen Osten die Staaten nicht aus Stämmen, sondern aus Städten entstanden. – Im abschliessenden IV. Kapitel erfolgt die “Abrechnung” mit den sog. amphiktyonischen Institutionen und Noths Hypothese im Gesamten: die Definition der Amphiktyonie ist unmöglich – ein zentrales Heiligtum ist in der Richterzeit unwahrscheinlich – der heilige Krieg und die Amphiktyonie haben nichts miteinander zu tun usw.

Versucht man, die Arbeit von de Geus forschungsgeschichtlich einzuordnen, dann gehört sie in eine Bewegung hinein, die vor einigen Jahren eingesetzt hat und als Gegenbewegung zu werten ist: Was man nur von der Formgeschichte und von den (vor allem kultischen) Institutionen her erklären wollte, wird heute vielfach abgelehnt und ersetzt durch soziologische und ökonomische Kategorien. Diese Gegenbewegung hat namhafte Vorläufer, kann aber mit differenzierteren Methoden und ausgiebigerem Material arbeiten. Als Gegenbewegung wird diese Forschungsrichtung sich dem Vorwurf der Einseitigkeit kaum entziehen können. De Geus stellt im Blick auf Mendenhall (S. 186) fest, man könne wieder von einer “‘primacy of religion’ in reconstructing the earliest history of Israel” sprechen; was aber ist zu erwarten, wenn Religion ausgeklammert wird? Hat sich Israel so verstanden, wie de Geus seine älteste Geschichte darstellt – ganz abgesehen von der Amphiktyonie? Ist Israels Selbstverständnis, wie es uns in der Überlieferung entgegentritt, nur vom Halbnomadentum her geprägt? Oder droht nun das Pendel wieder so weit nach der soziologisch-ökonomischen Seite auszuschlagen, dass in wenigen Jahren eine neue Gegenbewegung nötig sein wird? Hat de Geus das Besondere Israels, was es von seiner Umgebung scheidet, genügend berücksichtigt? Und schliesslich: Um Noths Hypothese von der altisraelischen Amphiktyonie zu widerlegen, wäre es nötig, näher auf diese Institution einzugehen, als es de Geus tut; man erfährt von ihm zwar, dass es im A.T. keine Amphiktyonie gibt, nicht aber, was eine Amphiktyonie ist. De Geus verleugnet seinen Respekt vor Noths wissenschaftlicher Leistung nicht; aber er misstraut seinen Prämissen: dem System der zwölf Stämme, dem Prozess der Landnahme, der literarkritischen Methode (Formgeschichte) und seiner Sicht der Entwicklung der Jahwereligion. De Geus bietet eine sehr ausführliche Bibliographie, ohne dass er alle angeführten Titel verwenden könnte; auch dieses ausführliche Literaturverzeichnis ist nicht vollständig<sup>2</sup>.

Der Rezensent gesteht gern, dass er aus der Monographie von de Geus vieles gelernt hat, auch wenn seine eigene und von de Geus unabhängige Forschungsgeschichte zur Hypothese von Martin Noth, die demnächst als Sonderband VI der Theologischen Zeitschrift erscheinen wird, in Zielsetzung, Methode und Ergebnis von de Geus erheblich abweicht. Die Akten zur Amphiktyonie im A.T. sind weder mit

<sup>2</sup> Dass eine Reihe von Druckfehlern besonders in den deutschsprachigen Zitaten und Hinweisen stehen geblieben ist, mag auch mit der Übersetzung aus dem Holländischen ins Englische zusammenhängen.

der Arbeit von de Geus noch mit derjenigen des Rezensenten geschlossen, so sehr die Frage für Viele mit Ja oder Nein entschieden zu sein scheint. Israels Frühzeit – bis zum Beginn des Königtums – wird weiter zu denken und zu schaffen geben; de Geus leistet dazu einen wesentlichen Beitrag.

Otto Bächli, Suhr

Othmar Keel, *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament. Ikonographische Studien zu Jos. 8,18–26; Ex. 17,8–13; 2. Kön. 13,14–19 und 1. Kön. 22,11.* = *Orbis biblicus et orientalis*, 5. Freiburg, Univ. Verl., & Göttingen, Vandenhoeck, 1974. 233 S. Fr. 32.–.

Vorliegende Arbeit möchte u.a. vier besondere Stellen im Alten Testament erklären: Jos. 8,18–26; Ex. 17,8–13; 2. Kön. 13,14–19 und 1. Kön. 22,11. In allen Fällen handelt es sich um besondere Gesten oder um symbolische Handlungen, was diese Stellen, die sonst als erratische Blöcke in ihrem Zusammenhang erscheinen, unter einen gemeinsamen Nenner bringt. Bei den ersten drei Stellen ist es nachweisbar, dass die betreffenden Vorstellungen der ägyptischen Siegesikonographie entnommen sind, wenn sich deren Weg auch nicht nachzeichnen lässt.

Wie eine frühere Arbeit des Verfassers, so besticht auch diese durch breit angelegte ikonographische Kenntnisse. Auch die Ikonographie bildete eines jener Mittel, durch die fremde Motive in Israel eindringen.

J. Alberto Soggin, Rom

Morton Cogan, *Imperialism and Religion. Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* = *Soc. of Bibl. Lit. Monogr. Ser.*, 19. Missoula, Montana, Soc. of Bibl. Lit. & Scholars Press, 1974. XII + 136 S.

Nach einer weitverbreiteten Meinung soll Assur sich in die religiösen Angelegenheiten der besetzten Gebiete stark eingemischt haben; diese Meinung, gegen die schon H. Gressmann seinerzeit protestiert hat, erweist sich bei genauerer Untersuchung als ungenau. Assur hat im Gegenteil eine Theologie entwickelt, wonach die feindlichen Länder von ihren Göttern verlassen wurden, so dass die erste Rede des Rab-Šāqēh in 2. Kön. 18,25 als plausibel gelten muss. Das Prinzip wurde durch Verschleppung der Götterbilder in die Praxis umgesetzt. Assur hat aber die fremden Götter unter der Bedingung anerkannt, dass die betreffenden Völker auch Assurs "grosse Götter" anerkannten; sonst deutet alles auf Toleranz hin.

Es handelt sich um eine gut disponierte, gründliche und wichtige Abhandlung.

J. Alberto Soggin, Rom

James L. Crenshaw & John T. Willis (ed.), *Essays in Old Testament Ethics, J. Philip Hyatt in memoriam.* New York, Ktav Publishing House, 1974. XXXVI + 287 S., geb. \$ 12,50.

Zu Ehren des 1972 verstorbenen J. P. Hyatt erscheint diese stattliche Gedenkschrift. Ihr Reichtum wird dem Leser schon bei Ansicht des Inhaltsverzeichnisses klar: G. Fohrer, *The Righteous Man in Job 31*; J. L. Crenshaw, *The Eternal Gospel (Eccl. 3,11)*; H. G. May, *Aspects of the Imagery of World Dominion and World State in the Old Testament*; H.-W. Wolff, *Problems between Generations in the Old Testament*; D. J. McCarthy, *The Wrath of Yahweh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History*; S. H. Blank, *The Prophet as Paradigm*; W. F. Stinespring, *A Problem of Theological Ethics in Hosea*; J. T. Willis, *Ethics in a Cultic Setting*; B. W. Kovacs, *Is there a Class-Ethic in Proverbs?*; L. H. Silberman, *The Human Deed in a Time of Despair. The Ethics of Apocalyptic*; W. Harrelson, *The Significance of "Last Words" for Intertestamental Ethics*; S. Sandmel, *Virtue and Reward in Philo*; M. Burrows, *Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus*; J. A. Sanders, *The Ethics of Election in Luke's Great Banquet Parable*.

Obwohl nicht alle Beiträge sich mit Ethik im engen Sinn befassen, füllt der Band dennoch eine grosse Leere: sind es doch Jahrzehnte, dass keine alttestamentliche Ethik mehr erscheint. Schon darum würde er sich der Wissenschaft empfehlen. Dazu kommt aber, dass alle Beiträge hochwertig sind.

*J. Alberto Soggin, Rom*

Paul Schulz, *Der Autoritätsanspruch des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumran*. Meisenheim am Glan, A. Hain, 1974. VIII + 232 S. DM 64.–.

Die Person des "Lehrers der Gerechtigkeit", oder, vielleicht besser, des "gerechten Lehrers" aus Qumrân ist von grosser Wichtigkeit, nicht nur im Rahmen einer Darstellung der Sekte und ihrer Lehren, sondern auch in dem ihrer Beziehungen zum Neuen Testament und zur Person Jesus. Wer die genannte Untersuchung durchliest, wird sich erneut fragen müssen, ob die Verbindungen der neutestamentlichen Jesusinterpretationen zu der Gestalt des Lehrers aus Qumrân nicht doch bedeutender gewesen sind, als allgemein angenommen wird, besonders im Fall des Hebräerbriefes. Dies dürfte speziell für die Begriffe der Offenbarung, der Torah, des Bundes, der Autorität ans Licht treten. Wir danken dem Verfasser für eine gründlich erarbeitete und klare Arbeit.

*J. Alberto Soggin, Rom*

Edward Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Aus dem Niederländischen übertragen von Hugo Zulauf. Freiburg, Herder, 1975; 1976<sup>2</sup>. 670 S. DM 84.–.

Kurze Zeit nach Erscheinen dieses Buches ist es bereits nicht mehr nötig, auf seine besondere Bedeutung hinzuweisen. Längst und sehr schnell hat es unter allen Jesusbüchern den ersten Rang eingenommen. Was verschafft ihm diesen Erfolg? Worin liegt das Besondere dieses Jesusbuches? Es gibt auf diese Frage nicht nur eine Antwort, aber eine Antwort doch auch: Der Stoff hat einen charismatischen Autor gefunden, charismatisch in der Interpretation, die historisch-exegetische Details in der glücklichsten Weise mit systematischer Erkenntnis verbindet; charismatisch nicht zuletzt im Stil und in der Gedankenführung, die den Lesern zwar ein hohes Mass des Mitdenkens abnötigt, sie aber mit einer Fülle neuer Einsichten und Zusammenhänge belohnt.

Inhaltlich greift die Darstellung weit über das klassische Jesusbuch hinaus. Es fragt "kritisch nach der menschlichen Verständlichkeit des christologischen Glaubens an Jesus, vor allem in seinem Entstehen" (S. 27) bis hin zum christologischen Dogma der alten Kirche (S. 494ff.). Die sachliche Darstellung der Verkündigung und Lebenspraxis Jesu geschieht in zwei grossen Teilen (den mittleren des Buches). Der erste von ihnen behandelt unter der Überschrift "Evangelium Jesu Christi" das, was man traditionell das Leben Jesu nennen würde einschliesslich seiner Auferweckung bzw. der "Ostererfahrung" der ältesten Gemeinde. In diesem Teil wird konsequent die Lehre und Orthopraxis Jesu zusammengeschaut. Denn der "Grundimpuls der Botschaft und Verkündigung Jesu" ist "die auf Menschlichkeit bedachte Gottesherrschaft: Reich Gottes" (S. 124). Eindrucksvoll steht das Ergebnis der Lebenspraxis Jesu vor Augen: "Im irdischen Auftreten Jesu haben wir die von ihm geprägte und geforderte Praxis des Reiches Gottes anschaulich vor Augen. In seinem irdischen, geschichtlichen Leben wird die eschatologische Praxis der kommenden Gottesherrschaft schon in der Dimension unserer irdischen Menschengeschichte sichtbar. Immer mehr drängt sich der Gedanke auf: Verkündigung, Praxis und Person können in dieser konkreten Jesuserscheinung nicht voneinander getrennt werden. Jesus identifiziert sich mit der Sache Gottes als der Sache des Menschen" (S. 188f.).

Der zweite von den beiden mittleren Teilen zeichnet "Grundlinien frühchristlicher Christologien" nach (S. 388). Es werden vier Credo-Modelle vorgeführt: Parusie-Christologie; Christologie des salomonischen Davidsohnes; Weisheitschristologien, Pascha-Christologien. Sie alle zeigen: "Es geht im Christentum nicht nur um die bleibende Botschaft Jesu und ihre endgültige Relevanz, sondern im Kern um die bleibende eschatologische Relevanz seiner Person selbst" (S. 388).

Diese beiden der sachlichen Darstellung gewidmeten Kapitel werden von zwei hermeneutischen Kapiteln gerahmt, einem Eingangskapitel, in dem "nach Methode, Hermeneutik und Kriterien" gefragt

wird (S. 37ff.), und einem der applicatio dienenden Schlusskapitel (“Für wen halten wir ihn? ”), das um die Frage kreist, wodurch Jesus “unentbehrlich” wird. In beiden Kapiteln geht es mit einer die neuere Philosophie, Religionssoziologie, Linguistik usw. berücksichtigenden und darum beeindruckenden Perspektivenerweiterung dennoch zentral um das alte, nie definitiv zu lösende Leben-Jesu-Problem. Wenn das Buch “eine christliche Jesus-Interpretation – eine Christologie” genannt wird (S. 3), ist es sofort anvisiert: Der Gegenstand beansprucht den Interpreten methodisch in besonderer Weise; einer nicht-christologischen Interpretation entzieht sich Jesus von Nazaret notorisch. Das “rein” Historische ist ebenso Fiktion wie das “rein” Kerygmatische. “Kein Credo-Ansatz ohne eine bestimmte Erinnerung an den irdischen Jesus; kein Hinweis auf ein historisches Faktum Jesus von Nazaret ohne ein Kerygma. Glaube und Geschichte gehen Hand in Hand, weil Menschen nun einmal interpretierend in der Geschichte stehen und definitive Sinngebung immer eine Frage des Vertrauens und Glaubens ist” (S. 357). Es gab im Urchristentum kein Kerygma, “das nicht zugleich einen bestimmten historischen Aspekt des historischen Lebens Jesu zur Grundlage, zum Ausgangspunkt und Kriterium seiner Glaubensinterpretation nimmt” (S. 387).

Selten ist klarer und einsichtiger dargestellt worden, dass und warum “der konkrete Mensch Jesus von Nazaret . . . die einzige Grundlage einer wahren Christologie” ist (S. 71). Bei richtiger Einsicht in ihren einzig möglichen Ausgangspunkt (“die christliche Bewegung selbst”, S. 48) wird die theologische Relevanz der historischen Jesusfrage kompromisslos festgehalten: “Warum sollten noch Evangelien und eine Tradition über Jesus notwendig sein, wenn das Osterkerygma der einzige und allumfassende Grund des Heils wäre?” (S. 64). Nach dieser methodischen Besinnung wird es schwer sein, die traditionelle Diastase von Jesulogie und Christologie zu perpetuieren.

Das vielleicht Erstaunlichste an dem ganzen Buch ist dieses, dass es durch historische Forschung dort steht, wo beispielsweise Karl Barth nur unter abrupter Verwerfung jeder Frage nach dem historischen Jesus meinte stehen zu können: Bei einem ganz und gar christologisch verstandenen Neuen Testament. Schade, dass Karl Barth kein Gesprächspartner des Verfassers ist. Sein Name wird in dem ganzen dicken Buch nur ein einziges Mal genannt. Das Dilemma des Historismus in der Theologie löst freilich auch Schillebeeckx nicht, denn Historie und “Glaubensakt” bleiben notwendigerweise unverbunden (S. 64).

Dass ein so umfangreiches Buch auch viel Einzelkritik herauslockt, ist selbstverständlich. Darauf ist hier nicht einzugehen. Ich will nur ein Grundbedenken anmelden. Was sich als besonderer Glücksfall erweist, nämlich dass ein Systematiker dieses Jesusbuch schreibt, der zum exegetischen Befund immer sogleich auch die Hermeneutik bemüht, das signalisiert andererseits seine problematische Seite: Die historische Rekonstruktion wird gelegentlich zu stark von der systematischen Reflexion überlagert. – Ist es nicht eine moderne Perspektive, wenn gesagt wird, dass Jesu Heilsüberzeugung im Blick auf die Zukunft “rein religiös” fundiert sei, nicht aber apokalyptisch? “Begnadete Umkehr, als historisch sichtbare Erscheinungsform des Kommens der Gottesherrschaft, hat bei Jesus jedenfalls nicht die apokalyptische (messianische) Bedeutung einer ‘Wende der Zeiten’ durch eine baldige Tat Gottes; sondern die Bedeutung einer neuen Mentalität und eines neuen Handelns aus dem Glauben an die nahende Gottesherrschaft. Die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft und dem Reich Gottes ist daher in ihrer Fülle die universale Menschenliebe Gottes, wie sie sich in seiner damit kongruenten Lebenspraxis manifestiert und darin ein Appell an uns ist, dieses kommende Heil- und Friedensreich ‘von Gott her’ zu glauben und darauf zu hoffen und ebenso dessen Kommen voll Vertrauen in einer konsequenten Lebenspraxis zu manifestieren: In der Praxis des Reiches Gottes” (S. 136). Aber historisch geurteilt hat Jesus vielleicht doch auf die Wende der Zeiten gesetzt. – Ein anderes Beispiel ist die Erklärung der Naherwartung Jesu: “Welches die konkreten Vorstellungen Jesu bei seiner Verkündigung des sehr nahen Gottesreiches auch gewesen sein mögen, er hat sich mit seiner Verkündigung nicht geirrt! Das verkündete Reich ist in der Tat gekommen: Im lebendigen Gekreuzigten” (S. 356). Mit einer solch umfassenden theologischen Perspektive werden historische Anstöße mühelos zum Verschwinden gebracht. Es bleiben keine Ecken und Kanten, kaum ein ungelöster Rest. Jesu Befremdlichkeit verschwindet fast ganz.

Dennoch lässt dieses Jesusbuch von Schillebeeckx viele Jesusliteratur der Moderne zur Makulatur werden. Und zwar darum, weil es einen wissenschaftlichen Standard repräsentiert, hinter den zurückzufallen künftig nur um den Preis der Ernsthaftigkeit möglich sein wird. Es ist die

Zusammenschau dessen, was Exegese des Neuen Testaments im Blick auf die Vielfalt des neutestamentlichen Traditionsmaterials und seiner Verhaftetheit im Alten Testament in den letzten Jahrzehnten erarbeitet hat, was die eigentlich imponierende wissenschaftliche Leistung dieses Buches ausmacht. Das Ziel ist gelungen, "eine begründete Einleitung zu einer Wiederaufnahme des 'erzählenden Glaubens'" zu geben (S. 598), und zwar in einem Entwurf von überzeugender Geschlossenheit.

*Erich Grässer, Bochum*

G. N. Stanton, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. = Society for New Testament Studies, Monograph Series, 27. London, Cambridge University Press, 1974. XI + 207 S. £ 5.50.

Gegenüber einer einseitigen Betonung des Auferstandenen und Gegenwärtigen in der Verkündigung der Urkirche will Stanton zeigen, wie sehr diese an der Vergangenheit, am Leben Jesu interessiert war, wie stark die Evangelien von einem "biographischen" Anliegen geprägt sind. Biographie ist allerdings nicht im modernen Sinn der Beschreibung der Person, ihrer inneren Entwicklung und ihrer Verflochtenheit in die Geschichte ihrer Zeit, der exakten Chronologie, verstanden. Stanton weist in einem besonders wichtigen Kapitel darauf hin, dass das alles auch in wesentlichen Teilen der antiken Biographie fehlt, dass man darum die synoptischen Evangelien nicht so unbedingt von dieser abrücken kann, wie es meist geschehen ist. Doch weiss Stanton natürlich auch um die Unterschiede. Er lehnt vor allem den Gedanken einer stufenmässigen Entwicklung des urchristlichen Interesses am irdischen Leben Jesu ab und versucht zu beweisen, dass es schon in den Anfängen der Kirche vorhanden war, weil das "vergangene" Leben Jesu gerade zum Inhalt der Verkündigung des Gegenwärtigen gehörte.

In den ersten Kapiteln seines Buches verweist Stanton auf die urchristliche Missionspredigt, deren Spuren er in einigen vorlukianischen Traditionen der Reden der Apostelgeschichte findet, und auf die Sicht des dritten Evangelisten selbst (mit ausführlicher Kritik an Conzelmanns Position). Sind schon hier die Materialien dünn, wird das Problem noch schwieriger im zweiten Teil, der sich mit Paulus und dessen wenigen Anspielungen an Ereignisse und Worte aus Jesu Leben befasst. Die Argumentationen des Verfassers sind durchaus erwägenswert, bleiben aber hypothetisch. Wichtig ist für den Fragenkomplex der vorpaulinische Hymnus in Phil. 2,6–11, vor allem V. 6, in welchem Stanton mit Recht eine Aussage nicht über den Präexistenten, sondern den Irdischen erkennt. Warum Paulus selbst jedoch kaum einmal auf das Leben Jesu Bezug nimmt (abgesehen vom Tod und der Auferstehung), kann Stanton nur mit Hypothesen erklären. In den Evangelientraditionen sucht er im dritten Teil nach Jesu Selbstverständnis, das er vor allem in den auf die Gegenwart bezogenen Menschensohn-Worten findet (vgl. E. Schweizer). Der grosse Schatz der Evangelientraditionen bestätigt das Interesse der Urkirche an Jesu Leben, Handeln und Lehre, die als die eigentliche Botschaft der Kirche verstanden wurden. So sind die Evangelientraditionen nicht einfach als Texte für Predigt niedergeschrieben worden, sondern selbst als Predigt.

So sehr auch in diesem Buch – wie in der ganzen Flut der neueren Jesusliteratur – viele Fragen offenbleiben, ist man doch dankbar für die frischen Hinweise des Verfassers auf methodologische Probleme, die beweisen, dass man noch lange nicht bei den Antworten der heutigen "Schulen" stehen bleiben darf.

*Mathias Rissi, Richmond, Virginia*

Robert Mahoney, *Two Disciples at the Tomb. The Background and Message of John 20,1–10*. = Theol. u. Wirklichkeit, 6. Bern, H. Lang, 1974. 344 S. Fr. 45.60.

Der Verfasser hat sich angesichts der verwickelten Probleme der Interpretation des 4. Evangeliums ein bescheidenes Ziel gesetzt: den Hintergrund und die Botschaft von Joh. 20,1–10 herauszuarbeiten – eine glückliche Wahl, denn dieses Kapitel erlaubt einen eingehenden Vergleich mit der synoptischen Tradition. Der Weg zur Erschliessung des Kapitels wird sorgsam erwogen.

In einem ersten Abschnitt (S. 12–40) geht Mahoney der Frage nach, inwieweit Kap. 21 für seine Arbeit von Gewicht ist. Sein Ergebnis: das Material, das Kap. 21 zugrunde liegt, gehört dem Evangelisten bzw. seiner Schule an, doch hat der Evangelist das Kapitel nicht selbst dem Corpus seines



Evangeliums angegliedert, und darum analysiert man 20,1–10 besser unabhängig von Kap. 21, um die Botschaft von 20,1–10 erst nachträglich mit Kap. 21 zu vergleichen.

Ein zweiter Abschnitt (S. 41–69) behandelt die Frage der Authentizität von Luk. 24,12. Das Ergebnis scheint mir überzeugend: Luk. 24,12 enthält keine vorjohanneische Tradition; der Vers ist von einem Bearbeiter, der das 4. Evangelium kannte, interpoliert. Schon um dieser eingehenden Analyse willen hat sich die Arbeit Mahoney's gelohnt.

Der dritte Abschnitt (S. 70–103) beginnt mit der Diskussion der Gestalt des "Lieblingsjüngers". Mahoney stellt zunächst die vier Interpretationen von Rudolf Bultmann, Alf Kragerud, Rudolf Schnackenburg und Thorwald Lorenzen vor (S. 72–81). Dann analysiert er Joh. 13,21–30 und 19,25–27 (S. 82–103); er beschränkt sich auf diese beiden Stellen, weil nur sie – neben 20,1–10 – eine gesicherte Grundlage zur Herausarbeitung dessen sind, was Johannes mit dem Lieblingsjünger sagen will. Nur hintendrein können Joh. 21; 1,35–42; 18,15f. und 19,35 an diesem Mass gemessen werden. Das Ergebnis lautet: Der Lieblingsjünger ist in keinem Fall die zentrale Figur der Perikope. Er ist nichts für sich selbst. Johannes präsentiert den Lieblingsjünger ganz und gar funktional, "enabling or facilitating the dramatic expression of a point that the evangelist could not so easily have illustrated with a known historical figure" (S. 304). Der Leser ist gespannt, wie Mahoney diese Funktion näher bestimmen wird.

Doch zuvor wendet sich Mahoney in einem vierten Abschnitt (S. 104–140) der Grablegungsgeschichte zu; diese ist in der Jetztgestalt aller vier Evangelien auf das leere Grab hin ausgerichtet. In Joh. 19,39–42 meint Mahoney eine ursprüngliche Einheit mit Nikodemus als dem eigentlichen Akteur annehmen zu sollen; die Aktion des Joseph von Arimathia werde in V. 38 nachträglich davorgesetzt, um die johanneische Fassung der bekannten Synoptischen anzugleichen (S. 127ff.). Das hat mich nicht überzeugt. Das Nebeneinander von Joseph und Nikodemus erklärt sich m.E. zutreffender, wenn nicht Joseph, sondern Nikodemus die Gestalt ist, die Johannes einbringt. Ich verkenne dabei nicht, dass Nikodemus Funktionen erhält, die in der synoptischen Tradition dem Joseph zugehören. Dass der Evangelist sie auf Nikodemus überträgt, entspricht ganz der souveränen Art der johanneischen Geschichtsdarstellung. Ein Ausgleich mit der synoptischen Überlieferung ist dagegen sonst nirgends das Anliegen des 4. Evangelisten. Zutreffend arbeitet Mahoney die Tendenz der johanneischen Erzählung heraus: die Sorgfalt, mit der Jesu Leichnam beigesetzt wird, und die genaue Ortsbestimmung. Gerade diese Züge werden am Ostermorgen wichtig sein.

Der fünfte Abschnitt (S. 141–170) untersucht die Überlieferung vom leeren Grab bei den Synoptikern. Mahoney findet: Markus legt alles Gewicht auf die Engelsverkündigung in 16,6, den krönenden Abschluss seines Evangeliums, nicht auf das Rahmenwerk. Matthäus verlagert den Akzent auf die parusiegleichen Erscheinungen des Auferstandenen und seine Worte; die Erzählung vom leeren Grab bildet sozusagen die Brücke von der Grablegung zu den Erscheinungen des Auferstandenen. Erst bei Lukas rückt die Tatsache des leeren Grabes in den Vordergrund. Erstmals bei ihm finden wir die Aussage: "sie fanden den Leib des Herrn Jesus nicht" (Luk. 24,3). Und nur bei ihm erhalten die Engel die Funktion von "angeli interpretes"; sie interpretieren den Weg Jesu nach Jerusalem im Sinne der lukanischen Theologie. Bei Markus und Matthäus sind die Engel Verkündiger, nicht Erklärer. Die Fassung des Lukas kommt der johanneischen schon recht nahe.

Der sechste Abschnitt (S. 171–227) nimmt Joh. 20 in den Blick und untersucht zunächst die Tradition, die dem Kapitel zugrundeliegt. Mahoney sieht hier eine Weiterentwicklung der markinischen Tradition vom leeren Grab mit einer gewissen Nähe zu Luk. 24,1–11. Die Lukas-Bezüge, die Mahoney hier und anderswo herausarbeitet, sind in der Tat nicht zu übersehen. Er wehrt sich von hier aus gegen die literarkritischen Hypothesen von Wellhausen und Bultmann, die besagen, dass der Wettlauf zum Grabe in 20,1–10 erst sekundär in den ursprünglichen Zusammenhang von 20,1.11b ff. eingefügt worden ist. Mahoney will 20,1–18 als eine ursprüngliche Einheit verstehen. Darauf wiesen die die Erzählung durchziehenden traditionellen Bestandteile. Dass z.B. Petrus zum Grab kommt, habe durchaus Anhalt in der synoptischen Tradition. Auch die Binden, die Petrus in der Gruft liegen sieht (V. 6; vgl. 19,40), wiesen eher auf eine dem Bericht zugrundeliegende Quelle. Vor allem aber zeige der von Bultmann der kirchlichen Redaktion zugewiesene V. 9 eine beträchtliche Nähe zu Luk. 24,7 auf und sei daher für die Quelle zu beanspruchen. Diese Argumente Mahoney's schliessen m.E. aber nicht die literarkritische These Bultmann's aus. Man muss diese nur ein wenig modifizieren: 1) Die

zugrundeliegende Erzählung enthielt Elemente, die über 20,1.11ff. hinausgingen; diese sind in V. 3–10 aufbewahrt. 2) Der Wettlauf zum Grabe hat als Erzählung nicht unabhängig von dem Bericht V. 1.11ff. existiert; er ist aufs Ganze gesehen eine Schöpfung des Evangelisten. V. 3–10 sind seine Einlage unter Aufnahme von traditionellen Elementen, die der ursprünglichen Fassung der Erzählung 20,1.11ff. angehört haben.

Im siebten Abschnitt (S. 228–285) wendet sich Mahoney seiner Hauptaufgabe zu. Er lehnt jede symbolische Interpretation des Petrus und des Lieblingsjüngers ab. Petrus sei Jesu historischer Jünger und nichts anderes. Der "Wettlauf zum Grabe" sei in Wirklichkeit kein Wettlauf; hier sei keiner dem anderen voraus. Den zwei Gestalten seien vielmehr zwei durchaus verschiedene und doch aufeinander bezogene Aufträge zugewiesen. "Peter's assignment, as best known human bond between later believers and the historical Jesus of Nazareth, was to notarize the precisely recounted details of the tomb's interior" (S. 307). Petrus ist also der Bürge für die geschichtliche Wirklichkeit des Jesus-Geschehens. Mag auch die Intention des Evangelisten nicht bewusst antidoketisch sein: die physisch-materielle Seite des Geschehens wird durch Petrus herausgestellt und widerstreitet jedem Doketismus. Der Lieblingsjünger dagegen soll – "faced with the details Peter had notarized for all of us" – sehen und glauben, die Leser zum Glauben rufen. Der Evangelist wolle, so Mahoney, durch diese verschiedenen Zuweisungen ausdrücken, dass das Ewige unter konkreten menschlichen Bedingungen manifestiert wird (S. 307). "Peter as Peter is not his concern and neither is the other disciple. The text was not written to contrast the two disciples or otherwise to bring out their qualities and characteristics as theirs. In the brief drama of Peter and the other disciple, the parts were not written for the actors, but the actors were chosen for the parts. When each character fulfills his function, he fulfills the evangelist's purpose, and the latter is satisfied" (S. 261). Das ergibt also eine funktionale Interpretation.

Ist aber funktional hier so weit entfernt von symbolisch? Gegen symbolische Deutungen hatte sich Mahoney doch sehr energisch ausgesprochen. Ich glaube, wir kommen nicht um die Annahme herum, dass sowohl Petrus wie der Lieblingsjünger als zwei verschiedene konkrete Personen je eine ganze Gruppe repräsentieren und insofern von typischer Bedeutung sind. Ich schliesse mich hier der Deutung Cullmann's an<sup>1</sup>. Petrus repräsentiert das Christentum, das aus dem orthodoxen Judentum hervorgegangen ist, er steht für den Zwölferkreis und verbürgt damit das historische Jesusgeschehen. Dagegen wird das heterodoxe Judentum, sofern es zum Christentum übergegangen ist, durch den Lieblingsjünger vertreten. Es sind also zwei Gruppen, die vieles gemeinsam haben, aber doch miteinander konkurrieren, im Sinne von wettlaufen. Diese These Cullmann's hat mindestens den Vorteil, dass sie in historischer Hinsicht Fleisch und Blut hat; Mahoney's These hat das nicht.

Im achten Abschnitt (S. 286–301) zieht Mahoney aus seiner These die Konsequenzen für die Beurteilung von Kap. 21 und andere zur Diskussion stehende Texte (Joh. 1,35–42; 18,15f.; 19,35). Er kommt zu dem Schluss, Kap. 21 gehe auf den Evangelisten zurück, dieser habe aber darauf verzichtet, weil er seine Aussageabsicht inzwischen auf andere Weise besser verwirklicht habe. Dem Redaktor jedoch sei das Kapitel unverzichtbar erschienen, habe er doch in dem ungenannten Jünger von V. 21 den Evangelisten erkannt und ihn – freilich zu Unrecht – mit dem Lieblingsjünger in den Kap. 13, 19 und 20 identifiziert und dann auch in Kap. 21 als solchen bezeichnet (S. 295f.). In der Tat lässt sich die umständliche, auf die Szene in Kap. 13 Bezug nehmende Formulierung in V. 20 auf das Konto der Redaktion setzen. Es mag also sein, dass am Schluss von Kap. 21 ursprünglich nur von jenem geheimnisvollen Jünger die Rede war. Gemeint ist nach V. 7 der Lieblingsjünger. Doch V. 7 gehört nach Mahoney derselben Redaktion an, stammt also nicht vom Evangelisten. Dann ergibt sich, dass der Evangelist in Kap. 21 überhaupt nicht vom Lieblingsjünger gesprochen hat. Zu diesem Schluss kommt Mahoney logisch korrekt von seinem Verständnis der zwei Jünger in Kap. 20 her (vgl. oben zu Abschnitt sieben): der Lieblingsjünger ist keine Gestalt "for his own sake", er ist funktional verstanden. Dieses funktionale Verständnis ist in Kap. 21 nicht möglich, folglich kann der Lieblingsjünger hier, so Mahoney, nicht vom Evangelisten stammen. Doch diese funktionale Deutung ist uns mehr als problematisch. Ein gewisses Konkurrenzverhältnis zwischen Petrus und dem

<sup>1</sup> O. Cullmann, *Der johanneische Kreis. Zum Ursprung des Johannesevangeliums* (1975).

Lieblingsjünger in Kap. 20 lässt sich schwerlich leugnen. In diesem Punkte wird man eher Cullmann folgen. Das mindert aber nicht den Wert der Arbeit Mahoney's. Sie ist nicht nur sorgfältig und umsichtig aufgebaut, sondern auch voll von guten, richtigen und förderlichen Beobachtungen.

Wilhelm Wilkens, Lienen, Krs. Steinfurt

Peter von der Osten-Sacken, *Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie*. = Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N.T., 112. Göttingen, Vandenhoeck, 1975. 339 S. DM 74.—.

Der Verfasser gliedert seine Arbeit in drei Teile. Im ersten Teil untersucht er das Verhältnis von Tradition und Redaktion in Röm. 8. Er findet mehr vorpaulinisches Gut in 8,31–39. 18–27. 14–17. 1–13, als es bis jetzt in der Forschung geschehen ist. In einem zweiten Teil behandelt er die Bedeutung von Röm. 5–7 für die Interpretation von Röm. 8 und unternimmt es dann im dritten Teil, unter der Überschrift "Der Sohn und die Söhne" darzulegen, wie Paulus mit den traditionellen Elementen gearbeitet hat, um seine Soteriologie, die mit der Christologie und der Pneumatologie unter eschatologischem Aspekt eng verbunden ist, zu entfalten.

Es ist eine Eigentümlichkeit der vorliegenden Untersuchung, dass der Autor nicht der Reihe nach von Vers zu Vers voranschreitet, sondern das 8. Kapitel sozusagen von hinten her aufrollt. Er findet dabei nicht hymnische, sondern katechismusartige Stücke, denen Bekenntnisfragmente zu Grunde lagen. Wenn der Verfasser dann z.B. die Meinung vertritt, dass in 8,38 "Tod und Leben" sowie "Gegenwärtiges und Zukünftiges" als paulinische Bearbeitung des übernommenen Katalogs geprägter christologischer Aussagen angesprochen werden kann, so liesse sich gerade aus diesem Forschungsbefund schön zeigen, wie sehr Paulus an der Entfaltung des Heils in die konkrete weitergehende Geschichte hinein interessiert ist. Aber von der Osten sieht den Schwerpunkt in Röm. 8 eher im Leben der Erlösten, nämlich als der geistgeschenkten Freiheit vom Tode in Gestalt der Macht der Erlösten über sich selbst als Handelnde und in Gestalt ihrer Selbstüberwindung als Leidende. Dabei gelingt es dem Verfasser, die innere Einheit von Röm. 5–8 herauszuarbeiten: was in Röm. 8 ausgeführt wird, präludiert bereits in den vorhergehenden Kapiteln.

Als originellen Beitrag zur Paulusforschung sehe ich die Behandlung der nomos-Stellen an. Der Autor wächst über den Gegensatz von Gesetz und Evangelium damit hinaus, dass er "Verheissung und Gesetz" als die zwei Seiten des einen Evangeliums zu sehen und zu werten versteht. Hier wäre auch ein Ansatzpunkt, über den traditionellen (reformiert/lutherischen) Gegensatz "Gesetz–Evangelium" und "Evangelium–Gesetz" hinaus- und in ein Neues hineinzuwachsen.

Freilich scheint mir nun die ganze Arbeit von Anfang an unter einer grossen Einseitigkeit zu leiden. Schon der Titel der Habilitationsschrift zeigt, woraufhin der Verfasser tendiert: Röm. 8 versteht nach ihm, wer den Schwerpunkt auf die Soteriologie legt. Hier ist bereits eine entscheidende Weiche gestellt worden: das "Sein des erlösten Menschen" (S. 10) steht dem Sein des unerlösten Menschen (S. 157f.) gegenüber. Wird man mit dieser Gegenüberstellung dem praktischen Missionar Paulus gerecht, der im Aussein auf die zu "gewinnenden" Menschen doch nicht in solchen ontischen Gegenüberstellungen leben konnte? Man erhält bei der Lektüre den Eindruck, dass der Verfasser in seinem theologischen Nachdenken über Paulus einseitig sich in die Kirche der Erlösten eingenistet hat, ohne die doch gerade Paulus so wichtige konkrete Öffnung gegenüber der Welt genügend mitzubedenken. Wohl erinnert ihn das pánta von Röm. 8,32 an die "Grösse und Weite des Handelns Gottes" (S. 51). Aber Gott in seiner Liebesabsicht scheint dann letzten Endes doch wieder nur für die Glaubenden da zu sein. Da ktísis für den Autor "sehr wahrscheinlich" die aussermenschliche Schöpfung bedeutet (S. 83), sieht er keine Möglichkeit, bei den Seufzern der ktísis z.B. an die noch nicht glaubenden Mitmenschen zu denken, und er versteht dann auch Käsemann nicht, der mit Recht feststellt, dass "nur die mit der unerlösten Schöpfung Mitleidenden und Mitsterbenden das Recht haben, nach der neuen Welt auszuschaun" (S. 273). Man wird nicht recht klug daraus, in welcher Weise die Pneumatiker Verantwortung für die Schöpfung tragen sollen (S. 270). Wenn das "Warten in Geduld" alles ist, was nach Paulus hier getätigt werden soll, so ist zu fragen, ob Paulus in seinen Briefen intentionell nicht auf viel konkreteres Verhalten hinzielt. Was ist das für eine Pneumatologie, die den Heiligen Geist Jesu Christi nur in den

Glaubenden wirken lässt, wo doch der befreiende und "lebenschaffende" Geist den vertritt, der sich inmitten der verlorenen Menschen als Menschensohn und Bruder bewegt hat?

Der Verfasser geht in den üblichen Bahnen, wenn er die Christen nach Paulus den Geist mit der Taufe empfangen lässt (S. 188). Wohl ist die Absicht lobenswert, sowohl eine Sakramentalisierung als auch eine Vergesetzlichung des Heils zu vermeiden. Aber abgesehen davon, dass man dann die "Analogie zu den Mysterienreligionen" (S. 181) nicht versteht, muss man den Verfasser fragen, ob er dann nicht den Einsatzpunkt des befreienden und lebenschaffenden Geistes anders bestimmen müsste: beim Beginn der ganzen Glaubensgeschichte, die dann schliesslich zum Taufereignis führt, wie mir gerade 1. Kor. 12,13 darzulegen scheint.

Wenn der legitime "Ruhm" bei Paulus ohne Hoffnung für die noch nicht Glaubenden auszukommen scheint (S. 60), worin unterscheidet sich dieses "sich Rühmen" dann noch vom abgelehnten Selbstruhm der Gnostiker? Ist es nicht bezeichnend, dass der Verfasser von "missionarischer Verkündigung" nur im Blick auf den Apostel und sein Tun zu schreiben vermag (S. 71), dass er sich dagegen die paulinische Gemeinde nur als eine "annehmende", nicht aber als eine die Botschaft "ausrichtende" Grösse vorstellen kann (S. 294f.)? Widerspricht sich der Verfasser dann nicht selber, wenn er doch vom Glauben sagt, dass dieser "zur Verkündigung drängt" (S. 296)? Müsste der Autor im Grunde genommen nicht zu anderen Schlussfolgerungen kommen, wenn er mit Recht gegen Güttgemanns den Geist nicht an den Apostel binden will (S. 297)? Die Trias "Leiden, Geduld, Hoffnung" (S. 304) ist eine gefährliche Trias, weil sie dazu verführen könnte, die geschichtliche Verantwortung der Glaubenden in der Welt nicht konkret ernst zu nehmen. Und wie können Nomismus, Sakramentalismus und Mystizismus (S. 309) anders ausgeschlossen und überwunden werden als so, dass die Öffnung für die noch nicht Glaubenden praktiziert wird?

Schliesslich scheint mir auch die schwerwiegende Frage nicht anvisiert worden zu sein, inwiefern bei Paulus das konkrete Tun des Menschen unter der Leitung des Geistes über Röm. 7 hinaus nicht der Verdammnis verfällt (das Ego "begehrt, nicht zu begehren, es will nicht begehren, aber gerade indem es dies will, hat es das Gesetz übertreten, das ja sagt: du sollst nicht begehren", S. 204), sondern, etwa im Blick auf Röm. 8,13 neu geheiligt werden kann (vgl. auch Eph. 2,9. 10). Das "errettete", "erlöste", "empfangende" Ich (S. 205, 206, 236) ist durchaus ein agierendes und wollendes Ich, das auf dem Weg zum Leben ist. Nur wenn das alles mitbedacht wäre, hätte der Verfasser ein Recht, vor Marcionitismus zu warnen (S. 219f.)

Werner Bieder, Basel

Otto Böcher, *Die Johannesapokalypse*. = Erträge der Forschung, 41. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975. XVII + 154 S. DM 28.—.

Böcher verbindet drei Anliegen in seinem Buch. – In einer kurzgefassten Auslegungsgeschichte der Apokalypse seit 1700 bis zur Gegenwart werden im ersten Kapitel an typischen Beispielen die Hauptmethoden der Interpretation dargestellt, die seit bald dreihundert Jahren zur Aufschlüsselung der Offenbarung verwendet wurden. – Das zweite Kapitel gibt Einblick in die Lösung einzelner Probleme des apokalyptischen Buches, wie sie von sieben neueren Kommentaren vorgeschlagen wurden. Ausgewählt sind die klassisch gewordenen Werke von Bousset, Charles, Lohmeyer, aber auch der zu Unrecht oft übersehene Kommentar von Hadorn, sowie zwei katholische Beiträge von Sickenberger und Wikenhauser (schade, dass nicht neben einem dieser beiden der grosse französische Kommentar von Allo steht) und schliesslich die neuste deutsche Auslegung von Kraft. Behandelt werden folgende Probleme: Verfasser, religions- und zeitgeschichtlicher Hintergrund, Datierung, sowie einige Stellen der Offenbarung: Christus das Lamm, die apokalyptischen Reiter, die 144'000 Versiegelten, die beiden Zeugen, die Sonnenfrau, die teuflische Trinität, die Zahl 666, die Hure Babylon, das Millennium und das himmlische Jerusalem. Nach je einer kurzen Zusammenfassung der sieben Kommentarbeiträge zeigt Böcher, "wie und wo sich – bei verschiedenen theologischen Ansätzen – eine *Opinio communis* der Forscher unseres Jahrhunderts herausgebildet hat bzw. wo eine solche Übereinstimmung noch nicht besteht", und gibt schliesslich in wenigen Worten seiner eigenen Meinung Ausdruck. – Im dritten Teil folgt eine ausgezeichnete Bibliographie mit 500 Titeln, die den Zeitraum von 1700 bis zur Gegenwart umfasst.

Das Buch vermittelt eine gute Einführung in die Probleme der Apokalypseinterpretation und eine hilfreiche Orientierung im Irrgarten der Auslegungsliteratur. *Mathias Rissi*, Richmond, Virginia

Jürgen Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrus-evangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus.* = Europ. Hochschulschr. 23, 36. Bern, H. Lang, 1975. 257 p. Fr. 38.40.

Depuis l'étude de Vaganay (L'Évangile de Pierre, 1930) on s'était habitué à prendre ses conclusions pour définitivement acquises et ce n'est pas le commentaire de M. G. Mara (Sources Chrétiennes 201, 1973) qui aura contribué à remettre en cause ce consensus.

La contestation vient d'outre Rhin. J. Denker nous donne dans ce livre le texte d'une dissertation présentée devant l'Université de Kiel en 1972. La thèse est claire: l'Évangile de Pierre est un document judéo-chrétien fortement marqué de docétisme. Ceci implique qu'on prenne le terme "Judéo-christianisme" dans une acceptation large, refusant d'en limiter les contours aux définitions de Lietzmann et de Schoeps. Ceci rend le domaine de recherche dangereusement imprécis et le Judéo-christianisme de l'Évangile de Pierre n'est finalement pour l'auteur qu'un type de christianisme influencé dans ses représentations et ses expressions par le Judaïsme de la période qui sépare les deux guerres juives. En fait on constate que les ouvrages de référence de notre auteur sont principalement l'Ascension d'Ésaïe, la Didascalie, l'Epistula Apostolorum, Ignace . . . Voilà le Judéo-christianisme où se trouvent les plus proches parents de notre Évangile.

Voyons quelques-unes des justifications avancées: Le texte insiste beaucoup plus vigoureusement que les évangiles canoniques sur la responsabilité des Juifs dans la condamnation de Jésus. C'est, dit M. Denker, que l'auteur porte le constant souci de ses frères de race et veut les appeler à la repentance. Quant aux pratiques religieuses typiques du Judéo-christianisme, M. Denker pense que le texte suppose un respect conjoint du sabbat et du dimanche, et que le jeûne dont il est question est, comme dans la Didascalie syriaque, un jeûne pour les frères juifs.

L'étude de la christologie va permettre de préciser et de compléter ces conclusions: Le texte contient une indiscutable allusion à la descente du Christ aux enfers, motif bien attesté dans les écrits judéo-chrétiens. Le récit de la résurrection précise que la croix accompagne le ressuscité, ce qui n'est pas sans parallèles dans les mêmes écrits. Une remarque semblable vaut pour les thèmes suivants: Les anges font au ressuscité un cortège triomphal; le Christ est décrit comme ayant l'apparence d'un ange: en effet trois personnages sortent de la tombe, deux géants (des anges) et un troisième qui est encore plus grand (et donc d'apparence angélique), c'est le Christ.

Cette représentation entraîne presque inéluctablement un docétisme préparé par les conceptions juives selon lesquelles les anges n'ont qu'une apparence de corps. Ce docétisme n'est pas gnostique, il est innocent pourrait-on dire, inspiré par les seules habitudes du symbolisme juif repris par les Judéo-chrétiens. Le verset 10b illustre parfaitement ce docétisme: "Et lui (le crucifié) se taisait comme s'il n'éprouvait aucune souffrance."

L'érudition de ce travail est impressionnante, mais on ne peut éviter de songer que ce lourd arsenal est un peu disproportionné par rapport aux dimensions du texte à expliquer qui ne compte, faut-il le rappeler, que 60 versets. C'est dire que pour aboutir à des conclusions sur tous les problèmes d'histoire littéraire ou théologique que pose un texte ancien de ce genre, il faut parfois presser, plus qu'il n'est sans doute raisonnable, de furtives allusions qui ne s'y prêtent guère. Le danger est alors grand de projeter sur le texte une masse admirable de connaissances érudites mais qui finalement écrase le document original.

C'est pourquoi plusieurs développements n'emportent pas la conviction. Ainsi des conclusions sur le sabbat et le jeûne, de l'interprétation de l'assistance angélique comme un cortège triomphal, de la représentation du Christ comme un ange . . . Quant au verset 10b, Vaganay l'interprétait comme l'une des nombreuses et tacites allusions aux prophéties dont la passion apporte l'accomplissement: Es. 53,7, allusion dont on peut rapprocher Odes de Salomon 31,8. L'explication ne me semble pas exclue.

Pour l'auteur les tendances discernées dans l'Évangile de Pierre se retrouvent chez les hérétiques combattus par Ignace. Il faut identifier le milieu dont est issu notre texte et celui qui nourrit les opposants d'Ignace. Comme notre document n'a rien de gnostique, le second groupe ne saurait l'être lui non plus! Pourtant M. Denker doit bien convenir que ce docétisme judéo-chrétien ouvrait toutes grandes les portes à la gnose.

*Pierre Prigent, Strasbourg*

Beat Matthias von Scarpatetti, *Die Kirche und das Augustiner-Chorherrenstift St. Leonhard in Basel (11./12. Jh.–1525). Ein Beitrag zur Geschichte der Stadt Basel und der späten Devotio Moderna.* = Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 131. Basel, Helbing, 1974. XIV + 401 S. Fr. 48.–

Wer sich die Mühe macht, diese von einem Schüler Werner Kaegis geleistete Aufarbeitung wohl sämtlicher Quellen über das Basler Stift St. Leonhard zu studieren, der muss sich Zeit nehmen. Er verfügt am Ende über ein gediegenes Bild der mittelalterlichen Sozial- und Kirchengeschichte, vorgeführt an einem aussagekräftigen Exempel. Die Geschichte zahlreicher, heute noch anschaulicher Stifte in den Städten des alten Reichs dürfte ähnlich verlaufen sein und damit zusammenhängend die mittelalterliche Geschichte so mancher Stadt.

Im ersten Teil behandelt Scarpatetti die Anfänge der ersten Kirche, die zwischen 1060 und 1082 geweiht wurde. Die aus dem 13. Jahrhundert erhaltene Stiftungsurkunde und die ehemals im Münsterkreuzgang aufgestellte beschriftete Grabplatte des Gründers, eines gewissen Ezelin, sind die wichtigsten Zeugen, deren Quellenwert – die Grabplatte ist nur in nachreformatorisches Text- und Bildzeugnissen erhalten – durch einen exakten Vergleich der verschiedenen Überlieferungen erarbeitet wurde. Ezelin war ein "Diakon". "War er lediglich einer der Domherren aus vornehmer Familie, wohlversorgt in seinen kirchlichen Stellen, aber mit unvollständigen Weihen?" Scarpatetti hält eher die Restform einer älteren, im 11. Jahrhundert erlöschenden Titulatur für möglich. Mir scheint nicht unwahrscheinlich, wenn sich hier der alte Archidiakontitel der reichskirchlichen Aachener Regel erhalten hätte. Dann wäre Ezelin unter Kanonikern der Vertreter des Bischofs gewesen, ähnlich dem Archidiakon Meinulf, dessen Andenken in der Spätphase von St. Leonhard besonders gepflegt wurde. Ezelin soll auch ein Graf von Habsburg gewesen sein. Seine Grabstätte im Münster oberhalb der Königin Anna, der Gattin Rudolfs von Habsburg, also in königlicher Gesellschaft weist in der Tat auf vornehmste Abkunft. Der in der Gründungsurkunde genannte Bischof Rudolf ist freilich im Basel des 11. Jahrhunderts sonst nicht bekannt. Entgegen der Skepsis des Verfassers deutet vieles auf einen ursprünglich eigenkirchlichen Status hin. Basel war ja gerade in jenen kritischen Jahren des Investiturstreites ein Hort der eigenkirchlich-laienmässig verfassten Reichskirche im Gegensatz zur päpstlichen Reformbewegung. Die von der Kaiserin Agnes inszenierte Einsetzung des Gegenpapstes Honorius II. (Cadalus) geschah eben damals auf einer Synode zu Basel (1061). Merkwürdig ist doch, dass am Fussende der Ezelinus-Grabplatte in sonst schwer entzifferbarem Kontext klar der Name "Agnesa" zu lesen ist.

Um 1133–1135 wird St. Leonhard Chorherrenstift unter der Regel des hl. Augustin, womit der zweite Teil beginnt. Der von der päpstlichen Reformpartei geförderte Zusammenschluss von Priestern zu mönchsähnlichen Orden suchte nichts Geringeres als die Erneuerung der urchristlichen Vita apostolica. Die Bedeutung dieser neuen Chorherrenbewegung, die den monastischen Reformbewegungen wie Cluniazensern und Zisterziensern nicht nachstand, wird gegen die üblichen Darstellungen klargestellt. Gerade im elsässisch-schweizerischen Raum wurden zahlreiche Mönchsklöster in Kanonien umgewandelt. Aus dem elsässischen Marbach übernahm St. Leonhard dann auch Regel und Consuetudines. Letztere ordneten die Belange des Alltags wie z.B. Fleischgenuss, Handarbeit, Kleidung und die Aufgaben der "Circatori", d.h. jener Mitbrüder, "die unablässig das Kloster durchstreifen, damit nie jemand unbeobachtet sei und alle Regelverstöße festgestellt und gemeldet würden". St. Leonhards Chorherren bewahrten sich aber Privilegien im Gegensatz zur allgemeinen Kanonikerreform: ein Eigentumsverbot wurde nicht ausgesprochen – auch dies eine auffallende Entsprechung zur alten reichskirchlichen Tradition der Aachener Regel –, und sie besaßen Bestattungsautonomie. Gute Einnahme verschaffte das "Seelgerät", die Vorfinanzierung künftiger Seelenmessen.

Eingehend wird die Wirtschaftsgeschichte des ersten eigenständigen "Klosters" auf dem Boden der Civitas Basiliensis über drei Jahrhunderte hin bis zum wirtschaftlichen Niedergang im 15. Jahrhundert verfolgt. Aufblühendes Handwerk, steigender Geldumlauf förderten die städtische Entwicklung, die entscheidend von St. Leonhard mitbestimmt wurde. Seine Kanoniker stammten aus der unteren und mittleren Schicht der Bevölkerung. Wirtschaftlicher Wohlstand auch für den gemeinen Mann war hier christliches Programm. St. Leonhards Kanoniker waren keine Akademiker, die wie jene von St. Peter in Paris oder Bologna studierten. Von eigentlicher "Seelsorge" erfährt man so gut wie nichts. Das Stift übernahm im weitesten Sinne sowohl Bank- als auch Versicherungsaufgaben. Es betreute wirtschaftlich Abhängige und zahlte Witwen Renten auf Lebenszeit. Entlegenste Weingüter wurden zur Abgabe verpflichtet, aber auch qualitativ gefördert. Basler Badestuben, deren lockeres Treiben dem Stift gelegentlich Sorge bereitete, befanden sich im Leonhardsquartier. Die älteste Basler Judengemeinde, bis zum Massaker von 1349 bestehend, mitsamt jüdischem Friedhof lagen auf stiftseigenem Boden. Die diesen Geschäften so gänzlich abholden Bettelorden haben aus ihrer Antipathie kein Hehl gemacht und durch den Bischof für Strafversetzungen gesorgt. Die Studie macht indirekt deutlich, wie mit dem Aufkommen der Minoriten eine bis dahin als urchristlich motivierte "volkswirtschaftliche" Praxis allmählich aus kirchlicher Verantwortung entlassen wurde. Während sich ein Kapitalismus in privater und weltlicher Hand ausbreitete, wurde der kirchliche von nun an grundsätzlich kritisiert. Um die Wende zum 15. Jahrhundert mehrten sich Skandale im innersten Bereich des Klosters. Vorwürfe von Mord und Ehebruch gegen den Stiftspropst Offlatter werden aktenkundig. Das grosse Basler Konzil, das sich einer Reformation nicht nur der allgemeinen Kirche, sondern auch ihrer Orden annehmen wollte, hielt – wie zum Zeichen – seine Eröffnungssitzung 1431 in St. Leonhard, wo der Kardinallegat Cesarini Wohnung genommen hatte. Jenen Offlatter schien es wenig zu beeindrucken; er liess eine Totenbahre acht Tage lang vor dem zahlungsunfähigen Haus eines Verstorbenen stehen.

Der dritte Teil behandelt St. Leonhard als Priorat des Windesheimer Kapitels. Die "desolacio quasi irreparabilis" des Stifts veranlasste den tüchtigen Bischof Arnold gemäss dem Konzilsauftrag zu einem strengen Durchgreifen: er suchte Hilfe bei den Klöstern des Windesheimer Kapitels, in denen die in den Niederlanden beheimatete geistliche Bewegung der Devotio Moderna ihre institutionalisierte Form gefunden hatte. 1464 wurde endlich St. Leonhard inkorporiert in die Gemeinschaft der Augustiner-Chorherren der Windesheimer, wobei das Stift nun eine eigenständige Schöpfung von Chorherren aus dem westfälischen Böödeken wurde. Ein fremder, mehrheitlich plattdeutsch sprechender Konvent zog ein. Böödekens massgeblicher Einfluss wird u.a. deutlich in der Abhängigkeit von der hervorragenden Böödekener Bibliothek und Schreibschule. Überhaupt ist ein fundiertes Resultat der Studie, wie sehr Böödeken, von dem auch die Bursfelder benediktinische Reform beeinflusst wurde, eine "Dreh-scheibe" der Devotio moderna war (der in der Geographie des alten Sachsen leidlich bewanderte Rezensent kann dem Autor nur schwer verzeihen, dass er das vor den Toren Paderborns gelegene Böödeken an den Niederrhein verlegt, S. 217f.). Die westfälischen Chorherren machten mit der Pfründenherrschaft ein Ende. Die neue Spiritualität eines Thomas von Kempen hielt Einzug. "Ernst ob dem altar, zucht in dem kor, das ist unser labor" – schrieben die Kanoniker über ihr Chorgestühl. Volksfrömmigkeit und humanistische Wissenschaft bekamen eine Heimstätte: Heynlin von Stein, Rektor der Sorbonne und Mitbegründer der Universität Tübingen, wandelte sich in St. Leonhard zum volksnahen Prediger. Der hochgelehrte Chorherr Augustinus Dod, ein Friese, besorgte in Zusammenarbeit mit dem Buchdrucker Amerbach die Editio princeps seines und des Stifts altkirchlichen Namenspatrons. Der um 1521 vollendete Neubau der Kirche, eines der schönsten spätgotischen Denkmäler der Schweiz, ist zwar das Werk der umgebenden Parochie und einiger Bruderschaften, dürfte aber die Billigung der Hausherren gefunden haben.

Mit dem letzten Kapitel liefert Scarpatetti einen beachtenswerten Beitrag zur Frühgeschichte der Reformation in Basel. Die Loslösung von Windesheim geschah undramatisch und doch total. Sie nur als "umweltbedingt" und als "taktische" und "harmlose" Massnahme einzelner zu deuten (wie ähnlich R. R. Post allgemein über den Ort der Devotio moderna in der Reformationsgeschichte urteilte), widerraten hier klare Selbstzeugnisse der Betroffenen. Man suchte Verbindung mit Luther, wollte heraus aus der Klausur und der Allgemeinheit dienen. St. Leonhard wurde als erstes Basler Kloster evangelisch. Der in der Übergabeurkunde von 1525 genannte Chorherr Conrad Winkler wurde Basels Almosenpfleger. Der alte Genius loci, das wirtschaftlich-soziale Interesse, schien sich ganz neu

verwirklichen zu können. Jener Winkler hat damals eine Gründungsgeschichte des Stifts verfasst, in der sein ursprünglich wirtschaftlich-rechtlicher und eigenkirchlicher Status apologetisch herausgestellt wird. Ein schönes Zeugnis, wie evangelische Christen nicht den Bruch mit der Tradition, sondern ihre gewissenhafte Erneuerung suchten.

Auch wenn manche vom Autor getroffenen Wertungen kritisierbar bleiben, so beeindruckt der Reichtum des erschlossenen Quellenmaterials. Gerne hätte der Nichtbasler mehr Abbildungen und Lagepläne beigefügt gesehen, z.B. jene auf S. 322 besprochenen Aquarelle über frühere Bilder im Bibliotheksbau. Auf diesen sind vier in St. Leonhard hochgeschätzte Chorherren abgebildet: Hugo von St. Viktor, Ivo von Chartres, Richard von St. Viktor, und mitten zwischen so geistvollen Herren steht Meinulf, der legendäre Gründer Böddekens – ein Diakon. *Reinhart Staats, Heidelberg*

Horton Harris, *The Tübingen School*. Oxford, Clarendon Press, 1975. XIV + 288 S. £ 9.50.

Harris hat sich die Aufgabe gestellt, seinen englischen Lesern die Tübinger Schule nahezubringen. Auf grund intensiver Beschäftigung mit dem Briefwechsel der Mitglieder der Tübinger Schule hat er versucht, diese besser zu verstehen, um dann in seiner Darstellung ihres Lebens auch ihrer Theologie gerecht zu werden. Harris setzt voraus, dass eine sachliche Behandlung dieser Schule nur dann möglich sei, wenn man die Mitglieder auch persönlich kennengelernt hat, und hierzu soll die Untersuchung der Briefe ihren Dienst leisten. Die Thematik erscheint ihm besonders deshalb wichtig, weil es gerade diese Schule ist, von der sich die moderne Exegese und Interpretation der Bibel noch heute abhängig weiss. Im Gegensatz zur alten Tübinger Schule und auch gegen jeglichen Supernaturalismus sah die neue Schule es als ihre Aufgabe, das Neue Testament kritisch und von einer rein historischen und wissenschaftlichen Sicht zu untersuchen. Obwohl diese Studie hauptsächlich für englische Leser geschrieben wurde, wird sie auch vielen anderen einen frischen Einblick in die Hintergründe und die Arbeit der Tübinger ermöglichen. Im englischen Bereich ist aber die Schule nur wenig bekannt. Umfassende Darstellungen liegen eigentlich nur für F. Chr. Baur vor. Hier und dort findet man auch noch einen Hinweis auf Eduard Zeller und Albert Schweigler, aber oft sind diese Betrachtungen äusserst dürftig und werden ihnen selten gerecht.

Nur ein umfangreicheres Werk lag bislang auf Englisch als Darstellung der Schule vor: R. W. Mackay, *The Tübingen School and its Antecedents* (1863); diese schwache Studie behandelte aber hauptsächlich die Vorgeschichte der Tübinger Schule. Der Franzose Samuel Berger brachte mit seinem Werk *F. C. Baur, Les origines de l'école de Tubingue et ses principes, 1826–1844* (1867) nicht viel mehr. Allgemeine Betrachtungen erschienen in einigen wenigen Aufsätzen<sup>1</sup>. Eine umfassende Darstellung der einzelnen Mitglieder wurde nie erstellt. Nach Baus Tod und mit der wachsenden Popularität der Ritschl-Schule geriet die Tübinger Schule bald in Vergessenheit. Man sprach fortan nur noch vom Vater der Schule, F. Chr. Baur, z.B. Gustav Fraedrich, *Ferdinand Christian Baur* (1909). Dann folgte erst in den sechziger Jahren ein Werk von Wolfgang Geiger, *Spekulation und Kritik*, das sich mit Baur auseinandersetzte (1964). Zwei Jahre später erschien in den USA die umfassende Studie über Baur von Peter C. Hodgson, *The Formation of Historical Theology. A Study of Ferdinand Christian Baur* (1966). Ernst Barnikol veröffentlichte auch eine wertvolle Studie über F. Chr. Baur als rationalistisch-kirchlichen Theologen (1970). Während Geiger Baur als Rationalisten und z.T. auch als Atheisten präsentierte, sah Hodgson ihn als frommen und gläubigen Christen.

Harris versucht nun endlich den "echten" (real) Baur und auch seine engsten Anhänger und Mitglieder der Schule in ihren Eigenarten und Leistungen darzustellen: "Therefore, this book sets out to provide a clear and concise account of the eight personalities who constituted the Tübingen School, their theological views and the history of the School – its rise, its decline, and its end" (S. vii). Die Studie ist für den englischen Bereich auch deshalb wichtig, weil bisher nur drei von Baus Werken

<sup>1</sup> H. Beckh, *Die Tübinger Schule kritisch beleuchtet*: Zs. für Protestantismus u. Kirche N.F. 74 (1864), S. 1–244; G. Uhlhorn, *Die älteste Kirchengeschichte in der Darstellung der Tübinger Schule*: Jahrbücher f. deutsche Theol. 3 (1958), S. 280–349; u.a.



übersetzt wurden: Paulus (1845); Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung (1852); Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte (1863). Dazu kommen Eduard Zellers Kommentar der Apostelgeschichte (1854) und Albrecht Ritschls Werke, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung (1870); Unterricht in der christlichen Religion (1875).

Zuerst werden die Mitglieder der Schule dargestellt: Ferdinand Christian Baur, Eduard Zeller, Albert Schweigler, Karl Christian Planck, Karl Reinhold Köstlin, Albrecht Ritschl, Adolf Hilgenfeld und Gustav Volkmar. David Friedrich Strauss behandelte Harris in seinem Werk *D. F. Strauss and his Theology* (1973). Die Geschichte der Schule kann in drei grössere Perioden gegliedert werden: 1) Vorbereitung und Entwicklung (1835–41), angefangen mit Strauss' "Leben Jesu" und abgerundet mit seiner "Glaubenslehre"; 2) Die Formation und Konsolidierung (1842–46); und 3) Abnahme und Auflösung (1847–60). Nicht Baur, sondern Strauss sorgte für das Zustandekommen dieser Schule: "Strauss's book . . . changed Tübingen almost overnight from a centre of orthodoxy into a centre of heresy" (S. 2). In der Zeit der Formation werden uns die Diskussionsabende der Tübinger Gruppe (Zeller, Schweigler, Planck u.a.) nahegebracht. Unter der Leitung von Zeller erschienen die Theologischen Jahrbücher erstmals 1842 als Sprachrohr der Schule. 1846 wurde mit Schweiglers "Das nachapostolische Zeitalter" der Höhepunkt der Schule erreicht: "In no other work, before or after, was the Tübingen total-view applied so consistently to the whole of the New Testament" (S. 7). Dann kommt die Abwehr der Angriffe, die gegen diese neuen Perspektiven erhoben wurden. Die Auflösung selbst wurde durch interne Auseinandersetzungen der Mitglieder und durch ein darauf folgendes Auseinandergehen der Tübinger Gruppe herbeigebracht: Zeller ging nach Bern, Schweigler gab die Theologie auf, Planck zog nach Ulm, Köstlin wechselte zur Philosophie über, Ritschl blieb nur ein Semester in Tübingen, Hilgenfeld stand ausserhalb, und Volkmar wirkte schon längst in Zürich. Die Konflikte zwischen Baur, Ritschl, Hilgenfeld und Volkmar brachten die endgültige Auflösung. Aber der entscheidende Schlussstrich wurde durch Baus Tod (1860) gesetzt.

Heute ist Baur nicht bloss als Haupt der Tübinger Schule bekannt, sondern gilt auch als Vater einer nunmehr korrigierten historisch-kritischen Methode und Forschung. Harris kann dies auch würdigen. Aber es hält ihn keineswegs von einer kritischen Auseinandersetzung mit ihm und einer Betonung der eigenen theologischen Position ab. Dies tritt besonders hervor in der Diskussion um die Auferstehung und Baus Überzeugung, dass die Auferstehung ausserhalb historischem Ermessen liege: "There is no ground for claiming that the resurrection lies outside the sphere of historical investigation. It did not lie outside this sphere for the disciples and Paul. It lies at second hand *for us* through the New Testament writings, but that is entirely different from saying that it lies outside the sphere of historical investigation, that we can know nothing about the resurrection as a historical event" (S. 180). Biblische Exegese und Interpretation ist immer zugleich, bewusst oder unbewusst, von dogmatischen Voraussetzungen getragen. Zu dieser Einsicht, dass es keine voraussetzungslose Interpretation gibt, hat uns die Tübinger Schule verholpen. Erst nach ehrlicher Darlegung der eigenen dogmatischen Voraussetzungen kann sachgemässe Exegese und verantwortungsvolle Auslegung geschehen. Der Text und dessen ursprüngliche Intention müssen hörbar werden, indem der Exeget seine Vorurteile zügelt, jegliche (Ab-)Wertungen meidet und einem sachlichen Interpretationsprozess nicht im Wege steht.

Im zweiten Abschnitt der Studie werden die theologischen und historischen Perspektiven der Tübinger untersucht: 1) Baus theologische Entwicklung; 2) Baus theologischer Schwerpunkt; 3) Anfänge und Abschwächen der Schule; 4) Ende der Schule; und 5) Eine Wertung der Leistungen der Tübinger. Bilder-Portraits der Mitglieder, ein Bild von Tübingen (1825), eine Landkarte vom damaligen Deutschland und ein Umriss von Baden-Württemberg sind besonders für den englischen Leser wichtige Hilfen. Eine sorgfältig gegliederte Bibliographie enthält ein chronologisches Verzeichnis und den Standort der Briefe; reiche Auswahl der Sekundärliteratur und Verzeichnis der Werke der Mitglieder sind ebenfalls gegeben. Ein Abkürzungsverzeichnis, ein Namenregister und besonders Auszüge von Briefen, die bisher weder deutsch noch englisch veröffentlicht worden sind, bereichern diese ohnehin schon solide Darstellung der Tübinger Schule. Nicht nur die Studenten der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, sondern auch alle, die unsere heutigen Diskussionen verfolgen möchten, werden Harris für dieses Werk zu danken wissen.

*Manfred Kwiran, Würzburg*

Adolf Köberle, *Karl Heim. Denker und Verkündiger aus evangelischem Glauben*. Hamburg, Furche, 1973. 240 S. DM 19.80.

Karl Heim died at the age of 84 on the 30th of August 1958. Though he was a recognized professor in European theology and popular among students, one soon forgot about him. Today we are experiencing a Karl Heim renaissance, a rediscovery of the important contributions made by this Tübingen professor of protestant theology. He was not only a professional in his field of specialization, but a pastor and wise counselor to many students as well. As preacher he proclaimed the gospel of Christ for the whole man. His services at the Tübinger Stiftskirche were always filled with attentive listeners. Primarily due to the vigorous efforts of the Karl-Heim-Society led by Dr. Horst W. Beck in Freudenstadt and because of the new re-edition of his six-volume work "Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart" a new interest in his work has been awakened among European theological students. Again the important issues calling for dialogue between theology and the sciences receive their deserved attention.

Heim had recognized the doubts and frustrations of his contemporaries. There were (and still are) unsolved problems in social ethics, in the modern sciences and in comparative religion. With regret did he see that theology and the established churches at his time were not really interested in these questions. Theology was occupied with its own hermeneutical debates, and discussions dealing with moral values seemed to deserve all the attention. Heim felt that theology had also a larger responsibility. He entered courageously into direct dialog with the natural sciences and their findings. He wanted to know about the relationship of their findings to the Christian proclamation. Since the Christian message and therefore the theological task was directed to the whole man, it needed to have dialogue with all of reality.

Professor Adolf Köberle, who knows Heim's work better than anyone, published this book in honor of Heim's 100th birthday (Jan. 20, 1974).

First Heim's life and theology are presented in their context. Köberle is able to portray the theology and the life of Heim in very descriptive language. We are introduced to Heim's philosophy of religion, to his debates with natural science; we hear his lectures; we follow his exegetical studies; we are invited to share his efforts on behalf of world mission and his clear confession to Christ as Lord: "So gewiss Heim einen überragenden philosophischen Geist besass, der alle Höhen und Tiefen von Natur, Welt und Mensch zu umfassen vermochte, im Grund wollte er zuletzt nur eines: er wollte als Professor der Theologie, als Prediger und als Seelsorger Menschen zu Jesus Christus hinführen, auf dass sie unter seiner Herrschaft Frieden mit Gott und Leben aus Gott empfangen" (p. 45). His proclamation of Christ had universal and cosmic dimensions. The resurrection of Christ was more than simply a conviction, or a new selfunderstanding and focus on life. Heim saw here the "invisible" beginning of the new creation.

In the second section of the volume seven carefully selected essays written by Heim, but previously hidden in obscure publications, present his work directly to the reader: 1) Introduction to the study of theology, 2) Prayer as a philosophical problem, 3) The debates with secularism, 4) Christianity and the history of religion, 5) Time and eternity, main issues in present-day eschatology, 6) The question of miracles, and 7) The Resurrection of the Dead. For Heim theology as a discipline should never be satisfied with a purely historical-philosophical or dogmatic interpretation of the Bible. Theology and its theologians should always yearn for the substance of the Word of God ("Heisshunger nach dem Gotteswort haben"). The theologian as a believing Christian should daily examine himself anew, he should daily accept the challenge of discipleship to which the resurrected Lord continues to call.

Köberle has given us a very readable and interesting introduction to Heim and to his theology. Heim was not interested in a "closed" dogmatic system, but operated himself with an open-ended systematic theology and entered courageously the dialogue with the sciences. He faced the issues and questions of his age and attempted to help those who were searching for a foundation ("letzten Halt"). Köberle's introduction shows that Heim's work can be a great contribution to the Christian as he lives responsibly and responsively in dialogue with his modern world and its sciences. One can only hope that Heim's example will inspire all of us to be a courageous generation as well. His dialogical and comprehensive perspective can only enrich those who are willing to accept the challenge to live, to learn, to celebrate in God's creation.

*Manfred Kwiran, Würzburg*

Ulrich Reetz, *Das Sakramentale in der Theologie Paul Tillichs*. = Calwer Theol. Monogr., B. Syst. Theol. u. Ki.gesch., 2. Stuttgart, Calwer, 1974. 152 S. DM 22.—.

Die vorliegende Untersuchung stellt Tillichs Anschauung vom Sakramentalen dar, die die Grundlage seiner Konzeption der theonomen Kultur bildet. Aus dem ontologischen Standort Tillichs leitet der Verfasser entscheidende Konsequenzen für die Frage ab: Wie verhält sich bei Tillich die Wirklichkeit, von der die biblische Botschaft Zeugnis ablegt, zur Wirklichkeit, in der wir leben? Es ist die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur, das als Verhältnis von unbedingtem Sinn-Gehalt und kultureller Sinn-Form bestimmt ist. Tillichs Position charakterisiert der Verfasser als Vermittlung zwischen Naturalismus und Supranaturalismus. Das ist nach ihm der Sinn des Tillichschen gläubigen oder neuen Realismus, dessen entscheidende Bedeutung für Tillichs Verständnis vom Sakramentalen er betont. Er stellt zwei Bedeutungen des Begriffs "sakramental" bei Tillich fest: Im weitesten Sinne ist sakramental alles, durch das der göttliche Geist erfahren wird; im engeren Sinne sind solche Gegenstände und Handlungen sakramental, in denen sich eine religiöse Gemeinschaft verwirklicht.

Der Verfasser betrachtet als fraglich die Intention Tillichs, zwei grundverschiedene Auffassungen zu verbinden: die ontologische Grundkonzeption einerseits und den biblischen Personalismus andererseits. Ihm zufolge bleibt Tillich mit seiner Anschauung vom "Ewigen im Jetzt", der Transparenz des Seinsgrundes im Erlebnis der sakramentalen Erfahrung, in gewisser Affinität zum statisch-griechischen Denken, wobei die Grenzen zwischen der Wirklichkeit Gottes und der Wirklichkeit der Welt zu verschwimmen drohen. Darin sieht er die Hauptschwierigkeit und Gefahr der Theologie Tillichs.

Zdeněk Trtík, Prag

John Macquarrie, *Gott-Rede. Eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie*. Aus dem Englischen von A. Pieper. Einführung v. B. Casper. Würzburg, Echter, 1974. 232 S.

In der vorliegenden Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie zeigt der Verfasser, dass die theologische Rede immer mehr zur existentiellen Rede wird und diese Redeweise einen gesicherten Ort innerhalb des gesamten Bereichs der sinnvollen Rede hat. Er hat dies durch Analyse und Interpretation des Mythos, der Symbolik, der Analogie und des Paradoxes zu beweisen versucht. Als Hauptproblem der Gott-Rede erscheint ihm allerdings die ontische Realität Gottes. Obwohl er sich zu Bultmann und Heidegger bekennt, bleibt er theoretisch nicht innerhalb der immanenten Sphäre des Daseins, sondern sucht philosophisch nach der Begründung des objektiven Seins Gottes. Er versucht seine Interpretationen durch empirische Argumente zu belegen, die seiner Meinung nach die theistische Weltanschauung als wahrscheinlicher erscheinen lassen als die atheistische. Die Tendenz, die Realität Gottes innerhalb der existenzialen Position zu begründen, macht sich bemerkbar in seiner Behauptung, "dass Heideggers Versuch, von der existentiellen zur ontologischen Sprache überzugehen, von äußerster Wichtigkeit ist und – sofern man damit einverstanden ist – eine Art Paradigma oder Prototyp für die Sprache der Theologie abgibt" (S. 220f.). Dazu wäre zu bemerken, dass solches Monopolisieren der existenzialen Philosophie in der Theologie durch ihren zu engen Existenzbegriff in Frage gestellt wird.

Was die philosophische Noetik des Verfassers betrifft, fasst er, wie es scheint, die Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit der objektiven Wirklichkeit auf (S. 91, 214, 217f.). Daraus entsteht für ihn das Problem, ob man die Realität Gottes durch empirische Argumente beweisen kann (S. 209). Er sieht nicht, dass dieses Problem nicht nur Gott, sondern auch die Welt betrifft. Denn das letzte Datum, mit dem unser Denken zu tun hat, ist keine objektive Wirklichkeit, sondern unsere Erfahrung der Wirklichkeit. Da kann man nichts mehr tun, als die Existenz der Welt zur Kenntnis zu nehmen. Sie kann ebensowenig bewiesen werden, wie die Existenz Gottes. Der einzige Unterschied besteht darin, dass die Erfahrung der Welt allgemein ist, was von der Erfahrung Gottes nicht gesagt werden kann. Wer diese verneint, macht so aus dem Grunde, dass er selbst sie nicht gemacht hat, also aus der Ignoranz. Jedenfalls ist es möglich, die vor allem in der Bibel bezeugte Erfahrung Gottes zu analysieren (z.B. Jer. 20,7–9; 1. Kor. 15,8; cf. Apg. 9,1–6). Auf Grund solcher Zeugnisse muss festgestellt werden, dass in ihnen bezeugter Gott kein Produkt, sondern ein lebendiger Herr der Zeugen ist. Zdeněk Trtík, Prag

Harding Meyer, Kilian McDonnell u.a., *Wiederentdeckung des Heiligen Geistes*. = Ökumen. Perspektiven, 6. Frankfurt a.M., O. Lembeck & J. Knecht, 1974. 119 S. DM 12.—.

This collection of essays deals not so much with the doctrine of the Holy Spirit as the title seems to indicate, but rather with the charismatic renewal movement as suggested by the subtitle: "Der Heilige Geist in der charismatischen Erfahrung und theologischen Reflexion." The charismatic renewal is seen by Professor Harding Meyer as a challenge to our time and to our tradition which has neglected this particular doctrine more than any other area in theology. Many theologians in the world have attempted in recent times to call attention to this "gap". Many have tried to correct the theological directions and to pay adequate attention to the Holy Spirit. This work desires that we listen to the challenge the Holy Spirit himself places before our generation in his various manifest experiences throughout the world.

The small ecumenical paperback provides an excellent introduction to the charismatic renewal in the various churches. In the ecumenical arena there are two aspects to the present manifestations of the Holy Spirit. First, the orthodox churches of the East, who have always been much closer to this doctrine than the western churches. Even the doctrine of the church of Vatican II, which emphasized the spiritual dimension of the church, is interpreted as a "weak theology of the Holy Spirit" (N. A. Nissiotis). Protestantism has not only neglected the doctrine of the Holy Spirit, but all too often has also dealt with it as an appendage to theology or at least subordinated the work of the Holy Spirit to that of Christ. The relationship of the Holy Spirit to the church as community of believers is the important question today.

Another area from which a renewed focus on the work of the Holy Spirit is initiated is represented by the Pentecostal churches. Lesslie Newbigin posited in his work *The Household of God* (1953) next to the "Protestants" and "Catholics" the importance of the "Pentecostals". He claimed that the pentecostal focus has the New Testament on its side and could be considered as the only solution to the ongoing protestant/catholic debates. "Die Kirche lebt weder kraft ihrer Treue zur Botschaft, noch dadurch, dass sie in der Gemeinschaft mit den Aposteln bleibt, sondern sie lebt durch die lebendige Kraft des Geistes Gottes" (p. 96). This challenge has been voiced again and again. It has been heard; if it has been heeded is doubtful. The renewal brought also changes in the pentecostal churches. Their perspective and their methodology of dealing with other Christians has entered a new era. No longer do they insist on "conversion" to *their* institutional system, but ask for openness to the work of the Holy Spirit. They advise that the "spiritually renewed" should retain their former denominational membership and encourage active membership there aiding spiritual renewal everywhere.

During the past few years the charismatic renewal has been experienced across denominational lines. Previously the pentecostal churches caused divisions wherever they went. The new charismatic renewal works within all church bodies and with a few exceptions without causing such divisions. Not only the uneducated and poor are spoken to, but it has broken all class barriers. The qualitative emphasis is seen in that it no longer is limited to protestant circles, but has taken hold of the Roman Catholic Church as well. But also outside of the "Christ-Confession" of the institutional churches, in the area of the non-churched, the power of the Holy Spirit is present. "Im Lichte dieser Auffassung erscheint bestimmtes menschliches Verhalten und Handeln plötzlich als Manifestation des Heiligen Geistes. Wo immer auf der Welt Liebe geschieht, Barmherzigkeit geübt, Freude geschenkt, Friede geschaffen, Güte erfahren und Hilfe gegeben wird, dort *ist* Heiliger Geist, und dort sind wir aufgerufen, dieses Geschehen als Offenbarung des Geistes zu bejahen, an ihm zu partizipieren und uns so zum Heiligen Geist und zur Gemeinschaft des Heiligen Geistes zu bekennen" (H. Meyer, p. 20). One is tempted to ask: "How is one to distinguish humanism and the activity of the Holy Spirit separate from the christological confession?" Meyer suggests further that the freedom, the sovereignty of the Holy Spirit is not bound to the scriptural witness, nor limited to traditionally accepted means, but rather moves wherever and whenever he wills. "All das – Bibel, Predigt, Glaubensbekenntnis, theologische Aussage, Amt, Sakramente, Gottesdienstformen, Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und Vermittlerin des Evangeliums – sind sicherlich auch Gefässe, Instrumente, Vehikel des Heiligen Geistes. Aber seine Präsenz und sein Wirken reichen weiter" (p. 22). A more detailed discussion of the relationship of the work of the Holy Spirit and the work of Christ would here have been a helpful clarification (John 16:13,14).

Kilian McDonnell discusses the charismatic movement within the Roman Catholic Church. The Holy Spirit and the gifts through which he manifests himself are essential for the church as the body of Christ. "Ohne den Geist und seine Charismen gibt es keine Kirche" (p. 43). Walter J. Hollenweger speaks of the charismatic and pentecostal movements as a challenge to today's churches. Important concepts are carefully defined and the problem areas of the movement are not bypassed. Hollenweger provides also a rich and instructive scope of resources for further study in detailed footnoting (p. 68–75). Vilmos Vajta speaks of the Holy Spirit as related to the structures of the church. While one would in earlier times have suggested that where the church exists, there invisibly the Holy Spirit is active as well, one experiences today a new direction: "Wo der *Heilige Geist* ist, dort ist auch die Kirche" (p. 95).

The Holy Spirit is not limited to the institutional church, even though he is active in it as well as in the world outside of its structures. Anna Marie Aagaard examines the role of the Holy Spirit in the world. The history of the kingdom of God is the common history of man and God, the history of the Holy Spirit. Christian faith confesses the presence of the Holy Spirit in his gifts as Christians love one another and their enemies, as Christian love is practiced every day until that day when God will be "all in all" and man will no longer have the need of the comforter. Then the last enemy will have been overcome. In the meantime we still experience the burden of love. Evil and death are still realities we have to wrestle with. Daily we must ask (not demand), not only for spiritual renewal, but for empowering us to live a life of costly discipleship in our world as well. *Manfred Kwiran, Würzburg*

Hans Schwarz, *The Search for God. Christianity – Atheism – Secularism – World Religions.* Minneapolis, Minnesota, Augsburg Publ. House, 1975. 288 p.

Die Gottesfrage rückt heute wieder in den Brennpunkt des theologischen Gesprächs. Das hat manche Gründe, beispielsweise die immer dringender gestellten Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem was wir tun sollen und nach der Wahrheit des Glaubens angesichts seiner theoretischen und praktischen Bestreitung. In dieser Situation gibt uns Hans Schwarz (Professor am Lutheran Theological Seminary, Columbus Ohio) eine vorzügliche Orientierungshilfe in die Hand. Sein Buch diskutiert und fasst die wichtigsten Diskussionspunkte an Ausschnitten aus philosophischen, theologischen, religionshistorischen und biblisch-exegetischen Arbeiten zusammen. Wie schon sein Buch *On the Way to the Future. A Christian View of Eschatology in the Light of Current Trends in Religion, Philosophy, and Science* wird wohl auch diese Schrift eine von Englisch sprechenden Studenten gerne benutzte Einführungslektüre werden.

Der Autor setzt in einem ersten Teil (God or no God) mit dem modernen Atheismus, der Barthschen und Bonhoefferschen Religionskritik sowie der Säkularisationsdebatte als Antwort darauf ein, um dann die traditionellen und die modernen Gottesbeweise (Whitehead, Cobb, Pannenberg etc.) zu prüfen.

Der zweite Teil (A Search for Ultimates) gibt eine Einführung in die wichtigsten philosophischen Antworten auf die Frage nach dem Leben; ihr ordnet er auch eine Analyse der Menschheitsreligionen ein, da sie als Antwort auf die Suche nach einer neuen Dimension (S. 113) aufgefasst werden. Sie werden vom Verfasser auf ihren Ursprung, ihre Struktur und ihre Dynamik hin befragt. Die religiöse Wahrheit wird dann dem christlichen Glauben gegenübergestellt, wobei dieser einen eigenen Typus von Heilsangebot darstellt: "salvation by invitation" im Unterschied zu "salvation by law" (Islam, Zoroaster) und "salvation by devotion" (Buddhismus). Im dritten Teil arbeitet der Autor die jüdisch-christliche Tradition und ihr Gottesverständnis heraus, wobei – und das soll zugleich eine Antwort auf die Frage, wie man heute von Gott reden könne, sein – vor allem die personale Gottesbeziehung und der Geschichte stiftende Gott in den Vordergrund gestellt werden.

An diesem Buch fällt besonders auf, wie es alte und neue Fragestellungen miteinander kombiniert und ineinander verarbeitet. In der Behandlung der Gottesfrage werden sowohl europäische als auch amerikanische Anliegen aufgenommen. In dieser und anderer Hinsicht scheint der Verfasser W. Pannenberg verpflichtet zu sein. Man fragt sich, worin der eigene Beitrag von Schwarz besteht, da er das Problem sehr behutsam angeht und keine revolutionären Thesen anbietet. Der Aufriss des Buches

ist sicher bezeichnend. Es fängt mit dem Zweifel an Gottes Existenz an, um schliesslich in die Selbstoffenbarung Gottes in der alt- und neutestamentlichen Geschichte als der entscheidenden christlichen Antwort auszumünden.

Zwei wichtige Hypothesen sind damit impliziert: “. . . that the God disclosive history of the Judeo-Christian tradition becomes a source of clarity and hope in our understanding of all religious history” (S. 176);

“. . . that true humanity always implies the God-question, the search for true humanity also calls for the unashamed witness to God who disclosed himself in Jesus-Christ as the origin and the goal of history, a history that without him is dark and ultimately without meaning” (S. 205). Schwarz sagt das im Blick auf den Säkularismus, der die Einsicht in Ursprung und Ziel der Geschichte verloren habe und doch genau von dem Erbe zehre, das ihm der christliche Glaube vermittelt hat.

Die englische Sprache ist z.T. ein wenig geschraubt und schwierig. Bei aller Information wird der Leser dennoch wirklich neue und aufwühlende Einsichten zum Gottesproblem vermissen.

*Klauspeter Blaser, Lausanne*

Walter Neidhart & Hans Eggenberger (Hrsg.), *Erzählbuch zur Bibel. Theorie und Beispiele*. Zürich, Benziger & Theol. Verl., u. Lahr, Kaufmann, 1975. 384 S. Fr. 24.50.

Ausgehend von der Beobachtung, dass Kinder vielfach auch heute auffallend gern biblische Geschichten hören, dass aber andererseits schon bei Kindern Aversionen gegen die Bibel bestehen, entfaltet im Ersten Teil des Buches W. Neidhart eine Theorie der Erzählung (des Hörens wie des Erzählens) von Geschichten allgemein und biblischer Geschichten im besonderen. Der Verfasser gründet die Wertschätzung von Geschichten vor allem auf die Möglichkeit der (für die Personwerdung notwendigen) Identifikation des Hörers mit Gestalten, die für sein Leben in der Welt wie für seinen Glauben an Gott förderlich oder wegweisend sind. Den besonderen Wert dieses erzähltheoretischen Entwurfs sehe ich in der gleichzeitigen Präsenz folgender drei Aspekte: der Reflexion der literarischen Probleme biblischer Geschichten, reicher unterrichtlicher Erfahrung und des kundigen Vergleichs des Erzählangebots mit denjenigen der heutigen Massenmedien.

Fragen würde ich, ob nicht gleich ursprünglich mit der Identifikation die Sympathie als Grundmotiv für das Hören von Geschichten zu gelten hat – und vielleicht auch noch (wenn nicht zu allererst) dasjenige “Hören”, das dem inklusiven Charakter biblischer Geschichte entspricht, das Hören im biblisch=theologischen Sinn also. Dem würde entsprechen, sich den biblischen Text, von dem Neidhart herausarbeitet, wie er Erzählvorlage, nicht Erzählvorschrift ist, je mit seinem spezifischen Zeugnis noch gewichtiger sein zu lassen, wie man es etwa bei Karl Würzburger, *Kinder hören biblische Geschichte* (1974<sup>3</sup>), findet. – Neidharts Verzicht auf einen gelehrten Apparat (Fussnoten) ist hinreichend motiviert (S. 9, 15); anzuregen wäre eine Liste der übrigen einschlägigen erzähltheoretischen Literatur in diesem Erzählbuch.

Der Zweite Teil bietet auf 250 Seiten Erzählbeispiele von 13 Autoren – I. Umweltgeschichten, II. Geschichten zur literarischen Ursprungssituation, III. Rahmen= (= Motiv=) und IV. Verlaufsgeschichten. Sie sind besonders gekennzeichnet durch das Bemühen, falsches Ärgernis der biblischen Geschichte zu vermeiden (besonders Gruppe II und III), aber auch, vor ungunstigen Klischees zu bewahren (z.B. betreffs Baalsdiener, Pharisäer). Nur sehr vereinzelt haben sich sachliche Irrtümer eingeschlichen (so S. 337 betr. Aufbau des Tempels unter Nehemia). Viele Geschichten sind mit ihrem informativen und kerygmatischen Gehalt wie in ihrer menschlichen Eindrucksstärke meisterhaft.

*Jürgen Fangmeier, Wuppertal*

Gert Otto (Hrsg.), *Praktisch-theologisches Handbuch*. 2. vollst. überarb. u. ergänzte Aufl. Hamburg, Furche-Verl., 1975. 657 S. DM 78.—.

Diese zweite Auflage, 5 Jahre nach der ersten, stellt so etwas wie eine Weiterentwicklung der ersten dar.

Einige Artikel sind gegenüber der 1. Auflage in geringem oder auch sehr starkem Mass umgearbeitet. René Leudesdorff hat z.B. den Artikel "Diakonie" u.a. im Organisationsschema für den Raum der BRD auf den neusten Stand gebracht. Heinz-Joachim Heydorn hat seinem Artikel "Erziehung" einen Abschnitt "ungelöste Probleme" beigelegt. Manfred Josuttis bringt nun im Artikel "Gottesdienst" einen Abschnitt über neue Entwicklungen, in welchem er vom politischen und vom festlichen Gottesdienst, aber auch vom Gottesdienst als Ritual spricht.

Vollständig umgearbeitet ist schon der einleitende Artikel des Herausgebers. Er trägt jetzt den Titel "Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft" und ist grundsätzlicher, aber auch abgerundeter geworden und setzt sich mit z.T. neuen Namen auseinander (Dahm, Pannenberg, Sauter, Gremmels). Auch Walter Neidhart legt einen fast völlig neuen Artikel "Seelsorge" vor. Nicht alles, was er jetzt weggelassen liess, hätte weggelassen sollen, aber im ganzen ist auch dieser Artikel geschlossener geworden.

Vor allem ist aber auf Artikel hinzuweisen, die neu in das Handbuch aufgenommen wurden: – 1. Ausbildung, theologische, von Wolfgang Herrmann und Gottfried Buttler. Er gibt eine knappe, hilfreiche Übersicht, welcher die Situation, in der wir immer noch stehen, klar aber zurückhaltend wertet. – 2. Erwachsenenbildung, von Jürgen Lott. In das ebenso undurchsichtige wie dringliche Problemfeld bringt der Autor weiterführende Klarheit, so vor allem durch den Versuch einer Typologisierung und durch Darstellung der verschiedenen Ansätze und Konzepte. Hier wird sogar ein Griff in die Schweiz getan, zum Institut für Erwachsenenbildung der Zürcher Kirche. Ein besonders ausführliches Literaturverzeichnis ist wohl vielen ausgesprochen hilfreich. – 3. Kommunikation, von Dieter Baake. Das Thema wird überlegen gegliedert und systematisiert – bis hin zur Definition der Praktischen Theologie unter dem Aspekt u.a. von Metakommunikation: Praktische Theologie wäre demnach eine Kommunikations-Wissenschaft, welche Kommunikations-Störungen dingfest macht "mit dem Ziel, Bedingungen anzugeben, unter denen sich solidarisches Handeln von Menschen herstellen lässt", womit die Praktische Theologie "nicht nur eine Kommunikations-Wissenschaft, sondern zugleich Kommunikations-Praxis" sein müsste (S. 417). – 4. Religion, von Hans G. Kippenberg. Der soziologische Aspekt des Problems ist hier erhellend dargestellt; leider bleibt es dabei. Vielleicht hätte zur Bearbeitung anderer Aspekte, vor allem wohl des psychologischen, ein anderer Autor zur Ergänzung beigezogen werden sollen, wie dies bei andern Artikeln der Fall ist. – 5. Sprache, von Josef Kopperschmidt. Ein 1. Teil umreißt eine "problembezogene Skizze ausgewählter und allg. relevanter Fragestellungen aus den Sprache thematisierenden Disziplinen". Für die Praktische Theologie besonders dringende Abschnitte (2.5 Sprache des Glaubens, 2.6 Religiöser Wortschatz) sind aber zu kurz gekommen, was freilich mit dem Stand der Forschung in diesem Bereich zusammenhängt. Ausserdem ist die Sprache gerade dieses Artikels schwer lesbar und einem breiteren Leserkreis kaum zumutbar.

Dass es neben alledem auch Artikel gibt, die nicht befriedigender geworden sind, sei immerhin angemerkt. Alles in allem bildet aber das Handbuch eine wichtige Fundgrube von Problemstellungen und qualifizierten Problemzusammenfassungen.

*Theophil Müller, Bern*

Günter Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Anthropologische, biologische, ethische Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie*. München, Kaiser, 1975. 173 S. DM 19.50.

In dieser Aufsatzsammlung tritt Altner für ein kritisches Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft ein. Er ist in beiden Bereichen ausgewiesener Fachmann. Die ökologische Krise verlangt freilich, dass der Dialog auch politische und ökonomische Perspektiven miteinbezieht. Auf folgende beachtenswerte Aufsätze sei besonders hingewiesen: In "Rahmenbedingungen für eine Theologie der

Natur" fragt Altner nach einer neuen Schöpfungstheologie, die Mensch und Natur integriert und nicht trennt und die nicht den Menschen der Natur überordnet. In einem Artikel über "den Evolutionsbegriff von Jacques Monod" deckt er Fragwürdigkeiten in den Prämissen von Monod auf und vertritt die Gegenthese, Schöpfung sei gerade in diesen Bereichen der Unschärfe anzusiedeln, die durch das Wechselspiel von Zufall und Plan umschrieben werden, in "jenem dünnbesiedelten Informationsraum, in dem Informationsentstehung möglich wird": Informationsentstehung und nicht nur, wie Monod meint, Informationsoffenbarung. "Der Begriff des Tier-Mensch-Übergangsfeldes" gibt Altner Gelegenheit, die Aktualität der Anthropologie von J. G. Herder nachzuweisen. Nach ihr gibt es kein Merkmal des Menschen, das nicht ableitbar wäre. Dennoch ist der Mensch in all seiner Ableitbarkeit etwas ungeheuer anderes als das Tier. Es ist sinnlos, das eine gegen das andere auszuspielen. "Die Grenzen des Wachstums" stellen die Theologie vor völlig neue Fragen, z.B.: "War die Hierarchisierung des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt in den Denktraditionen der abendländischen Theologie nicht eine entscheidende Ursache für die Distanzierung des Menschen von der ihm anvertrauten Natur?" "Gibt es auch ein sinnvolles Leiden und Sterben und eine sinnvolle Lebensbegrenzung, auf die das menschliche und das nichtmenschliche Leben gleichermaßen angewiesen sind?" – Den christlichen Beitrag für den Problemkreis "Der Frieden und die menschliche Aggressivität" sieht Altner in der Erfahrung des Kreuzes. "Dort, wo in der Finsternis des Todes jede Selbstbehauptung zunichte wird und die sich fortzeugende Kette der Aggressionen und Herausforderungen ihr letztes Ende und ihr letztes Opfer findet, wird Frieden möglich . . . Der Anfang ist dort, wo nach menschlichem Ermessen der Tod das Ende setzt."

Walter Neidhart, Basel

Reinhard Köster & Hans Oelker (Hrsg.), *Lernende Kirche. Ein Leitfaden zur Neuorientierung kirchlicher Ausbildung*. München, Kaiser, o.J. (1976). 272 S., DM 22.50.

Die Ausbildung der Pfarrvikare in Deutschland hat sich in den letzten acht Jahren grundlegend verändert; darüber berichtet dieser Sammelband instruktiv. Einige Beiträge bemühen sich um eine Theorie zur Begründung der Veränderungen: S. Vierzig deckt den Zusammenhang von Glauben und Lernen auf, D. Seiler zeigt, dass das Lernen in der Ausbildung analog zu dem so nötigen Lernen in der Kirche verläuft, und R. Köster stellt in curricularen Kategorien einen Lernzielkatalog für die zweite Ausbildungsphase auf. Eine Reihe von Autoren berichten über Realisationen: K. Thomsen referiert über Wirkungen der Supervision und zeigt, in welcher Weise diese auch bei Predigtbesprechungen einzusetzen ist. H. Liersch erläutert, wie Lernprozesse in den Kursen strukturiert werden, und macht darauf aufmerksam, dass Abweichungen von einem vorgesehenen Plan bei einer Gruppe Reflex von Sorgen, Ängsten oder Freuden ihrer Mitglieder sind. R. Köster informiert über Erfahrungen mit dem Mitspracherecht der Vikare bei der Planung: Nur so kommt man zu einem selbstverantworteten Lernen. Die Annahme, dass die Vikare dazu nicht reif seien, ist eine self-fulfilling prophecy. Von J. Goetzmann vernimmt man, wie ein Lernen aus eigenen ersten Praxiserfahrungen möglich ist, indem systematisch Feed backs eingeholt werden. Von P. Weiss hört man, wie die Beziehung zwischen Vikaren und Lehrpfarrern durch fixierte Vereinbarungen, die das Resultat eines offenen Gesprächs sind, geklärt werden und wie dadurch das Lernen intensiviert wird. Über andere Lehrgänge, die nicht bloss für Pfarrer, sondern für weitere kirchliche Mitarbeiter durchgeführt werden, orientieren E. R. Schmidt (Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung), M. Pflüger und Mitarbeiter (Lehrgänge für Jugendleiter), H. Harsch und Mitarbeiter (seelsorgerliche Grundausbildung), und C. u. P. Fricke (sozialtherapeutische Berufe).

Neu an den Ausbildungsformen, über die in den genannten und in einigen weiteren Beiträgen berichtet wird, sind vor allem folgende Einsichten:

1. ein intensives Lernen besteht immer in emotionalen, kognitiven und pragmatischen Prozessen;
2. Lernen wird erst sinnvoll und wirksam, wenn der Lernende selbst die volle Verantwortung dafür übernimmt;
3. Verhaltenslernen wird wesentlich durch das Feed back gefördert;
4. Lernen wird immer von Gruppenprozessen beeinflusst.



Da ich selbst an der Vikarausbildung beteiligt bin, habe ich das Buch mit höchstem Interesse und viel Gewinn gelesen. Am wenigsten leuchtet mir der Lernzielkatalog ein, den die Braunschweiger Gruppe, eine Gemeinschaft von Verantwortlichen für die Vikarausbildung, ausgearbeitet hat. Es scheint mir zwar sinnvoll, eine Liste von Fähigkeiten zusammenzustellen, die der Pfarrer mehr oder weniger in allen seinen Tätigkeitsbereichen benötigt, und aus diesen Fähigkeiten Lernziele abzuleiten. Im vorliegenden Katalog werden die Lernziele aber hierarchisch dem Globalziel untergeordnet: "Fähigkeit, sachgerecht zu Lernprozessen beizutragen, die dazu helfen, das Leben im Sinne der emanzipierenden Inhalte des christlichen Glaubens zu gestalten und zu bewältigen." So wird jedenfalls in der Laientheologie der kirchlichen Mitarbeiter und in der Theologie der Pfarrerkollegen, mit denen die Vikare zusammenarbeiten müssen, über den Pfarrer nicht geredet. Man fragt sich, ob das Globalziel gerade nur für die Vikare der letzten Jahre formuliert wurde, bei denen die zentralen Aussagen der Theologie ohne die Begriffe Gott, Christus, Religion, Gebet gemacht werden mussten. Dann wäre das Globalziel wohl recht schnell revisionsbedürftig. Auch für die gegenwärtige Vikargeneration dürfte der Begriff Emanzipation im Globalziel die Auseinandersetzung mit dem Pfarrerberuf eher erschweren, weil er im Blick auf die kirchliche Wirklichkeit ein reiner Mythos ist.

Während mir der Lernzielkatalog also eher zeitbedingt erscheint, finde ich den Beitrag von R. Köster "Was ist Praktische Theologie" höchst beachtenswert. Er will der Praktischen Theologie nicht bloss kritische Funktionen zuweisen und warnt vor der Meinung, Theorie sei an sich verändernd und Praxis an sich erstarrt. Praktische Theologie hat vielmehr die Methoden zu entwickeln, mit denen aus Erfahrung und Handeln Neues gelernt werden kann.

*Walter Neidhart, Basel*

Hermann Steinkamp, *Gruppendynamik und Demokratisierung. Ideologie-kritische und sozialetische Studien zur empirischen und angewandten Kleingruppenforschung.* = Gesellschaft u. Theol. Abt. Sozialwissenschaftl. Analysen, 10. München, Kaiser, & Mainz, Grünwald, 1975. 210 S. DM 22.—.

Von den USA kommend breitet sich die Bewegung der Gruppendynamik auch bei uns aus und trägt "z.T. schon Merkmale einer Massenepidemie". Einige ihrer Schulen erheben den Anspruch, Entscheidendes zur Verwirklichung der Demokratie beizutragen. Steinkamp untersucht diesen Anspruch ideologiekritisch, indem er den ideengeschichtlichen Hintergrund der Bewegung, die Theorien von G. H. Mead und W. I. Thomas und deren Demokratieverständnis darstellt. Dann analysiert er die methodischen Prinzipien der Gruppendynamik und die ihnen zugrunde liegenden Wertprämissen, ihr Demokratieverständnis, ihre Überzeugung, dass der Mensch team-fähig und team-willig sei, und ihren "spirit of inquiry". Die gruppendynamischen Laboratorien haben zu interessanten Einsichten über die Entstehung von Normen in Gruppen, über Funktion und Rolle von Führern und über Regeln der Partizipation geführt. Steinkamp vergleicht diese Einsichten mit soziologischen und philosophischen Aussagen über Normen, diskutiert das Verhältnis von Norm und Wert und konstatiert, dass Reziprozität sowohl ein empirisch feststellbares Grundbedürfnis in Gruppen als auch oberstes Prinzip der Menschheitsethik (Goldene Regel und ähnliche Formulierungen) ist. Das ist Grund für den Verfasser als Sozialethiker, sich mit Gruppendynamik zu befassen. Ihr Anspruch, Menschen demokratiefähiger zu machen, ist zwar problematisch, weil in ihren Laboratorien konsequent ökonomische und Machtfaktoren ausgeklammert werden. Aber für den Sozialethiker ist gleichwohl bedeutsam, dass das Reziprozitätsprinzip sich als die übergeordnete Kategorie für Liebe und Gerechtigkeit erweist. Darum will Steinkamp Gerechtigkeit als Grundnorm für sekundäre Sozial-Strukturen verstehen und Liebe als Grundnorm der primären Gruppen und der Kleingruppen. Bei aller Kritik am Zukunftsoptimismus der Gruppendynamiker ist auch er auf Grund der biblischen Hoffnung überzeugt, dass trotz Sünde und Gericht in der Geschichte ein heiles Dasein in Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden beginnen kann. "Der Widerspruch zwischen Bestimmung und entfremdeter Praxis des Menschen ist kein tragischer, ewiger, ontologisch fixierter, sondern ein historischer, das heisst, in der Geschichte, in die Gott in Christus einging, überwindbarer."

*Walter Neidhart, Basel*